

О «соборности», «симфонии» и органах церковной власти

«Ни о какой абсолютизации какой-нибудь формы церковной жизни не может быть речи, так как такая абсолютизация означала бы возведение относительных эмпирических форм на степень абсолютной истины»¹.

Афанасьев Николай, протопресвитер

I. «Соборность», как ее видят

Повелось считать само собой разумеющимся, что основное отличие Запада (католического и протестантского) от России, да и всего православного Востока, заключается в том, что строй и быт нашего Отечества носит *соборный* характер. Напротив, западная ментальность, выросшая в рационалистических яслях, убеждают нас, чужда христианской идее духовного единства. Цивилизация, имеющая своим источником католичество и протестантизм, как принято говорить, опирается на «дух отдельной личности», в силу чего в европейской культуре господствуют эгоистические интересы. Это пренебрежительное отношение к латинскому Западу совершенно отчетливо сквозит со страниц трудов первых славянофилов, с чьей легкой руки идея соборности быстро получила широкое распространение. Автор этих строк не принадлежит к числу филокатоликов и разделяет то убеждение, что Римо-католическая церковь много виновата в искажении догматического учения Церкви и в иных отступлениях от древних правил. Но всему есть мера, в данном случае, очевидно, далеко оставленная позади.

Так, в частности, Ю.Ф. Самарин (1819-1876) откровенно тенденциозно утверждал, что *вся историческая задача* католичества заключалась лишь в том, чтобы отвлечь от живого организма Церкви идею единства, понятого на Западе как власть, облечь ее в видимый символ, заключающийся в фигуре Римского папы². Так и напрашивается закономерный вопрос: неужели этим исчерпывается вся история и сущность католицизма?! Ему вторил другой, не менее блистательный защитник «русской соборности» И.В. Киреевский (1806-1856). «Католицизм, - писал он, - осуществил в себе неподвижную Церковь. Католицизм заключает в себе противоречие; иначе он был бы просто ложен и не разрешился бы в протестантизм. Протестантизм, признавши начало развития, должен был отрицать Церковь. Он остался при отвлеченном, бесплодном движении. Мы же исповедуем Церковь

¹*Афанасьев Николай, протопресвитер. Каноны и каноническое сознание//Афанасьев Николай, протопресвитер. Церковь Божия во Христе. М., 2015. С.133.*

²*Самарин Ю.Ф. Современный объем польского вопроса//Самарин Ю.Ф. Сочинения. Т.1. М., 1877. С.338.*

развивающуюся»³. Нелицеприятная оценка! И, пожалуй, едва ли обоснованная.

В свое время идея «соборности» быстро захватила широкую аудиторию и, как говорится, «всю свободомыслящую Россию», породив целый ряд доктринальных лозунгов. Горячо доказывали, в частности, что соборное начало составляет «существенную характеристическую черту» Православия, а потому необходимо, чтобы оно «было выражено в нашей Церкви во всей возможной полноте». На заседаниях различных собраний и со страниц патриотических изданий требовали восстановить «соборность», вернуть канонические формы церковной жизни, упраздненные императором *Петром Великим* (1682-1721), восстановить патриаршество, в котором видели залог свободы Церкви. В целом доверие к соборному началу со стороны некоторых его апологетов было столь велико, что именно с ним только и связывали возможность совместить преданность Православию со свободой богословского творчества. А некоторые лица уверяли даже, будто «соборность» является не только важнейшим внутренним принципом построения Церкви, но и вообще руководящей идеей социальных преобразований и общественного развития в России⁴.

Это были далеко не теоретические построения. В работах первых вождей славянофильства и их преемников слышны призывы вернуться к соборному началу в политике и церковной жизни. Это означало, по их мнению, возрождение практики Земских соборов с царем во главе, и Поместного Собора, но уже во главе с патриархом и... без царя⁵. Как следствие, со всех сторон неслись требования немедленно созвать церковный Собор для избрания патриарха и восстановления «исконно-древних» форм духовной власти. Несложно догадаться, что это мыслилось возможным исключительно в условиях *самоуправляемой* Церкви, где государству места нет.

В качестве безусловного довода, оставляющего позади себя все споры о том, какое значение для Церкви имеет идея «соборности», приводили девятый член Символа Веры: «Верую во Единую, Святую, *Соборную* и Апостольскую Церковь». С такой доказательственной базой принцип «соборности» был возведен едва ли не в ранг православного догмата. Действительно, какие после этого могут быть сомнения в его истинности?!

Однако при всей внешней привлекательности лозунгов славянофилов сразу же возникла одна незадача (первая, но далеко не единственная, как мы вскоре увидим), заключающаяся в том, что в этом бурном брожении патриотического сознания было много неясного, расплывчатого, порой -

³Киреевский И.В. Наша Церковь//Киреевский И.В., Киреевский П.В. Полное собрание сочинений. В 4 т. Т.1. Калуга, 2006. С.174, 177.

⁴Шапошников Л.Е. Философия соборности. Очерки русского самосознания. СПб., 1996. С.151-156.

⁵Аксаков И.С. О настоящем значении наших древних Земских соборов//Аксаков И.С. Сочинения. В 5 т. Т.5. М., 1887. С.91, 92.

взаимоисключающего, на что указывали более трезвые умы. То, что Церковь должна быть отделена от государства, что она должна самоуправляться без его участия и назойливой, как многим казалось, опеки царя, что власть в ней необходимо вернуть церковным органам – были убеждены все поклонники соборного начала. Но *каким* именно органам, и *как* те должны формироваться – на эти вопросы, увы, однозначный ответ не был получен.

Это обстоятельство не осталось незамеченным блестящим русским канонистом и историком Церкви Н.С. Суворовым (1848-1909). «Одни, - писал он, - выражением начала соборности считают Соборы архиереев, в которых если и участвуют члены клира и миряне, то лишь с совещательным голосом. Другие желают провести начало соборности снизу доверху, начиная с прихода и заканчивая Всероссийским Собором, который должен состояться из архиереев, из представителей от клира и от мирян, причем всем предоставляется равное право голоса. Так как епископы в таком Соборе всегда должны быть в меньшинстве, то, очевидно, они не будут вершителями вопросов, обсуждаемых на Соборе, и им не будет принадлежать власть церковная»⁶.

Итак, в самом главном для организации церковной жизни вопросе – кому же тогда принадлежит (или должна принадлежать) высшая власть в Церкви и как она должна быть организована, сторонники «соборности» единства не достигли. Одни полагали, что легитимен исключительно епископский Собор, который и наделяли всей полнотой церковной власти. Напротив, другие полагали, что вся Церковь во всей ее полноте должна присутствовать на Соборе. И лишь в этом случае он легитимен и «соборен». Согласимся, положить при таких обстоятельствах лелеемый принцип «соборности» в основание практического церковного устройства едва ли возможно.

Впрочем, это далеко не единственный повод задуматься. Если идея «соборности» считается едва ли не *православным* догматом, присущим исключительно Восточной церкви, то как быть с тем фактом, что и Западная церковь не чужда «соборности» и строит свою деятельность на этом же основании? Как известно, признавая существеннейшей для христианства идею непрерывного преемства власти Римского папы от апостолов и Христа, сформировав доктрину единого и вечного первосвященника, Рим вовсе не отвергает Соборы епископов⁷. Католический Запад признает те же семь Вселенских Соборов, какие почитает Восточная церковь. Более того, соборное творчество развито на Западе столь широко, что латиняне насчитывают более двадцати Вселенских собраний. Последний из них состоялся всего полвека назад - II Ватиканский Собор (1962-1965 гг.), в то время как на Востоке эта практика совершенно прекратилась уже с конца

⁶Суворов Н.С. Учебник церковного права. М., 1913. С.215, 216.

⁷Соловьев В.С. Славянский вопрос//Соловьев В.С. Собрание сочинений. Т.5. СПб., б/г. С.62.

VIII столетия. Говорит ли этот факт в пользу высказанного выше убеждения? Откровенно говоря, едва ли.

Объективные трудности аутентичного понимания «соборности» не могли не вызвать законного недоверия в отношении декларируемых лозунгов. Тем не менее, в последнее время эта идея вновь широко распространилась в русском обществе, найдя многих новых сторонников. В известной степени этому ренессансу она обязана ныне покойному митрополиту Санкт-Петербургскому и Ладожскому Иоанну (Снычеву) – (1927-1995), с чьим именем связывают появление нескольких чрезвычайно популярных в патриотической среде книг. Именно в них была предпринята попытка *системно* ответить на наиболее актуальные вопросы, насытив спорное понятие конкретным и ясным содержанием. Рассмотрим их и мы.

Итак, «соборность» характеризуется в его трудах следующим перечнем признаков: 1) единство религиозно-нравственного начала, положенное в основание державного строительства; 2) единство государственной власти, ее надклассовый, надсословный, ограниченный лишь верностью народным святыням характер; 3) единство духовной власти, что понимается как отсутствие религиозного принуждения, а также отождествление духовной власти с народной совестью; 4) «симфония властей», как совместное служение духовной и политической власти на поприще общественного развития⁸.

Однако нельзя не заметить, что предложенная нам картина носит откровенно мозаичный характер; ей явно недостает цельности. Ведь предлагаемые нам элементы рисуемой «соборности» не только обусловлены разными идейными предпосылками, но - главное - принадлежат к доктринам, не имеющим к «соборности», как ее обычно понимают, прямого отношения. В частности, первый признак является органическим элементом «симфонии властей» (даже в авторском, чрезвычайно расплывчатом его понимании). А второй - привычной с древнейших времен характеристикой монархии в классической ее трактовке⁹. Нельзя не заметить также, что гипостазируемое отсутствие религиозного принуждения весьма слабо коррелирует с доктриной славянофильства, породившей столь милое патриотам понятие соборности¹⁰.

При глубочайшем уважении к нашим великим соотечественникам нельзя не сказать, что, конечно же, идея всеславянского союза с Россией во главе («все историческое предания России коренится в ее славянском происхождении; будущие успехи ее на политическом поприще обуславливаются *национальным*, т.е. *славянским* направлением, и программа

⁸Иоанн (Снычев), митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский. Русь соборная. Очерки христианской государственности. СПб., 1995. С. 14-16.

⁹Ильин И.А. О монархии и республике//Ильин И.А. Собрание сочинений. В 10 т. Т.4. М., 1994. С.550-558.

¹⁰Соловьев В.С. Славянофильство и его вырождение//Соловьев В.С. Сочинения. Т.5. СПб. б/г. С.186, 199-205.

этой политики не должна быть в разладе с частными программами, которые выработали остальные славянами вместе и каждым племенем порознь»¹¹) не имеет никакого отношения к православному вероучению. И отождествлять эту национальную «соборность» с христианской «соборностью» нет никакой возможности. Достаточно привести дальнейшее содержание цитируемой выше работы И.С. Аксакова (1823-1886), где тот недвусмысленно указывал, что в отношении к среднеазиатским народам политика России должна основываться на ясном понимании *превосходства* славянского племени.

Не обойдены вниманием в произведениях покойного владыки и церковные Соборы, которые должны объединять священноначалие, верховную власть и общество. Но нас напрасно убеждают, ссылаясь на древний опыт, что согласно своему внутреннему «регламенту» (писаному или нет – нам не говорят, хотя это важно) Соборы должны обсуждать проблемы до тех пор, пока все, *абсолютно все* его участники не придут к единому мнению. Последующий вывод вводит нас область высоких идиллий: «Иначе говоря, Собор не может принять законного решения, поправ при этом мнение сколь угодно незначительного меньшинства несогласных»¹².

Однако, как показывает история Церкви, для обеспечения истинной точки зрения по догматическим спорам (да и по другим предметам соборного обсуждения) единогласие священноначалия с императорской властью (не говоря уже о единомыслии самого епископата, которого практически никогда не существовало) вовсе не требовалось. Именно догматическая позиция *царя*, опиравшегося, как правило, *на одну* из групп архиереев (а не на весь корпус присутствовавших на Соборах епископов), предопределяла решения I, II, V, VI, VII Вселенских Соборов, несмотря на деятельное сопротивление других партий архиереев.

Это не единственные упреки в адрес предлагаемой доктрины, поскольку в других частях разбираемого произведения неожиданно возникает совсем иная трактовка «соборности». Теперь она понимается как *коллективная форма* решения важнейших государственных вопросов¹³. Но причем здесь предыдущие элементы, указанные выше?

Есть еще несколько утверждений, которые не могут не вызвать естественного недоумения. Например, говорится буквально следующее: «Особенность Собора как одновременно духовного и юридического акта заключается в том, что окончательным свидетельством его истинности и богоугодности является лишь зримое благотворное влияние соборных решений на жизнь общества, а не те или иные формально-правовые признаки»¹⁴.

¹¹Аксаков И.С. Сочинения в 5 т. Т.1. М., 1886. С.205, 206.

¹²Иоанн (Снычев), митрополит Санкт-Петербургский и Ладужский. Русь соборная. Очерки христианской государственности. С.21.

¹³Там же. С.23, 24.

¹⁴Там же. С.20.

Увы, это благое пожелание также имеет очень мало общего с реальными историческими фактами. Борьба зла с Церковью, касающаяся первооснов веры - догматов, всегда сопровождалась тяжелейшими общественными потрясениями. Вплоть до создания альтернативных церковных организаций типа монофизитской церкви в Египте, а также Яковитской и Несторианской в Антиохии. И зачастую только твердая и последовательная позиция императорской власти, ее сила и авторитет обеспечивали последующее общецерковное признание актов тех великих собраний, которые навечно вошли в золотой фонд соборной мысли.

Что же касается *формально-правовых* признаков, то какой бы Собор мы ни взяли - Вселенский или Поместный, но в эпоху императоров (как на Востоке, так и на Западе) их решения только тогда имели силу, когда узаконивались актами верховной власти. А без этого «формально-правового» признака ни один самый авторитетный Собор не мог претендовать на легитимность собственных решений. Точно также впоследствии решения Константинопольского синода с «Вселенским патриархом» во главе получали силу только после их обязательного утверждения императором¹⁵. Нельзя также игнорировать тот общеизвестный факт, что истина нередко выражалась на Соборе именно *меньшинством* присутствующих его членов. Или вообще была явлена вне Собора¹⁶.

Нет никаких сомнений в том, что обсуждаемая книга являла собой настоящий идеологический прорыв в период абсолютного господства либерального мировоззрения и отказа от христианских ценностей. По этой причине светлую личность покойного архиерея нашей Церкви и его произведений трудно переоценить. Но при чем здесь наука? Это - классический образец *народной публицистики*, когда термины даются в произвольном значении, а задача писателя сводится к максимально-упрощенному изложению основных идей, дабы те могли зажечь сердца слушателей. Тем не менее, даже люди вполне зрелые, принадлежащие к классическим научным школам, строят на этих шатких основаниях целые теории «соборности». И по-прежнему никаких единых образцов в понимании «соборности» так никто и не предложил.

II. Церковь Соборная или Кафолическая?

Следующий аспект способен еще больше разочаровать «соборников», поскольку так тщательно устраиваемое ими здание в действительности зиждется на догматическом песке. Как *должно быть* известно сведущим людям, в редакции, принятой еще на II Вселенском Соборе (381 г.), девятый член изначально читался следующим образом: «Во Единую Святую

¹⁵Суворов Н.С. Объем дисциплинарного суда и юрисдикции Церкви в период Вселенских Соборов. Ярославль, 1884. С.354.

¹⁶Флоровский Георгий, протоиерей. Соборность Церкви//Вера и культура. СПб., 2002. С.539.

Кафолическую и Апостольскую Церковь». Именно в Кафолическую, а не Соборную. Также было и в первоначальном славянском переводе Символа Веры, лишь позднее произошла не вполне оправданная замена слов.

«Слово "соборная", как оно понимается теперь, - разъяснял один авторитетный автор, - представляет собой весьма тенденциозный перевод "католикэн", принятого II Вселенским Собором. Слово "католикэн" есть прилагательное, непосредственно образованное из "кат олю", т.е. "по всему (миру)". Для этого слова существенна идея распространения веры по всей Вселенной. В слове "Соборная" эта идея совсем оставлена в стороне: "соборный" происходит от "собирать", а собирать можно не только со всей земли, но и в пределах одного народа, города или даже семьи»¹⁷.

Эту точку зрения нельзя считать оригинальной, скорее - *общепринятой* среди исследователей. «Соборной, - писал известный канонист, - или Кафолической Церкви называется потому, что имеет задачей проповедовать всем народам дело искупления и обратить их ко Христу. В славянском переводе Символа стоит "Соборною", но это слово не соответствует в точности оригиналу, где употреблено выражение "Кафоликос"»¹⁸.

Выдающиеся богословы прилагают серьезные усилия, дабы замена слов не привела к подмене смысла. И не случайно в двух наиболее распространенных в Русской Православной Церкви «Катехизисах» оба термина *отождествляются*. В «Православном катехизисе» святителя Филарета (Дроздова), митрополита Московского и Коломенского (день памяти 19 ноября), на вопрос: «Почему Церковь называется Соборной?» дается такой ответ: «Церковь называется Соборной, или, что то же, Кафолической, или Вселенской, потому что она не ограничивается ни местом, ни временем, ни народом, а заключает в себе истинно верующих всех стран, времен и народов»¹⁹.

Аналогично излагал Символ Веры и епископ Александр (Семенов-Тянь-Шанский) - (1890-1979): «В славянском тексте слово "Кафолическая" переведено словом "Соборная". Кафоличность, или Соборность Церкви вытекает из ее единства и святости. Кафоличность Церкви надо понимать, с одной стороны, как некоторую неограниченность ее пределов временем и пространством, т. е. ее Вселенскость, с другой же стороны, как конкретное выражение ее единства, или предельную общность ее членов во всех проявлениях жизни Церкви»²⁰.

В этом контексте понятно, почему нередко в богословских трудах *специально* делается акцент на духовном единстве всех людей во Христе. Очевидно, чтобы не впасть в соблазн «материалистического» толкования термина «Соборная Церковь». В частности, протоиерей Георгий Флоровский

¹⁷Тышкевич Станислав, священник. Учение о Церкви. Париж, 1931. С.171, 172.

¹⁸Никодим (Милаш), епископ Далматинский. Православное церковное право. СПб., 1897. С.228.

¹⁹Святитель Филарет (Дроздов). Пространный Катехизис. М., 1915. С.69.

²⁰Александр (Семенов-Тянь-Шанский), епископ. Православный Катехизис. Киев, 2014. С.56.

(1893-1979) понимал «соборность» именно как тайну конечного единства всех христиан по образу единства Святой Троицы²¹. А А.В. Карташев полагал, что «Церковь кафолична-соборна не только по признаку территориальности повсюдности, Вселенскости, Всемирности (на земле и на небе), но и по "всему" вообще - *katholou*, т.е. она и качественно соборна, внутренне всеобщительна, всесвязующа, взаимопроникающа для всех элементов, ее составляющих»²².

Однако для других авторов замена терминов привела к формированию неожиданных и довольно тенденциозных идей. В их устах, как отмечалось выше, «соборность» приобрела совсем другой смысл. А потому выходит, что эта неточность, малозаметная на первый взгляд, порой становится причиной зримого разлада между Русской и другими православными Церквями (Константинопольской, Антиохийской, Александрийской и Элладской, например), которые читают *иной* Символ Веры. И действительно, для греков предлагаемая редакция Символа Веры, особенно в толковании «соборян», выглядит не просто нелепо, а *оскорбительно*²³.

В данном случае неважно, насколько эти обиды адекватны вызвавшей их причине. Важно, что возник новый повод для разлада, создающий угрозу церковному единству и братской любви. И если в связи с неточностью перевода один из членов Символа Веры может быть истолкован так, что первоначальный его смысл утрачивается, то чем «соборяне» отличаются к лучшему от латинян, включивших *Filioque*, как термин, *развивающий* прежнюю редакцию Символа? Не стоит удивляться поэтому, что доктрины, ищущие свое основание в «соборности», не находят общепризнанного богословского обоснования.

Обратим внимание на еще одно авторитетное мнение: «Славянские церкви заменили в Символе Веры термин "Кафолическая церковь" выражением "Соборная церковь". Если это есть перевод термина "Кафолическая церковь", то он крайне неудачный, так как совершенно не выражает его содержания. Если это является сознательной заменой одного термина другим, что, впрочем, маловероятно, то значит ли это, что славянские церкви отказываются от термина "Кафолическая Церковь"? Еще более поразительно, что на термине "Соборная Церковь", начиная с Хомякова, строится целая богословская система. Термин "Соборная Церковь" в настоящее время употребляется в значении, *не имеющем никакого отношения* к термину "Кафолическая Церковь"»²⁴.

Протопресвитер Николай Афанасьев (1893-1966) несколько не преувеличивал: начиная с А.С. Хомякова (1804-1860), весьма прохладно относившегося к понятию «кафолика», для его последователей и

²¹Флоровский Георгий, протоиерей. Соборность Церкви. С.526.

²²Карташев А.В. Вселенские Соборы и соборность. С.65-67.

²³Соловьев В.С. Славянский вопрос. С.63.

²⁴Афанасьев Николай, протопресвитер. Кафолическая церковь//Афанасьев Николай, протопресвитер. Церковь Божия во Христе. С.480.

сторонников стало признаком хорошего тона в противовес авторитетным богословским мнениям *противопоставлять* термин «кафолический» понятию «соборность». Для чего ни в православном вероучении, ни в предании, ни, наконец, в истории Церкви на самом деле нет никаких предпосылок.

Так, возражая против термина «кафолический», признанный лидер славянофилов писал: «Стоит открыть глаза, чтобы убедиться, что Церкви восточного вероисповедания суть Церкви областные, местные, народные, не составляющие Церкви Всемирной. Которая же из Церквей есть Кафолическая? Где она? В Риме? Пусть покажут мне Римскую церковь в народе турецком, в Турции; в народе персидском, в Персии; между неграми в середине Африки? А в то время, когда еще Церковь была, так сказать, в колыбели, когда она вся заключалась в тесной храмине, осветившейся в Пятидесятницу огненными языками, она ли, Церковь ли, была кафолична, или это свойство, в то время, принадлежало язычеству? А когда торжествующее магометанство распростерло свои ястребиные крылья от Пиренейских гор до границ Китая, кто был кафоличен: Церковь или Ислам? Или скажут, что Церковь кафолична и была искони таковой не в том смысле, будто бы фактически обнимала все народы, а в том, что ей обещано, т.е. кафолична в силу своей будущности? Я этому верю, но, в таком случае, каким образом может метаться в глаза теперь, в настоящую минуту, отсутствие того, что впереди?»²⁵.

Конечно же, такая позиция не могла не вызвать ответной реакции. Как будто недоумевая над заявлениями Хомякова, протоиерей Георгий Флоровский отмечал, что «Церковь была Соборной даже тогда, когда христианские общины были лишь отдельными и редкими островками в море неверия и язычества»²⁶. Более широкое опровержение словам Хомякова давал митрополит Московский и Коломенский Макарий (Булгаков) - (1816-1882). В частности, он писал, что по своей природе Церковь вовсе не нуждается в том, чтобы в данную конкретную минуту включать в себя всех людей. Она вселенская по своему *предназначению*. А Соборной она может быть принята лишь в том смысле, что в отличие от Ветхозаветной церкви Церковь Христова не делит людей по национальности, языку, гражданству и т.п.²⁷.

И если отталкиваться не от произвольных толкований наших светских богословов, а от векового разума Церкви, то к величайшему недовольству славянофилов следует признать, что Катехизис Католической церкви, столь презираемой ими, в значительно большей степени соответствует определениям, рожденным еще во времена Древней Церкви. Слово

²⁵Хомяков А.С. Письмо к редактору «Lunio chretienne» о значении слов «кафолический» и «соборный»//Хомяков А.С. Сочинения богословские. СПб., 1995. С.277

²⁶Флоровский Георгий, протоиерей. Соборность Церкви. С.526.

²⁷Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. Православно-догматическое богословие. В 2 т. Т.2. СПб., 1883. С.241-243.

«Вселенский» («Католический», «Кафолический»), говорится в нем, означает «универсальный» в смысле «всеобъемлющий» или «всецелый». Церковь Вселенская, потому что в ней присутствует Христос, а там, где Христос, там есть и Вселенская Церковь. Кроме того, она Вселенская, поскольку послана Христом всей совокупности человеческого рода²⁸.

Впрочем, существует еще один аспект, имеющий прямое отношение к вопросу об органах и лицах, которым усваивают значение высших центров церковной власти. Развивая свою мысль о вселенской, кафолической природе Церкви, митрополит Макарий (Булгаков) писал, что ее Соборность обусловлена помимо указанных выше соображений еще и тем, что Восточная православная церковь состоит из множества национальных (Поместных) церквей, каждая из которых сохраняет всю полноту природы Церкви Христовой. В свою очередь любая национальная Церковь делится на епископии, благочиния и приходы, каждый из которых являет собой малый образ и полное подобие Кафолической Церкви. И вся эта органическая совокупность дает эффект «соборности»²⁹.

То, что эта картина адекватно отражает дух братской любви, царящий в Кафолической Церкви, никого убеждать не надо. Однако помимо духовной составляющей Церковь земная, пребывающая здесь и сейчас, нуждается в *зримых формах единства*. Одной из них является Евхаристическое единство, сохраняющееся между национальными православными Церквями и основанное на признании одного и того же вероучения, предания и канонической практики. Но этого мало. Жизнь не стоит на месте, постоянно возникают задачи, требующие своего разрешения. Порой они касаются весьма сложных вопросов, включая первооснов веры. Очевидно, что для сохранения зримого единства и духа братской любви, самого Евхаристического единства, наконец, необходимо чтобы данные решения были признаны другими православными Церквями.

Это особенно актуально для актов церковного суда, вновь принимаемых церковных канонов, вопросов церковного устройства (в частности, признания автономии или автокефалии другой Поместной Церкви), возможности участия в тех или иных религиозных обществах - например, в экуменистическом движении. Нет никаких сомнений в том, что единство мнений в данном случае решительно необходимо. Только в этом случае можно говорить о едином соборном церковном теле, поскольку *рецепция* как раз и представляет собой способ общецерковного усвоения догматических, канонических идей и актов, принятых легитимными органами церковной власти Православной Церкви.

Протоиерей Сергей Булгаков (1871-1944) некогда справедливо писал: «Мы живем в такую эпоху, когда замкнутое, провинциальное существование Поместной Церкви становится уже невозможным, когда возникает ряд

²⁸Катехизис Католической Церкви. М., 2001. С.209, 210.

²⁹Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. Православно-догматическое богословие. Т.2. С.244.

вопросов не только междуцерковного, но и междувероисповедального характера»³⁰. Было бы нелепо полагать, будто эта актуальность в настоящее время уже изжила себя. Однако сегодня Поместные Церкви Греко-восточного вероисповедания вовсе не считают себя связанными обязательным признанием собственных актов со стороны других братских Церквей. Например, в Уставе Русской Православной Церкви нет никакого упоминания об этой процедуре. Напротив, согласно п.20 главы II и п. 17 главы III Устава, решения Поместного Собора и Архиерейского Собора вступают в силу *сразу* после их принятия. Кто же в этом случае вправе и даже обязан обеспечить рецепцию?

Для католиков этот вопрос решается просто. Они также признают, что поскольку все Поместные (или национальные) Церкви созданы по образу Вселенской Церкви, то каждая из них в отдельности является Церковью Вселенской³¹. Однако эта формула действует при том неременном условии, что все они состоят в общении с Римской кафедрой, первенствующей в любви. Перейдя к фигуре Римского понтифика, обладающего даром непогрешимости *ex cathedra*, мы получим *зримый центр церковной власти*, которому принадлежат прерогативы определять верность решений той или иной Поместной Церкви христианскому вероучению и преданию. Иными словами, скреплять соборное единство властным началом.

В Восточной церкви в настоящее время (по крайней мере) такой центр отсутствует. Национальные Церкви православного вероисповедания, с одной стороны, отрицают первенство Римского понтифика, как его понимают, католики, с другой, не предлагают ничего взамен. Правда, в течение длительного времени подобные претензии высказывались (и порой чрезвычайно несдержанно) Константинопольским патриархом и его окружением. Однако они не нашли сочувственного понимания среди остальных Поместных Церквей, и власть «Вселенского патриарха» далеко не безусловна среди Восточных церквей.

Иногда приводят ту малоубедительную идею, что такой властный центр и не нужен, поскольку Поместные Церкви не обладают абсолютной автокефалией друг по отношению к другу, но *взаимно соподчинены*. А потому вправе вторгаться в вопросы, исследуемые другой национальной Церковью, высказывая по ним свое мнение. Это, как говорят, и обеспечивает сохранение Церкви ее соборной (кафолической) природы³². Но, разумеется, такие аргументы нельзя принять всерьез. Лишенные как своего предмета (говорится это в административно-правовом или богословском контексте, совершенно неясно), так и исторической основы, поскольку никаких фактов равного соподчинения в истории Восточной церкви мы не обнаружим, они выглядят чрезвычайно бледно.

³⁰Булгаков Сергей, протоиерей. Смысл патриаршества в России//Булгаков Сергей, протоиерей. Труды по социологии и теологии. В 2 т. Т.2. М., 1997. С.300.

³¹Катехизис Католической Церкви. С.210.

³²Цытин Владислав, протоиерей. Курс церковного права. Клин, 2002. С.315.

Напротив, история со всей очевидностью демонстрирует нам на протяжении многих веков *борьбу* различных кафедр за власть в Кафолической Церкви. Не только Римская церковь полагала, что ее предстоятель имеет особые полномочия в христианском мире. Нередко и очень настойчиво Александрийская кафедра претендовала на первенство на Востоке, соглашаясь с главенством папы на Западе. Антиохийская церковь также была не чужда желаний признать себя первой кафедрой в мире. Апостола Иакова, брата Иисуса Христа, епископа Иерусалимской церкви, исследователи нередко называют «первым папой»³³. А о Константинопольской церкви, предстоятель которой резко расширил свои полномочия и границы владений еще во времена Халкидонского Собора (451 г.), и говорить не приходится. Достаточно сказать, что в литературе его нередко и вполне обоснованно именуют «*Византийским папой*».

Эта борьба затрагивала не только высшие эшелоны церковной власти и касалась не только патриархий. Справедливо утверждение, что Церковь Божия равна сама себе, поскольку является *единственной* – никакой второй Церкви Христос не создавал. Однако местные церковные организации никогда не являлись равными между собой, если мы говорим об эмпирическом факте. С самого момента возникновения христианской цивилизации между ними установилось известное неравенство. Уже в те древние времена все имело значение - и то, что одни церковные общины были основаны апостолами, а другие - нет, и личный авторитет епископа, и политическое положение города или провинции в Римской империи. Таким образом, уже изначально (причем, далеко не всегда безболезненно и мирно) образовалась *иерархия* Церквей³⁴.

Излишне говорить, что баталии, бушевавшие между великими церковными кафедрами и сотрясавшие христианский мир, зачастую обуславливались претензиями некоторых из них выступать крайним судьей над остальными Церквями-сестрами, желанием стать единственным признанным хранителем веры и благочестия. И хотя сегодня, милостью Божьей, вселенские ереси более не пытаются сокрушить тело Церкви, далеко не все национальные христианские общества пребывают в братском настроении друг по отношению к другу.

О каком равном соподчинении можно говорить применительно к Элладской и Константинопольской, Сербской и Болгарской, Русской и Константинопольской, Константинопольской и Американской церквям, учитывая уровень *взаимной недоброжелательности*? Достаточно сказать, что, к примеру, Константинопольская, Александрийская, Антиохийская, Иерусалимская, Элладская, Кипрская, Албанская и Румынская церкви не признали автокефалии Американской церкви. Однако ее признали Русская, Польская, Чешская, Болгарская и Грузинская церкви. Как забыть, что 9 мая

³³ Хенгель Мартин. Недооцененный Петр. М., 2012. С.53.

³⁴ Афанасьев Николай, протопресвитер. Неудавшийся церковный округ//Афанасьев Николай, протопресвитер. Церковь Божия во Христе. С.398.

2011 г. Священный Синод Иерусалимского патриархата на своем заседании единогласно решил прервать Евхаристическое общение с Румынской православной церковью? Причиной стали не догматические разногласия или канонические новации, как обычно бывало раньше, а всего лишь строительство румынами храма на канонической территории Иерусалимской церкви без одобрения на то последней. И такие примеры, к сожалению, не являются редким исключением.

На этом фоне особенно убедительно звучат слова В.С. Соловьева (1853-1900), который писал: «Если думают, что центр единства не нужен, то пусть попытаются проявить *помимо него* живое единство Вселенской Церкви, пусть попробуют без него совершить какой-либо церковный акт, в котором было бы заинтересовано все христианство». Действительно, нет никаких сомнений в том, что для обеспечения единства и согласия всех членов Вселенской Церкви, для умиротворения национальной розни, нужна власть, стоящая *выше* всех партикулярных интересов, власть, собирающая всех христиан и обличающая все, что противно Царству Божьему на земле³⁵.

III. «Смешанные» Соборы и Соборы епископов

Очевидно, В.С. Соловьев был далеко не одинок, отстаивая мнение о необходимости найти зримый центр церковной власти, обладающий «вселенской» компетенцией. И именно эту задачу должен был решить, по мнению «соборян», церковный Собор, относительно организации которого, как указывалось выше, точки зрения кардинально разделились.

Только Поместный Собор, включающий в себя все слои церковного общества, утверждал, например, Л.А. Тихомиров (1852-1923), способен создать авторитетное высшее церковное управление, объединив епископат с рядовыми иереями и мирянами. Никакая иная форма не способна заменить или подменить собой Собор³⁶. Вслед ему и А.В. Карташев (1875-1960) полагал, что лишь в состоянии полной гармонии епископата с паствой подлинно выражается голос Церкви. А «в случае расхождения и в меру этих расхождений Собор становится недостаточным и несоборным, а потому должен быть восполняем голосом заинтересованных слоев церковного тела»³⁷.

Но при внешней привлекательности рисуемого «соборного» идеала здесь возникают вопросы, не находящие ответа. В частности, *кто* и *как* определит, насколько гармоничны отношения епископата с паствой и на основе каких критериев? Каким образом будет организовано это восполнение? И, наконец, откуда уверенность в том, что *именно этим*

³⁵Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. М., 1911. С.210, 222.

³⁶Тихомиров Л.А. Необходимость церковного Собора//Тихомиров Л.А. Церковный Собор, единоличная власть и рабочий вопрос. М., 2003. С.559.

³⁷Карташев А.В. Вселенские Соборы и соборность//Карташев А.В. Церковь. История. Россия. М., 1996. С.72, 73.

способом будут преодолены расхождения? Ведь речь в данном случае идет о сугубо практических вопросах организации органов церковной власти, общие фразы в подобных условиях неуместны.

Следует также отметить, что идея «смешанного» Собора, включающего в свой состав и мирян, и клириков без какого-либо участия государственной власти, позднее прошла-таки (и проходит сейчас) в России опытную апробацию, результаты которой едва ли могут нас обнадежить. Начнем с того, что в полном забвении древних церковных традиций эта практика основывается на сугубо *юридической идее* представительства, которую Церковь ранее никогда не знала, и от которой нас так отговаривают сами «соборяне»³⁸.

Так, п.2 главы II ныне действующего Устава Русской Православной Церкви определяет, что помимо архиереев все остальные участники Собора - суть *представители* мирян, монашествующих и клира. Поскольку в таком случае ни о какой последующей церковной рецепции речь уже не идет, трудно предположить, что работа этого высшего органа Русской церкви в вероучительных делах и канонических устроений может основываться на идее живой и неразрывной связи священноначалия и остальных членов Церкви. И не случайно, как известно, деятельность Поместного Собора была и остается едва ли заметной и в любом случае *эпизодической*.

Поскольку же как в государстве, так и в Церкви властный орган должен действовать *постоянно и единолично*, то, как следствие, на первый план неизбежно выходит епископат в форме Архиерейского Собора, который с формальной точки зрения занимает вторую строчку в иерархии церковных органов. В результате, пытаясь передать верховную власть в Церкви всей церковной полноте, сторонники «смешанного» Собора по факту добровольно признают высшую компетенцию Собора, состоящего только из архиереев.

Неестественность такого положения дел настолько очевидна, что при изучении Устава Русской Православной Церкви трудно понять, *какой же* из этих двух органов в действительности является высшим. Как выясняется - *ни один*, поскольку каждый из них обладает высшей компетенцией в Русской церкви, но по разным вопросам. Так, согласно п.1 главы II Устава, Поместному Собору принадлежит высшая власть в Русской Православной Церкви «в вопросах избрания Патриарха Московского и всея Руси и ухода его на покой, предоставления автокефалии, автономии или самоуправления частям Русской Православной Церкви».

А п.1 главы III Устава определено, что Архиерейскому Собору принадлежит «высшая власть в Русской Православной Церкви в вероучительных, канонических, богослужебных, пастырских, административных и иных вопросах, касающихся как внутренней, так и внешней жизни Церкви; в области поддержания братских отношений с другими Православными Церквами, определения характера отношений с

³⁸Афанасьев Николай, протопресвитер. Собор в русском православном богословии//Афанасьев Николай, протопресвитер. Церковь Божия во Христе. С.622.

инославными конфессиями и нехристианскими религиозными общинами, а также с государствами и светским обществом».

В довершении всего п.2 главы II установлено, что право созывать Поместный Собор принадлежит Архиерейскому Собору. Впрочем, иногда это может быть сделано патриархом Московским и Всея Руси. В любом случае созыв Поместного Собора определяется не какой-либо заранее оговоренной периодикой, а сугубо практическими обстоятельствами и субъективными соображениями патриарха и составляющих Архиерейский Собор архиереев. Или кто-нибудь может дать иное толкование термину «*по мере необходимости*», содержащемуся в Уставе?!

Кроме путаницы понятий и компетенций здесь трудно что-либо увидеть. Быть может, кто-то найдет в этой конструкции лелеемую демократическими теоретиками теорию «разделения властей»? Но и здесь их ждут неожиданности, поскольку в соответствии с п.6 главы III Устава Архиерейский Собор является также церковным судом высшей инстанции. Разумеется, ни о каких *трех* ветвях власти речь уже идти не может.

Получается, что деятельность Поместного Собора, как высшего органа власти Русской церкви, целиком и полностью зависит от нижестоящего по отношению к нему Архиерейского Собора. А тот, в свою очередь, зависит от патриарха, к компетенции которого относится его созыв, причем не реже 1 раза в четыре года (п.3 главы III Устава). Скажем прямо, такая редкая периодичность также не способствует нормальной регулярной работе этого высшего органа власти.

Сам собой напрашивается вывод, что за ширмой двух Соборов реальная власть сосредотачивается в руках патриарха. Но в действительности и его правовое положение не лишено двусмысленности. Ведь согласно Уставу Русской Православной Церкви, патриарх Московский и Всея Руси занимает всего лишь *третье* место в иерархии органов церковной власти, а потому, естественно, епископат возглавить не может в силу ограниченности своих властных полномочий. Едва ли это место патриарха заслуженно и обоснованно с точки зрения церковной практики и традиций.

Забвение тех исторических примеров, на которых становилась и развивалась Кафолическая Церковь, приводит к тому, что меняется (вернее, *подменяется*) содержание древних институтов, искажаются сами формы, через которые органы церковной власти традиционно осуществляли свою компетенцию. У католиков, по крайней мере, Римский папа официально занимает первенствующее место и тем самым придает латинской конструкции необходимую системность и законченность (как богословскую, так и каноническую). А у нас Собор епископов существует сам по себе, *не нуждаясь* в главенстве патриарха. И уже потому власть предстоятеля Русской церкви в предлагаемых конструкциях повисает в воздухе, вследствие чего он попадает в абсолютную зависимость от Архиерейского Собора.

Таким образом, *ни один* из заявленных в Уставе органов церковной власти не является самодостаточным и полноценным. Откуда же взяться этому видимому центру церковной власти?! Безусловно, традиции времен богоборчества, когда в глазах всего православного общества таковым являлся Московский патриарх, не умерли и по сей день. Вероятно, именно этим и объясняется то обстоятельство, что *фактически* патриарх обладает большими реальными возможностями, чем это предписано Уставом Русской Православной Церкви. И слава Богу, поскольку в противном случае нас ждала бы анархия взаимоконтролирующих и взаимозависимых органов церковного управления. Но не лишним будет также заметить, что отсутствие строго и четко распределенной компетенции в сфере управления приводит к обычному для нас правовому нигилизму, но уже в церковной среде. И если с таким положением дел можно было мириться в годы гонений, в переходные периоды, когда Русская церковь вставала с колен на ноги, то в настоящее время, когда Россия и церковное общество пытается вернуться к древним, освященным временем традициям, ищет свой общественно-политический идеал, это едва ли должно приветствоваться. Тем более, признавать нормой жизни и возводить на уровень церковного «догмата».

Гораздо более древнюю историю имеет доктрина о том, что Соборы легитимны лишь при условии формирования их исключительно из лиц архиерейского звания. Но при ближайшем рассмотрении и данная теория не может нас удовлетворить. Разумеется, бессмысленно отрицать тот очевидный факт, что в составе церковных Соборов часто численно довели архиереи. И что Соборы издавна служили общепризнанным способом принятия решений по многим вопросам, включая судебные процедуры над согрешившими членами Церкви, а также формулировку догматических и канонических определений. Но сказанное вовсе не предполагает, что *кроме* епископов в состав Собора не входили иные лица, не только равные архиереям, но и *превосходящие* их по компетенции в церковном управлении. И уж тем более нет никаких оснований считать Соборы епископов *непогрешимыми*. Однако, как ни странно, даже серьезные богословы поддаются желанию догматизировать эту идею. И, как следствие, переходят к тому же пониманию «соборности», которое сами же ранее справедливо критиковали.

В этом отношении почти хрестоматийными считаются взгляды митрополита Макария (Булгакова). Обоснование всевластия епископских Соборов он начинал с утверждения, что для устройства Церкви характерно разделение ее на две части: паству (мирян) и иерархию (священство), учрежденную непосредственно Самим Христом. Члены иерархии подразделяются в зависимости степени посвящения на епископат, пресвитерство и диаконство, которым Господь и предоставил абсолютное право учительства, совершения таинств и управления верующими. Преимущество сана епископа обусловлено тем, что каждый архиерей является преемником святых апостолов. А потому епископ в своей епархии

законно считается местоблюстителем Христовым, главным учителем, духовным правителем, начальником над всей подведомственной ему иерархией и паствой³⁹.

Если каждая община вверена своему епископу, продолжал митрополит Макарий, то, следовательно, Церковь Вселенская, включающая в себя все множество национальных Церквей, поручена всему епископату в целом, как *особому сословию*, корпорации. Как преемники апостолов, все епископы равны между собой, имеют одинаковую честь, достоинство и власть вне зависимости от места своего нахождения. А посему независимы ни от кого, кроме всей корпорации архиереев в целом. Только Собор епископов легитимен вершить суд над любым из них - никто другой. Лишь епископат вправе заседать на Соборах, остальным участникам предоставлено право совещательного голоса либо право быть помощниками или представителями архиереев. Наконец, Вселенский Собор, собирающий архиереев всех Поместных Церквей, является *высшим органом Церкви*, решения которого обязательны для всех времен и народов⁴⁰.

Эта конструкция приобрела настолько устойчивые в нашей отечественной науке черты, что едва ли не возведена на уровень официальной церковной теории. Ее категорично отстаивал И.С. Бердников (1839-1915), также утверждавший, что высшая правительственная власть во Вселенской Церкви принадлежит епископату в его целом составе, а управление Поместными Церквами - Собору епископов каждой с митрополитом или патриархом во главе⁴¹. И С.В. Троицкий (1878-1972) писал вслед за ним, что апостолы передали свою власть над Церковью Вселенскому епископату, органом которого является Вселенский Собор⁴². А епископ Никодим (Милаш) – (1845-1915) даже полагал, будто учение о всевластии Соборов епископов составляет основу всего права Православной Церкви и находит свое подтверждение в Священном Писании, канонических постановлениях и в церковной практике предыдущих веков⁴³.

Правда, с последними заверениями нам еще предстоит разобраться более детально. Для начала достаточно напомнить, например, что принципиально неверно говорить только о *трех* четко выраженных степенях посвящения. Ведь, например, должность субдиакона (иподиакона) некогда считалась отдельной степенью священства, над которой совершалась своя хиротония.

Другой тезис также не может не вызвать недоумения. «В истории церковного права, - продолжал далее епископ Никодим (Милаш), - мы не

³⁹Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. Православно-догматическое богословие. Т.2. С.210, 211, 214, 215, 224.

⁴⁰Там же. Т.2. С.230, 231.

⁴¹Бердников И.С. Краткий курс церковного права Православной Церкви. В 2 т. Т.2. Казань, 1913. С.28, 29.

⁴²Троицкий С.В. О церковной автокефалии//Троицкий С.В. Единство Церкви. М., 2016. С.379.

⁴³Никодим (Милаш), епископ Далматинский. Православное церковное право. С.237.

знаем *ни одного случая*, чтобы отречение епископа от кафедры было предоставлено какой-либо власти, кроме соборной; да такого случая не могло и быть, потому что ни одна власть, кроме соборной, не могла бы принять подобного отречения. Соборная власть, или, говоря точнее, та власть, которая поставила епископа, митрополита или патриарха, и может только одна судить епископа, митрополита или патриарха - всякая же другая власть не компетентна в этом»⁴⁴.

В этом утверждении правдой является лишь то, что процесс хиротонии епископа, митрополита и патриарха действительно совершался другими архиереями. Но этот окончательный акт, венчающийся избрание лица установленной *формой* посвящения, никак не касается утверждения его кандидатуры - претендента обычно определял по своему выбору сам Византийский император, а никакой не Собор епископов. Также действовали и Франкские короли, и Германские императоры, и Московские цари. Спускаясь по исторической лестнице еще ниже вглубь веков, мы обнаружим эту же практику в Библейские времена, когда именно Израильские цари определяли кандидатуру еврейского первосвященника - византийцы в этом отношении не выдумали ничего нового, лишь четко соблюдали древнейшую традицию. И если такие случаи неизвестны нашему ученому, то это вовсе не означает, что историю христианской цивилизации следует переписать заново.

С осуждением виновного архиерея дело обстоит еще проще: цари не просто назначали своим решением суд над таковым, а епископы лишь выносили формальный приговор, но нередко *сами непосредственно* судили архиереев, если на то были причины. А во времена, когда политическим преступлением считался и проступок против царя, и возмущение веры, трудно было найти чисто «религиозные» обвинения против того или иного архиерея, чтобы избежать политического процесса под председательством василевса.

Да и в целом здесь возникает больше вопросов, чем можно найти ответов на ранее озвученные проблемы. Чтобы считать, как И.С. Бердников, будто власть в Поместной Церкви принадлежит Собору епископов вместе с патриархом, необходимо наделить последнего полномочиями аналогичными тем, какие имеет Римский понтифик. В противном случае, как равный среди равных, он попросту не в состоянии управлять братьями-епископами. Однако в канонах Церкви мы ничего подобного не увидим. Конечно же, патриархи (особенно «Вселенские» патриархи) имеют особые административные полномочия, заметно возвышающими их над остальным епископатом. Но, все же, не настолько широкие и универсальные, чтобы уподобляться Римскому понтифику.

Впрочем, эта проблема (даже если она будет разрешена и патриарх станет на латинский манер во главе Церкви вместо Собора или *над* Собором)

⁴⁴Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. В 2 т. Т.1. М., 2001. С.322.

касается только *одной* Поместной Церкви. А как быть с остальными православными Поместными Церквами и вообще всей Восточной церковью?! Кто возглавит ее? Пентархия, совет пяти патриархов? Но в настоящий момент глав Поместных Церквей, обладающих патриаршим саном, гораздо больше древнего «священного» числа Вселенских архиереев. Да и «Совет патриархов» представляет собой явление, не имеющее аналогов в двухтысячелетней истории Кафолической Церкви. Об этом можно рассуждать только *теоретически*, как это делал, например, преподобный Феодор Студит (память 11 ноября), что никогда не приветствовалось Церковью, всегда отдававшей приоритет или конкретным писаным канонам или правовому обычаю.

Кроме того, и в этом случае неизбежно встает вопрос о председательствующем архиерее, которому бы принадлежала большая полнота власти, чем всем остальным патриархам. Существуют ли канонические предпосылки для того, чтобы признать наличие таких высших прерогатив у Константинопольского патриарха, например? Едва ли. На сей счет известен единственный канон, отлитый в форму 1 правила Собора в Храме Святой Софии (879-880 гг.), да и тот устанавливает лишь *равенство* компетенции Римского понтифика и Константинопольского патриарха, не допуская ни при каких обстоятельствах, чтобы кто-либо, осужденный одним из этих двух великих архиереев Вселенской Церкви, искал апелляции у другого. Не говоря, разумеется, вообще о ком-либо ином епископе. Это правило, однако, не решает озвученной проблемы, поскольку принималось для примирения двух кафедр, пребывавших дотоле в расколе, и преследовало своей задачей уравнивать полномочия их предстоятелей. Впрочем, остальные патриархи не могут похвастаться даже этим.

Следует признать, что в отличие от некоторых наших отечественных канонистов католики по-своему более последовательны и логичны. Согласно сборнику канонов Римской церкви, коллегия епископов (т.е. весь вселенский епископат в целом) обладает верховной властью в Кафолической Церкви - в этом наши канонисты единомысленны с латинянами. Но для католиков это возможно лишь в соединении с папой («коллегия епископов не существует без ее главы»), который в тоже время обладает верховной властью в Церкви и *помимо* коллегии епископов. Иными словами, не нуждается в делегировании каких-либо прав в свою пользу, поскольку его власть и так носит универсальный характер⁴⁵.

Любой Собор епископов, включая Вселенский, легитимен у латинян лишь при условии утверждения его актов Римским папой, который является безальтернативным и абсолютным источником власти в Церкви. В сборнике канонических правил Римо-католической церкви так и провозглашено: «Хотя Вселенский Собор по природе обладает верховной властью по отношению ко всей Церкви, он, тем не менее, представляет собой орган, руководимый

⁴⁵Вишиневский А.А. Каноническое право. Древняя Церковь и Западная традиция. М., 2006. С.200.

Римским понтификом, причем апелляция к Собору, обжалующая решение папы, невозможна. Декреты Вселенского Собора вступают в силу только в том случае, если они были одобрены Римским понтификом вместе с отцами, принимавшими участие в работе Собора, а в дальнейшем были утверждены самим папой и обнародованы по его распоряжению»⁴⁶.

Более того, у латинян церковная власть может реализовываться и вне-соборно, что становится возможным как раз по причине того, что наряду с Собором епископов латиняне признают обязательное наличие *единоличного* и *единовластного* органа церковной власти – Римского понтифика.

Такой логической законченностью теории указанных выше правоведов не обладают. Ранее, во времена Византийской империи, споря с католиками, православные греки доказывали, что Соборы созывались императорами, латиняне приписывают эти же полномочия папе. В любом случае речь шла о том, что решение о созыве Вселенского Собора принимает какой-то *иной* орган церковной власти; он же обеспечивает легитимность его решений. Спор был лишь относительно того, *что это* за орган - император или понтифик.

Но в теориях наших «соборян» никакой единоличный орган власти рядом с Вселенским Собором принципиально не допускается. Однако и полагать, будто Вселенский Собор (тем более, Собор, состоящий из одних только епископов) самодостаточен и сам по себе обладает всей полнотой власти, решительно нет никакой возможности, поскольку это противоречит общеизвестным фактам. Любые компромиссные попытки обосновать иную, промежуточную конструкцию (например, будто бы Византийские императоры только выполняли указание епископата о созыве Собора, а их подпись под актами «всего лишь» придавала им силу государственных законов, но не церковных актов⁴⁷) рушатся под тяжестью исторических фактов и откровенно нелепы.

Кроме того, канонисты давно уже пришли к выводу, что Вселенский Собор – орган *чрезвычайный* и *экстраординарный*, собираемый всегда исключительно для разрешения важнейших общецерковных дел. Иными словами, орган, который не создан по своей природе для систематической работы. Нельзя также не заметить, что, по верному замечанию А.С. Павлова (1832-1898), название «Вселенский» не выражает мнения о присутствии на Соборах *всех* архиереев или даже большинства из них, что автоматически ниспровергает тезисы митрополита Макария и его сторонников⁴⁸.

Помимо всего прочего так и напрашивается вопрос: а кто *сегодня* правомочен созвать Вселенский Собор? Пусть даже (как нас пытаются убедить) Византийские императоры делали это по просьбе или пожеланиям архиереев, но это было *их* решение, их юридический акт, который и полагался в основу деятельности очередного вселенского собрания. А

⁴⁶Каноническое право о народе Божьем и браке. М., 2000. С.56.

⁴⁷Цытин Владислав, протоиерей. Курс церковного права. С.264.

⁴⁸Павлов А.С. Курс церковного права. СПб., 2002. С.204, 205.

сейчас? На этот вопрос мы не найдем удовлетворительного ответа. Тезис, будто прежняя практика, основанная на созыве Вселенских Соборов императорами, «не дает разумных оснований отрицать возможность созыва Собора по почину иных, собственно церковных инстанций; такое отрицание было бы недопустимо смелым вторжением в сферу действий Святого Духа»⁴⁹, для *правоведа* звучит шаманским заклинанием. Во-первых, никаких канонических оснований для таких смелых «богословских» заверений не существует. А, во-вторых, каноническая практика, которая всегда играла в истории Церкви высокую роль *обычного права*, подобных примеров просто не знает.

Разумеется, при данных характеристиках Вселенский Собор никак не может претендовать на главенство в иерархии органов церковной власти. Да и можно ли считать Вселенский Собор непогрешимым? Этот момент чрезвычайно важен, поскольку в предлагаемой нам доктрине данное качество презюмируется в полном виде, точно также как латиняне признают непогрешимость вероучительных формул Римского папы. В этом отношении для нас чрезвычайно важно одно суждение Ю.Ф. Самарина. Как и всякий крупный (но редкий) ученый, Ю.Ф. Самарин был хладнокровно самокритичен и под конец жизни существенно скорректировал собственное прежнее мнение на этот счет, найдя его небезошибочным.

Весьма показательным одно его частное письмо, в котором он писал следующее: «Предполагают вообще, что между Латинской церковью и нашей разногласие состоит в том, что одна принимает за орган божественного вдохновения особу преемника апостола св. Петра, тогда как другая приписывает ту же силу совокупности епископов, соединенных во Вселенский Собор. Таким образом, с обеих сторон было признание внешнего знака в принципе и разногласие лишь относительно факта. Признаюсь, что я сам долгое время держался этого учения, но по зрелом размышлении оставил его. Что меня сначала поразило, это то, что на этой почве *мы всегда были побиваемы папистами*. Если только допустить этот принцип - они одни последовательны, предлагая в качестве знака определенную личность, видимый характер которой бесспорен. Приглядываясь ближе, я заметил, что никогда Церковь не усвояла заранее никакому Собору характера вселенскости. Никогда она не говорила: такое-то учение истинно, потому что его провозгласил такой-то Вселенский Собор; напротив, только признавши учение истинным, она усвояла формулировавшему его собранию титул вселенского»⁵⁰.

Развивая его мысль, В.С. Соловьев совершенно справедливо утверждал, что Церковь *никогда* не считала саму по себе соборную форму непременным ручательством истины. И никогда не признавала Собор епископов за единственно законный и совершенный образ церковного

⁴⁹Цыпин Владислав, *протоиерей*. Курс церковного права. С.264.

⁵⁰Соловьев В.С. Из вопросов культуры. Ю.Ф. Самарин в письме к баронессе Э.Ф. Раден// Соловьев В.С. Собрание сочинений. Т.5. СПб., б/г. С.444, 445.

правления. Достаточно напомнить, говорил он, что «рядом с истинными православными Соборами были и ложные, еретические. Ясно, что соборность не ручается за истинность, а, следовательно, не может быть предметом веры»⁵¹. Как видим, ни в истории Церкви, ни в канонах мы не находим обещанных подтверждений тех идей, которые высказывались епископом Никодимом (Милашем), Бердниковым или митрополитом Макарием (Булгаковым).

Наконец, третий аспект окончательно ниспровергает предлагаемую теорию высшей власти епископских Соборов, которая, повторимся, зиждется на аксиоматичном утверждении, будто все епископы *равны* между собой. Но в действительности никакого равенства между архиереями нет, напротив, и здесь, как в случае с церковными общинами, мы видим четко сложившуюся уже с апостольских времен церковную иерархию. Достаточно привести тот простой факт, что институт митрополитов и патриархов стоит выше над всеми подчиненными им епископами. И это положение дел закреплено в древних канонах⁵².

Так, 34 Апостольское правило категорично требует, чтобы «епископам всякого народа подобает знати первого из них, и признавати его яко главу, и ничего превышающего их власть не творити без его рассуждения». При этом епископ-митрополит, обладавший в своей провинции верховной церковной властью, одновременно с этим имел собственную епархию, где действовал, как рядовой архиерей. Иными словами, имел одновременно и ординарные епископские полномочия, и сверхординарные, митрополичьи⁵³. Разумеется, ни о каком равенстве с подчиненными ему епископами провинции и речи быть не могло.

Чрезвычайно интересно, что, по мнению авторитетных канонистов, 4 и 6 каноны I Вселенского Собора (325 г.), требующие непременно утверждения выбора епископа митрополитом области, не содержат сугубой новации для своего времени. Скорее всего, каноны лишь *утвердили* ту практику, которая и ранее бытовала на Востоке⁵⁴.

9 канон Антиохийского собора (341 г.), устанавливающий, что «в каждой области должно ведати епископа, в митрополии начальствующего, и имеющего попечение о всей области», без которого никто не должен что-либо творить, также ссылается на древность этого правила: «По древле принятому от отец наших правилу». С учетом того, что в древние времена митрополии являлись фактически самостоятельными церковными

⁵¹ Соловьев В.С. Славянский вопрос. С.63.

⁵² Суворов Н.С. Курс церковного права. В 2 т. Т.2. Ярославль, 1890. С.23.

⁵³ Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. Т.1. С.100.

⁵⁴ Люблье Петр, архиепископ. Правила первых четырех Вселенских Соборов. М., 2005. С.84-86.

организациями, речь, как легко понять, идет ни много ни мало, как о предстоятеле Поместной Церкви⁵⁵.

Есть и другие каноны, безусловно основанные на идее *различия* властных полномочий у архиереев в зависимости от их публично-церковного статуса. В частности, 50 канон Лаодикийского собора (364 г.) требует, чтобы епископ не искал иного суда над собой, чем суда своего митрополита. А 119 канон Карфагенского собора (419 г.) предписывает архиерею явиться на суд по требованию митрополита. Эти же нормы были впоследствии подтверждены законами Византийских императоров и правилами Двукратного Собора (869 г.). Так, 14 правило Двукратного Собора гласит: «Каждый должен ведати свою меру: и ниже пресвитер да пренебрегает своего епископа, ниже епископ своего митрополита». А 15 канон этого же Собора устанавливает, что если кто-либо из пресвитеров, епископов и митрополитов отступает от общения со своим патриархом и перестает помянуть его на Литургии, то подлежит низвержению из сана.

Несоответствие гипостазируемой идеи равенства архиереев каноническому праву Кафолической Церкви прекрасно подтверждает, в частности, и 14 правило Неокесарийского собора (промежуток между 314 - 325 гг.), которое определяет, что *хорепископ* (о нем речь пойдет и дальше), хотя и обладает архиерейским саном, но тем не менее всего лишь *сослужитель епископа* того полиса, в границах которого находится его собственная община.

Таким образом, подытожим, канонические институты митрополитов и патриархов, с одной стороны, хорепископа с другой, служат живым и наглядным опровержением теории равенства полномочий архиереев. Ведь если все епископы равны по должности, то каким образом возникла эта иерархия?! Характерно также, что каноническое право, описывающее процедуру обжалования решения митрополита, устанавливает в качестве апелляционной инстанции либо местного экзарха, или Константинопольского патриарха (9 и 17 правила Халкидонского Собора). Но *ни один канон* не предусматривает в этом качестве Собор епископов⁵⁶.

И если абстрагироваться от нюансов, то, пожалуй, наиболее адекватно идею равенства епископов изложил И.М. Скворцов (1795-1863): «Каждый епископ в отношениях с другими епископами должен уважать их права и власть, как своих собратий. Посему по управлению вообще, власть епископа ограничивается одной его областью и не должна препятствовать действию власти других епископов (9 канон Антиохийского собора, 64 и 67 каноны Карфагенского собора). Правила весьма строго запрещают ему восхищать кафедры чужие (59 правило Карфагенского собора), не позволяют и чужого клирика удерживать у себя (66 канон Карфагенского собора). Не должен

⁵⁵Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. В 2 т. Т.2. М., 2001. С.69,70.

⁵⁶Суворов Н.С. Церковное право как юридическая наука//Юридический вестник. Т. XXVIII. М., 1888. С.538.

епископ в чужой епархии рукополагать кого-либо без согласия местного епископа, а также в своей епархии чужого клирика (13 правило Анкирского собора 314 г.)» и т.д.⁵⁷ Здесь как раз идея равенства понятна и адекватна в отличие от выше рассмотренной доктрины.

Ввиду явного несоответствия теории о полномочиях епископских Соборов историческому опыту Церкви, А.С. Павлов значительно смягчал тезисы митрополита Макария (Булгакова). По его мнению, вся полнота церковной власти в любом случае принадлежит только епископу, но равенство архиереев в управлении Вселенской Церковью (очень важный нюанс!) проявляется *лишь* на Вселенских Соборах, этих чрезвычайных представительствах всей церковной иерархии⁵⁸.

Но из всего этого все равно выходит, что никакого равенства архиереев в действительности не существует, поскольку, как известно, в истории Православной Церкви насчитывается всего семь Вселенских Соборов, а потому, как минимум, 1200 лет из 2 тысяч лет своего существования, Церковь Христова не знала равенства своих архиереев. Ведь последний Вселенский Собор состоялся в 787 г. Не знала она его, выходит, и до 325 г., когда был созван I Вселенский Собор в Никее.

IV. Источники и виды церковной власти

Указанные выше принципы, при помощи которых пытаются положить «соборность» в основу церковно-административного устройства, при всей их значимости не являются все же главенствующими. А сердцевиной предлагаемых нам теорий явилось аксиоматичное утверждение, будто принадлежность к священству (*hierarchia ordinis*) служит необходимым и обязательным основанием для вхождения в иерархию церковно-административных органов (*hierarchia jurisdictionis*). Выражаясь проще, никто не может обладать церковно-административными полномочиями и входить в структуру органов церковной власти, не будучи облаченным священническим саном⁵⁹.

Однако на самом деле данное правило знает множество исключений, которые, как ни странно, официально допускаются в Римской церкви, но категорично отрицаются нашими сторонниками «соборных» теорий. Дело заключается в том, что в отличие от католиков, четко различающих два вида власти - власть священнодействия (*potestas ordinis et magisterii*) и власть административную (*potestas jurisdictionis*), наши канонисты не склонны допускать это разделение⁶⁰. Последствия, как мы вскоре увидим, не заставили себя ждать.

⁵⁷Скворцов И.М. Записки по церковному законоведению. Киев, 1861. С.40, 41.

⁵⁸Павлов А.С. Курс церковного права. С.169, 170.

⁵⁹Суворов Н.С. Курс церковного права. Т.2. С.7,8,

⁶⁰Суворов Н.С. Церковное право как юридическая наука. С.544.

Безусловно, епископ - центральная фигура в Церкви. Как писал еще в послании к Смирнянам св. Игнатий Богоносец (день памяти 2 января), «где будет епископ, там должен быть и народ, так же, как где Иисус Христос, там и Кафолическая Церковь». Его главным делом является предстояние на Божественной Евхаристии. И когда епископ управляет, то он распространяет на все области своей епархии благодать и благословение Божественной Литургии. Все это бесспорно. Но из этого следует, что архиерей по природе своего сана в первую очередь не церковный администратор, а *служитель Евхаристии*, т.е. священник, что далеко не одно и то же⁶¹.

При всем желании полного совпадения двух иерархических порядков и двух видов властей никак не обнаружить. Епископ, высший сан в иерархии священства, далеко не всегда способен принять на себя полномочия одного из органов церковной власти, не говоря уже о высших прерогативах. И напротив, лица, относящиеся к низшим ступеням посвящения, нередко занимают высшие административные должности. Более того, не спрашивая мнения наших теоретиков, церковные полномочия часто осуществляют лица, вообще не посвященные в сан. Например, викарные епископы не имеют самостоятельной юрисдикции, зато многие пресвитеры осуществляют административные полномочия, которые смело можно сравнить с епископскими. В современной Русской Православной Церкви руководителями Синодальных отделов нередко являются пресвитеры или вообще миряне, а не архиереи. Кроме того, некоторые лица, принадлежащие к духовной иерархии, вообще не имеют *никакой* административной власти, в частности, диаконы. Зато женщины, не способные к посвящению, часто занимают видное положение в иерархии, например, игуменьи женских монастырей⁶².

Вообще, как выясняется при ближайшем рассмотрении, не священнический сан лица влияет на его управленческую компетенцию, а наоборот, административное положение нередко *предопределяет* возможность совершения Таинств и обрядов. И, конечно же, следует согласиться с тем мнением, что пресвитерское служение возможно именно потому, что ординарный иерей частично исполняет то служение, какое совершал сам архиерей⁶³.

Викарные епископы не являются единственным исключением. Как известно, хореепископ («сельский епископ»), пока этот институт существовал, был не вправе, согласно канонам, совершать хиротонию — одну из главнейших прерогатив епископского сана. Так, 13 канон Анкирского собора напрямую устанавливает, что «не подобает хореепископам поставлять пресвитеров или диаконов». Еще более категоричен и конкретен

⁶¹Зизиулас Иоанн, митрополит Пергамский. Церковь и Евхаристия. Богородице-Сергиева пустынь, 2009. С.93-95.

⁶²Суворов Н.С. Учебник церковного права. С.210.

⁶³Афанасьев Николай, протопресвитер. О церковном управлении и учительстве//Афанасьев Николай, протопресвитер. Церковь Божия во Христе. С.479

Антиохийский собор, 10 правило которого гласит буквально следующее: «Святой Собор за благо рассуждал, чтобы состоящие в малых городах или селах предстоятели, или так именуемые хорепископы, знали свою меру, *хотя бы и по чину епископства приняли рукоположение*: чтобы они управляли только подчиненными им церквами, и ограничивали ими свое попечение и распоряжения: чтобы поставляли чтецов, иподиаконов и заклинателей и довольствовались производством токмо в сии чины, а поставляти пресвитера или диакона не дерзали без воли сущаго во граде епископа, которому подчинен хорепископ и его округ». Наконец, 14 канон VII Вселенского Собора (787 г.) ограничил компетенцию хорепископа только правом поставлять чтецов, но и здесь исключительно с позволения правящего архиерея.

В эпоху, когда верховная власть и все государство в целом не отделяли себя от Церкви, смешение компетенций, не предусмотренное никакими теориями, являлось обычной и эффективной практикой. Например, до 1917 г. все придворное духовенство управлялось духовником Всероссийского императора, определявшимся и назначавшимся на данную должность самим государем. В ведомстве этого духовника состояли все священнослужители придворных храмов и прочих дворцовых церквей. Он по должности входил в состав Священного Синода, где могли находиться лишь митрополиты, архиепископы и епископы. А также... обер-священник армии и флота, не имевший архиерейского сана. Небезынтересно заметить, что обер-священник армии и флота обладал уникальными прерогативами: ему принадлежало главное начальство *по всем* юридическим делам касательно находившегося в его ведомстве духовенства⁶⁴. Нет никаких сомнений, что административные права обоих пресвитеров далеко выходили за пределы компетенции ординарных архиереев, не говоря уже о викарных епископах.

Примеров того, что оба вида церковной власти существуют в известной степени *отдельно* друг от друга, можно во множестве найти и у нас, и у латинян. Так, лица, занимающие одинаковую степень посвящения, зачастую имеют различный объем церковно-правительственной власти. Напротив, лица, осуществляющие епископскую юрисдикцию, могут не иметь епископского сана (капитулярный викарий у католиков). Особый интерес вызывает институт *хартофилаксов* Константинопольской церкви, игравших чрезвычайно важную роль. Они вели церковный архив, осуществляли надзор за состоянием дел в Церкви, становясь «устаами и руками» патриарха, а на заседаниях патриаршего Синода располагались выше митрополитов и епископов. В тоже время, занимая очень высокое пятое место в церковной таблице о рангах, хартофилакс традиционно являлся всего лишь *диаконом*.

Помимо хартофилаксов Константинопольских патриархов не менее любопытен статус *архикапелланов* Франкских королей. Архикапеллан не

⁶⁴Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. Собрание материалов для науки канонического права Русской Православной Церкви, изложенное в систематическом виде. Белгород-Москва-Сольба, 2012. С.49, 105, 106.

просто был священником королевской капеллы. Он являлся *судьей* во всех спорах, возникающих среди духовенства, решал вопросы, касающиеся религии, церковной дисциплины, интересов и обязанностей епископов, каноников, монахов. Все без исключения епископы Франкского королевства обращались к нему по делам своей епархии, и он выносил по их ходатайствам свои решения. Часто в литературе архикапеллана называли министром по духовным делам. Однако архикапеллан крайне редко избирался из среды епископов. Обычно им становился аббат известной обители⁶⁵. Иными словами, высший пост церковного управления королевства франков занимал настоятель монастыря – сан, не самый высокий, мягко говоря, в церковной иерархии.

В результате, хочет это кто-то признать, или нет, но теория о тождестве власти священнодействия и власти административной, вылившаяся в учение о всевластии епископских Соборов, не находит оснований ни в канонических установлениях Кафолической Церкви, ни в богословии. Кроме того, говоря о Богоучрежденных институтах церковной власти (епископате, пресвитерстве и диаконовстве), наши теоретики забывают о той власти, которая *в действительности* управляла Церковью в течение многих столетий - власти императорской и королевской. Было бы нелепо утверждать, будто диаконский сан установлен Богом и имеет для Церкви принципиальное значение, а цари, созывавшие Вселенские Соборы, поставлявшие патриархов и епископов, утверждавшие догматы веры, определявшие административное устройство Церкви и перемещавшие архиереев с кафедры на кафедру, являли собой власть, *постороннюю* для нее. Можно, конечно, как нередко делают в литературе, признавать эту власть узурпаторской по отношению к священноначалию. Но в этом случае следует автоматически сделать вывод, будто Кафолическая Церковь все время, начиная со *святого равноапостольного Константина Великого* (306-337) и до 1917 г. (в России, по крайней мере) не только находилась под давлением чуждой посторонней силы, но и управлялась ею⁶⁶.

Как в этом случае признавать истинными догматы и каноны, рожденные в *тысячелетия* «Вавилонского пленения»? На какой временной период из истории Церкви мы будем ориентироваться, как на единственно допустимый с точки зрения наших теоретиков? И был ли он вообще? Очевидно, такие категоричные откровения должны привести к существенной ревизии церковной истории и переоценке подвигов государей, чьими трудами Церковь распространила свое влияние на многие народы и государства. Ведь с озвученных выше позиций они - *узурпаторы* церковной власти. Сказанное относится и к Византийским императорам – творцам Вселенских Соборов. Одна незадача – *почти все они* прославлены Церковью как святые подвижники веры.

⁶⁵Куланж Фюстель де. История общественного строя древней Франции. Перерождение королевской власти в Каролингскую эпоху. Петроград, 1916. С.402, 407.

⁶⁶Суворов Н.С. Курс церковного права. В 2 т. Т.1. Ярославль, 1889. С. 207, 208.

Сохраняя объективность, Римская церковь не отрицает, что коронованные особы пусть даже в силу конкордата могут получать отдельные административно-церковные полномочия. На Западе даже в эпоху господства папства признавалась конкуренция на властном церковно-административном поприще двух властей⁶⁷. У нас же, основываясь на фантоме соборности и игнорировании различий двух видов церковной власти, напрочь отрицается какое-либо легитимное участие (или возможность участия) христианской политической власти в церковном управлении. Как будто все историческое прошлое Церкви не свидетельствует об обратном.

Так, один видный канонист категорически отказывал как в признании за Римом свойства центра церковной власти - этим качеством, по его мнению, обладает лишь Вселенский епископат, так и в каком-либо участии государственной власти в делах церковного управления. Однако доводы, приведенные им, выглядят совсем не убедительно. Относительно притязаний Римского епископа приводится тот аргумент, что в перечне Поместных Церквей, содержащихся в Апостольских постановлениях, Рим находится всего лишь на 5-м месте. А относительно императорского участия в административно-территориальном устройстве Кафолической Церкви приводится тот пример, что Первая Юстиниана, учрежденная св. Юстинианом Великим (526-565) в 535 г. в качестве автокефальной митрополии, сохранила свой статус лишь до 545 г., когда после протеста Римского папы была передана под его омофор⁶⁸.

Однако 46 глава 7 книги Апостольских постановлений, на которую в данном случае ссылаются, говорит не о первенстве той или иной Поместной Церкви (таковых в ту пору просто еще не существовало) и их иерархии, а всего лишь *перечисляет* епископов, рукоположенных Апостолами: «О епископах же, рукоположенных нами при жизни нашей, сообщаем вам, что они следующие: Иерусалимский - Иаков, брат Господень, после смерти его второй - Симеон, сын Клеопы...» и т.д.⁶⁹.

Что же касается Первой Юстинианы, то в круг церковной власти ее митрополита вошли провинции: Вторая Македония, Дардания, Превалитана, Средиземная Дакия и Прибрежная Дакия, Первая Мезия и Вторая Паннония. Поскольку вследствие этого юрисдикция Фессалоникийского митрополита резко ограничивалась, Рим, окормлявший Балканы, стал возражать против новеллы императора. И лишь в 538 г. папа *Вигилий* (537-555) своим актом узаконил с церковной точки зрения то, что император уже давно определил с позиций публичного права⁷⁰. В 545 г. император, найдя компромиссное решение, упразднил автокефалию созданной им митрополии, передав руководство ее митрополитом понтифику.

⁶⁷Суворов Н.С. Церковное право как юридическая наука. С. 539.

⁶⁸Троицкий С.В. О церковной автокефалии. С.372, 383.

⁶⁹Апостольские постановления. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2008. С.189.

⁷⁰Кулаковский Ю.А. История Византии. В 3 т. Т. 2. СПб., 2003. С. 50.

А куда, спрашивается, деть императоров *Юстина II* (565-574), *Льва III Исавра* (717-741) и *Василия I Македонянина* (867-886), самостоятельно устанавливавших границы церковных епархий и определявших их подчиненность тому или иному «Вселенскому» архиерею? Ведь даже Римские епископы, нисколько не сомневающиеся относительно своих прерогатив, так и не решились пойти против воли царственных особ, хотя и систематически пытались воззвать к его доброй воле и вернуть им переданные Константинопольскому патриарху громадные церковные территории.

Завершая разбор теории о всевластии епископских Соборов, нельзя обойти вниманием еще одно доказательство, обычно приводимое ее сторонниками. Вторым столпом этой конструкции, нелепой в своей мифологичности, является утверждение, что-де священнические полномочия во всем их объеме вытекают не из *jus humanum* («право человеческое»), а из *jus divinum* («право божественное»). Иными словами, нас пытаются убедить, что прерогативы священства рождены не мятущимся человеческим умом, а установлены Богом в текстах Священного Писания. Однако уже давно было подмечено, что мало существует столь спорных вопросов, как *jus divinum*. В частности, фраза о том, что Божественное Откровение содержит в себе догматы веры и нравственные заповеди, касающиеся устройства Церкви, и имеющие одновременно с этим *правовой*, т.е. нормативный характер, совокупно образующие *jus divinum*⁷¹, не убеждает, если мы учтем следующие обстоятельства.

Действительно, в Священном Писании присутствуют изречения, заповеди и установления, непосредственно касающиеся Церкви и священноначалия и сформулированные Самим Христом и Его апостолами. Но перед тем как делать сколь-нибудь серьезные выводы, надлежит выяснить два вопроса: 1) *все ли* эти установления имеют характер неизменного божественного права? и 2) каков характер отношений Церкви с *jus divinum*? Ведь ясно, что далеко не все правила, содержащиеся в Священном Писании, носят абсолютный характер. Например, нормы о том, что епископ не может быть женат дважды (1Тим.3:2), правила о публичной исповеди, а также предписания, устанавливающие порядок проведения церковных собраний, и многие другие. Совершенно очевидно, что эти нормы носили *временный* характер и не были рассчитаны на бесконечное употребление. Отсюда несложно сделать тот вывод, что *не все* правила и установления, которые содержатся в Священном Писании, имеют значение и авторитет божественного права⁷².

Кроме того, из оставшегося числа почти все остальные правила имеют характер главным образом *нравственного наставления*. И хотя право и нравственность органично связаны (это особенно характерно для норм, содержащихся в Священном Писании), тем не менее, нужно различать нормы

⁷¹Цытин Владислав, протоиерей. Курс церковного права. С.38.

⁷²Соколов Н.К. Из лекций по церковному праву. Выпуск I. М., 1874. С.69, 70.

правовые и нормы нравственные. Отсюда следует сделать самый главный вывод о том, что Откровение не представляет собой кодекса законов, данных Христом. Оно содержит в себе высшие нравственные начала, которые Церковь признает и хранит как основания, на которых и должно быть создано ее устройство. «Божественным правом можно назвать совокупность содержащихся в Священном Писании установлений, в той мере и в том смысле, в каком признавала, признает и объявляет их таковыми Вселенская Церковь»⁷³.

Помимо этого мы не должны забывать, что в Божественном Откровении присутствуют и многие другие правила, которые хотя и могут быть по внешним признакам отнесены к юридическим нормам, но напрямую не применяются. Например, заповедь о левой щеке, которую нужно подставить, если бьют по правой. О том, что не следует судиться с братом из-за имущества. Что имеющий власть должен употреблять ее не для себя, а для служения другим и т.п. (Матф.45:38-41). Все эти заповеди, очевидно, носят абсолютный и вечный характер. Но являются ли эти правила *позитивно-правовыми*? Очевидно, нет. И вывод, что Христос не устанавливал никаких правовых норм, что «ни одна из заповедей Христа не носит характера положительных норм; все они вечны, неизменны, но все они относятся к области догматического учения о Церкви»⁷⁴, представляется совершенно верным.

На этом фоне особенно неубедительно выглядит точка зрения, допускающая включение в состав *jus divinum* норм из Писания или Предания, которые со временем или перестали употребляться, или существенно изменились по содержанию. Несложно увидеть, что в данном случае нам предлагают *отождествить* высшие, неизменные и абсолютные нравственные принципы с конкретными изменяющимися нормами, входящими в состав Священного Писания и Предания. Для юриста подмена понятий очевидна. Нет никаких сомнений в том, что идеальный нравственный принцип неизменен и раскрывается во множестве конкретных норм, каждая из которых излагает его в образах и понятиях конкретной исторической эпохи. А потому конкретная норма вполне может носить (и чаще всего действительно носит) *временный характер*. Следовательно, вывод, будто «нормы божественного права, являясь основой церковного права, не составляют в своей совокупности законодательного кодекса, служат первооснованием, высшим началом и критерием законодательства самой Церкви», но при этом носят срочный характер⁷⁵, для правоведа является механическим набором фраз.

Попутно возникает еще один сложный вопрос: *кому же* внутри Церкви принадлежит право констатировать правила божественного права, открывать

⁷³ Там же. Выпуск I. С.74, 75.

⁷⁴ Афанасьев Николай, протопресвитер. Каноны и каноническое сознание//Афанасьев Николай, протопресвитер. Церковь Божия во Христе. С.140.

⁷⁵ Цытин Владислав, протоиерей. Курс церковного права. С.39, 40.

их содержание? Как известно, католики решают вопрос предельно просто: по их убеждению, таковым лицом является исключительно Римский папа. Представители Восточной церкви, как мы видели по предыдущему изложению, в этом качестве обычно признают Вселенские Соборы⁷⁶. Но такой подход содержит массу сложностей: совершенно очевидно, что едва ли можно признать исчерпанным весь арсенал проблем, которые должны быть урегулированы нормами именно божественного права. И едва ли можно предположить, что с VIII века, когда проходил последний Вселенский Собор, все внутреннее содержание высших нравственных начал *уже познано* и раскрыто Церковью. Тем не менее Вселенские Соборы более не созываются, да и едва ли такие перспективы (если очередной и соберется) будут носить системный характер.

Остается либо признать вслед за протестантами, что *jus humanum* и *jus divinum* - суть одно и то же, либо согласиться с первенством и непогрешимостью Римского епископа. Если же такая перспектива не устраивает кого-то (в том числе и нас), то остается предположить, что таким органом, открывающий процесс рецепции божественного права может быть *не только* Вселенский Собор или епископский Собор. А, например, императоры или короли, которые на протяжении многих веков осуществляли эту деятельность. В пользу этого вывода то общее замечание, что Церковь представляет собой не только совершенное единение людей с Богом во Христе. Она еще и *общественный порядок*, установленный Создателем для осуществления в нем и через него этого богочеловеческого союза. А потому изначально бессмысленно и богословски неверно исключать органы государственной власти христианских держав от церковного управления и церковной деятельности⁷⁷. Если подвиг Византийских императриц *св. Ирины* (797-802) и *св. Феодоры* (842-856), восстановивших иконопочитание, не является блистательным примером *церковного управления*, то что это?!

Говоря о том, что основанием и источником власти священства в целом и епископата в частности является исключительно *jus divinum*, почему-то забывают сказать, что почти на всем протяжении 2-тысячелетнего существования Церкви Христовой значительнейшая часть административных полномочий епископата и сама процедура избрания и посвящения в архиереи были определены императорскими законами. Император *св. Юстиниан Великий* (527-565) определил требования к кандидату в архиереи и процедуру его посвящения. А цари *св. Никифор Фока* (963-969), *Василий Македонянин* (867-886), *Лев VI Мудрый* (886-912), *Алексей I Комнин* (1081-1118) устанавливали круг их полномочий: «Епископ есть надзиратель и попечитель всех в своей епископии; долг его снисходить смиренным, низлагать высокоумудрие гордых и болезни стада почитать своими. Запрещается ему

⁷⁶Соколов Н.К. Из лекций по церковному праву. Выпуск I. С.78, 79.

⁷⁷Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. М., 1911. С.216.

мздоимство за рукоположение и за определение к духовным должностям, оставлять епископию без грамоты митрополита» и т.д.⁷⁸

Таким образом, сами по себе Соборы епископов не могли быть источниками полномочий тех или иных архиереев, поскольку сами не являлись самостоятельными органами церковной власти в ту эпоху, когда эта практика создавалась. Они созывались царями, утверждавшими повестку дня Соборов, процедуру их проведения, узаконивавшими соборные решения и реализовывавшими их в жизни⁷⁹. Это положение дел никоим образом нельзя квалифицировать как конкуренцию императоров с Вселенскими Соборами. В то благодатное время Соборы являлись *органами императорской власти* по делам Церкви, а сам василевс становился *органом Церкви*, ее «внешним епископом», как тонко выразился еще святой равноапостольный Константин Великий. В этом поистине «симфоническом» союзе Церковь требовала от государства признания за собой известных публичных и гражданских прав, которые определялись государственными законами. В свою очередь государство добровольно налагало на себя обязанность организовать быт общества и законодательство на основе Евангелия, которое пронизывало своим светом все социальное пространство.

Для любого непредубежденного исследователя здесь легко различаются компетенция и основной принцип деятельности обоих союзов, следствием которого становится их взаимное существование (а не *взаимное ограничение*, как это предлагается нам в настоящее время), в идеале – органическое, неслиянное и нераздельное – «симфоническое». Полагать, будто Церковь и государство должны жить *параллельно*, сосуществовать, как два независимых союза, значит утверждать обратное – а именно то, что оба они основаны на одном и том же принципе. Но в этом случае, как несложно убедиться, они становятся конкурентами на властном и общественном поприще. В государстве просыпается стремление полностью растворить в себе Церковь, признав ее *одним из* общественных союзов. А Церковь становится государством в государстве или государством *возле* государства⁸⁰.

V. Русь соборная и Синодальная Россия

Следует ли из сказанного, что сама по себе идея «соборности» утопична или неканонична? Разумеется, нет. Другое дело, что «соборность» не просто коллективная форма обсуждения – с участием мирян или без нет, не столь сейчас важно. «Соборность» – такая форма участия в общецерковных делах *всех* заинтересованных лиц и органов управления Церковью, исторически-неизбежно возникших в ее жизни, которая возникает

⁷⁸Скворцов И.М. Записки по церковному законоведению. С.34.

⁷⁹Афанасьев Николай, протопресвитер. Вселенские Соборы//Афанасьев Николай, протопресвитер. Церковь Божия во Христе. С.49.

⁸⁰Остроумов М.А. Принципы государственного и церковного права// Вера и разум. Т.І, часть II. Харьков, 1887. С.431-434.

лишь при условии «симфонического» слияния Церкви и государства. Если государство является атеистическим (светским) или, хуже того, богоборческим, «симфония» и «соборность», разумеется, становятся невозможными.

В таких случаях Церковь пытается найти какие-то новые формы, которые могли бы восполнить утраченную гармонию ее общения с остальным обществом - примеры периода Советской власти еще свежи в нашей памяти. Но нужно ясно отдавать себе отчет в том, что перед нами – образец *ущербного* характера отношений между политическим и религиозным обществом, крайне негативно сказывающийся как на государстве, так и на деятельности Церкви. И нет никаких причин сознательно идти на автономизацию Церкви в условиях, когда, как это было ранее, верховная власть признает себя христианской. Но именно это и предлагали столетие назад наши «соборяне», не отдавая себе отчет о последствиях выделения Церкви из государства и ее «освобождения» от царя. А сегодня предлагают их далекие преемники, выросшие на фоне господства этих ущербных форм, *привыкшие* к ним, и пожелавшие эти формы догматизировать.

Е.Е. Голубинский как-то справедливо писал, что некоторые полагают, будто «идея соборности тождественна с идеей самоуправления и что где нет последнего, там нет и первой. Это значит, что Церковь должна перестать находиться в какой бы то ни было зависимости от государства и освободиться от всякого его влияния, одним словом - перестать быть Церковью государственной. Но если это так, то в свою очередь и государство откажется от того, чтобы признавать каноны Церкви как свои законы и перестать заботиться об исполнении их верующими, как заботится об исполнении своих законов подданными, предоставив Церкви справляться в сем случае исключительно своими, т.е. духовными средствами». А теперь главный вывод, сделанный им: «Где самоуправление, там не может быть соборности»⁸¹.

Вопиющей исторической ложью является утверждение, будто участие императоров в церковном управлении приводило к постепенному умиранию соборной деятельности. Систематически священноначалие и монархическая власть соединяли свои усилия, как, например, императоры и епископат в ходе подготовки и деятельности Вселенских Соборов. Говоря о России, следует заметить, что несмотря ни на какие теории и идеологические анафемы, Святейший Синод Русской церкви являлся *соборным органом* и по своей идее, и по составу, и по регламенту работы⁸². И нельзя не согласиться с суждениями В.М. Скворцова (1859-1932), который утверждал, что «Синод в России есть форма и организация самая совершенная. Он не учреждение светской власти, а Собор. Царь же есть воплощение народной воли. Его

⁸¹ Голубинский Е.Е. О реформе в быте Русской церкви: сб.ст. М., 1913. С.74, 75.

⁸² Скворцов И.М. Записки по церковному законоведению. С.65, 66.

участие в делах Синода есть в сущности участие в этих делах самого народа»⁸³.

Спросим себя объективно: разве перед нами не тот соборный идеал, который предлагали вожди славянофилов и покойный митрополит Иоанн (Снычев)? Отчего же он так решительно отвергается бывшими и нынешними «соборянами»? Чем же было страшно государственное участие в делах церковного управления для наших патриотов? Тем, что, по их мнению, государственная бюрократия, оккупировавшая-де Церковь, разлучила ее с русским народом. И вот, во имя *христианского* государства они пошли по пути жесткого противопоставления церковного общества - гражданскому, Церкви - государству, священноначалия - политической власти. Именно они уверяли, что когда государство вмешивается в церковные дела и принимает на себя хоть толику духовной власти, для Церкви неизбежны беды. Это вбивалось в общественное сознание как «православная» аксиома. Удивительная картина: хотели того вожди славянофилов или нет, но, выступая яркими противниками западников и либералов, они вскоре солидаризировались со своими исконными оппонентами в отрицании Русской государственности, выросшей в Церкви и из Церкви. Не удивительно поэтому, кстати сказать, что печатные издания славянофилов *систематически* закрывались царским правительством по причине их антигосударственной направленности.

В данном случае неважно, что мотивы существенно различались: либералы воевали с государством во имя свободы личности и гражданского общества, а славянофилы - в целях ограждения от государственной машины органического единства русской общины⁸⁴; результат был единым. Для них стало делом принципа избавить Церковь от государственной попечительства, поскольку «государственная опека, - как утверждал И.С. Аксаков, - усыпляет бодрствование и бдительность Церкви»⁸⁵.

Для подтверждения этого вывода приводилось множество негативных примеров, правда, имеющих к реальной истории самое слабое отношение. Лишь имея весьма отдаленное знание истории христианской цивилизации можно утверждать вслед за замечательным патриотом (и великие люди не свободны от банальных ошибок) И.В. Киреевским, будто в Византии Церковь была *редко* покровительствуема государством, поскольку верховная власть обычно находилась в руках еретиков - ариан, монофизитов, монофелитов, иконоборцев или униатов. Царя же *Иоанна Васильевича Грозного* (1533-1584), решительно вмешивавшегося в дела Русской церкви, И.В. Киреевский вообще считал еретиком, приводя в качестве доказательства акты Стоглавого Собора 1551 г. (странный, мягко говоря, довод), созванного

⁸³ Шапошников Л.Е. Философия соборности. Очерки русского самосознания. С.153.

⁸⁴ Васильев А.А. Очерки истории консервативной правовой мысли в XIX в. (славянофильство и почвенничество). М., 2011. С.90.

⁸⁵ Аксаков И.С. Ответ М.П. Погодину к вопросу государственного ограждения Церкви// Аксаков И.С. Сочинения. В 5 т. Т.4. М., 1886. С.94, 95.

самим же Грозным, и гибель святителя Филиппа (день памяти 9 января)⁸⁶. Гибель, приписываемую Грозному, в действительности, по мнению авторитетнейших исследователей, едва ли имевшего к ней какое-либо отношение. Трудно найти большее смешение понятий и событий...

Однако, рассуждая о необходимости восстановления «свободы» и автономии Церкви по образцам Московской Руси, они забывали сказать, что *никогда* в нашем Отечестве такого положения дел не существовало. Так, еще при организации Стоглавого собора 1551 г. (т.е. с того времени, когда вопросами церковного благочестия наряду со священноначалием начала заниматься только что возникшая царская власть) была учреждена специальная предсоборная комиссия, которая обрабатывала и готовила материал для передачи членам Собора. Аналогично обстояли дела при подготовке Соборов 1572 г., а затем Соборов, созываемых для рассмотрения дела патриарха Никона (1657, 1666, 1667 гг.). Характерно, что уже тогда эта комиссия формировалась не из клириков, а из государевых служивых людей. То есть, *всегда* при подготовке очередного Собора перечень вопросов для обсуждения, материалы к нему и даже проекты решений подготавливались заранее *аппаратом царской власти*.

«Весь процесс выработки соборных решений и постановлений, - подытоживал известный исследователь, - всегда находился в прямой или косвенной зависимости от государя, и в большинстве случаев служил официальным выражением царских намерений и желаний в сфере церковных дел. То же нужно сказать и об окончательных постановлениях Соборов, получивших потом силу закона». Как видим, Церковь времен Московской Руси также не была свободна, мягко говоря, от государственного влияния⁸⁷.

Впрочем, некоторые альтернативные тенденции, формировавшие иные практики, все же имели место. Особенно при таких сильных патриархах, как Филарет (1619-1633) или Никон (1652-1666) и временно-слабой верховной власти: например, при царях *Михаиле Федоровиче* (1613-1645) и *Алексее Михайловиче* (1645-1676). Но были ли эти практики всегда и во всем *благочестивыми*? - вопрос, ответ на который носит далеко не однозначный характер.

Дело заключается в том, что организация устройства Русской Церкви далеко не во всем копировала формы церковной жизни, возникшие на православном Востоке, как, в принципе, это должно было бы быть. И это имело самые негативные последствия для нашего церковного быта и управления. Обратим внимание на то, что канонів Православной Церкви, напрямую регулирующих вопросы созыва Соборов, немного: 4, 5 и 6 каноны I Вселенского Собора, 37 Апостольское правило, а также 12, 14, 19 и 20 каноны Антиохийского собора. Однако они говорят либо о *выборных*

⁸⁶ *Киреевский И.В.* Письмо А.И. Кошелеву//Киреевский И.В., Киреевский П.В. Полное собрание сочинений. В 4 т. Т.3. Калуга, 2006. С. 199, 200.

⁸⁷ *Кантерев Н.Ф.* Царь и церковные Московские Соборы XVI и XVII столетий. М., 2015. С.73-85, 93.

Соборах, созванных для хиротонии нового архиерея, либо о *Соборах митрополичьих округов*, т.е. провинциальных Соборах⁸⁸.

Статус Собора подчеркивается специальным указанием в 14 каноне Антиохийского собора на то, что на провинциальный Собор могут быть приглашены епископы из соседних митрополий⁸⁹. Это естественно и понятно. Когда в древнее время возникала необходимость обсудить важные проблемы, возникавшие в ходе распространения христианства, местами собраний становились политические центры провинций - митрополии. К слову сказать, уже тогда сессии Соборов проводились по тем же правилам, которые соблюдались на собраниях Римского сената и местных муниципальных собраний⁹⁰.

Однако с момента своей автокефалии (не говоря уже о более ранних периодах, когда она сама являлась митрополией Константинопольской патриархии) Русская церковь *никогда* не знала митрополичьих округов⁹¹. При царе *Феодоре Алексеевиче* (1676-1682) и по его инициативе в 1682 г. была предпринята попытка перехода на канонические основы деятельности путем расширения числа епархий (которых всего-то насчитывалось 23 на всю Россию) и создания митрополичьих округов. Но ее решительно провалили русские архиереи под явно надуманным предлогом. И вплоть до последних лет это положение вещей продолжало оставаться неизменным, несмотря на свою очевидную неканоничность. В результате, как до 1917 г., так и позднее статус митрополита утратил свое первоначальное значение и стал просто почетной личной наградой конкретного архиерея⁹².

Соответственно этому возникла ситуация, когда не патриаршее или синодальное управление уничтожало малейшую инициативу снизу, парализуя движение жизни своим бюрократическим аппаратом, а сама церковная жизнь утратила многие былые признаки солидарной, соборной работы на уровне рядовой епархии.

Таким образом, мы сами не допустили той практики, которая с древнейших времен сформировалась на Востоке как ординарная. И ее «национальная» интерпретация у нас привела к появлению *соборного суррогата* в виде некоего органа при патриархе из числа постоянно командированных в Москву архиереев, проживавших в столице от 1 до 3 лет для обсуждения государственных и церковных дел. Разумеется, в течение всего этого времени отсутствующий архиерей не мог должным образом управлять собственной епархией. Да и его деятельность в столице также

⁸⁸ *Люилье Петр, архиепископ. Правила первых четырех Вселенских Соборов. С.96.*

⁸⁹ *Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. Т.2. С.74.*

⁹⁰ *Дворник Франтишек, аббат. Византия и Римское первенство// www.catholicculture.org/culture/library/view.cfm?id=1355&repos=1&subrepos=0&searchid=735585*

⁹¹ *Афанасьев Николай, протопресвитер. Собор в русском православном богословии. С.617.*

⁹² *Тихомиров Л.А. Соборное начало Церкви//Тихомиров Л.А. Церковный Собор, единоличная власть и рабочий вопрос. С.504.*

являлась не столь эффективной, как того желал патриарх и правительство. Это был, конечно же, *коллективный* орган, но отнюдь не соборный. А о Соборах внутри епархии и речи быть не могло по причине того, что никаких иных полноценных архиереев, кроме правящих, в них просто не существовало.

Так к какой практике времен Московской Руси нам предлагают вернуться? И нужно ли вообще желать ее реставрации? Достаточно напомнить, что ее результатом стал Раскол, едва не погубивший Московскую Русь и вырвавший из лона Церкви сотни тысяч, миллионы крепко верующих христиан. Напротив, в течение 200-летнего Синодального периода, на фоне расцвета секулярных, атеистических и прямо богоборческих идей как в Европе, так и у нас, Русская церковь пережила невиданный подъем, локализовав старый Раскол и не допустив новый.

Что же касается вопроса о бюрократии, то и сегодня, согласно п.3 главы III Устава Русской церкви, аппарат Святейшего Синода несет ответственность за подготовку и проведение Архиерейского Собора - высшего органа иерархического управления нашей Церкви. Нет никаких сомнений, что подготовка работы этого органа осуществляется по единым лекалам, известным с древнейших времен - ничего нового здесь не придумаешь. Но разве это дает повод окрестить такое положение дел *церковной бюрократией*?! И если для кого-то - да, то чем тогда церковная бюрократия лучше государственной?

Для того чтобы признать созданный Петром Великим Святейший Синод причиной зла и церковных нестроений (действительных и выдуманных), нужно иметь ясное и четкое представление о том, *чем* он конкретно неканоничен. Но никаких доказательств в этой области привести невозможно, поскольку нет *ни одного* канона, которому такой вид органа церковной власти мог бы противоречить. Более того, напомним, его рождение благословлено всеми «Вселенскими» патриархами Восточной церкви, да и русские архиереи подписались под «Духовным Регламентом» Петра Великого без каких-либо возражений. Зато аксиоматичный тезис о каноничности Соборов времен Московской Руси, которые предлагается восстановить, еще требует доказательств.

Здесь нельзя обойти вниманием тот важный факт, с которым мы уже не раз сталкивались по ходу предыдущего изложения, но акцентированно не озвучивали. Именно то, что наша «соборность», нисколько не страдая оригинальностью, просто *списана* в своих главных принципах с латинских первоисточников, едва ли бесспорных для православного сознания. И эта идейная близость «соборной» теорий с латинским учением не позволяет квалифицировать взгляды наших «соборян» как *исконно православные*.

Так, идея непогрешимости вселенского епископата чрезвычайно близка учению о непогрешимости папы - эффект зеркального отражения, который по причине единокровности обеих доктрин неизбежно возникает. Как и католики, «соборяне» категорично настаивали на жестком

противопоставлении мирян и клира и защищали идею богоучрежденной иерархии священства, с властью которой ничто и никто не может сравниться⁹³. Солидаризируясь с самыми крайними папистами (которых, впрочем, относительно немного даже на Западе), они же совершенно отрицали (и отрицают) возможность какого-либо участия верховной власти христианских государей в церковном управлении. Как в прошлом, что является просто нелепостью по причине своего несоответствия с историческими фактами, так в настоящем и будущем.

Более того, в последнее столетие латиняне заметно смягчили редакцию своих прежних формулировок. И в нынешнем тексте католического «Катехизиса» разница между мирянами и священством не столь резка и уничижительна для рядовых верующих, как это было раньше. В частности, латинский «Катехизис» утверждает уже *всеобщее священство* всего христианского народа и *служебное священство* особого сословия иереев⁹⁴. Поэтому взгляды наших канонистов в этом отношении носят более жесткий и разделяющий Церковь на две неравные группы характер, чем даже у современных католиков.

Чем это вызвано это родство взглядов и убеждений? Особой симпатией к латинянам? – едва ли, если мы вспомним имена тех, *кто* стоял у истоков соборной идеи. На самом деле, объяснение довольно просто. Признавая за Римским папой исключительные церковные полномочия в сфере управления Кафолической Церковью, католики в свое время не придумывали ничего нового, а просто попытались *отнять* их у настоящего и законного владельца - Византийских императоров. Именно те созывали Вселенские Соборы и узаконивали их решения, осуществляли единоличное управление Церковью в тех случаях, когда созывать Соборы не было необходимости или возможности. Исключительно василевсы подтверждали полномочия новых архиереев и устанавливали административное устройство Церкви, меняя, когда в том возникала необходимость, границы епархий и целых Поместных Церквей. Не отрицание единоличной власти царей, а принятие на себя их полномочий составляло давний предмет вожделений Римских понтификов.

Когда в борьбу с императорской властью включились «Византийские папы» - Константинопольские патриархи, алгоритм действий был точно таким же, как и у Римо-католиков. И неудивительно, что в своем стремлении обосновать универсальную власть столичного патриарха, византийский клир исходил из латинской концепции главных принципов в церковной организации⁹⁵.

На фоне этих исторических примеров было бы странно ожидать, чтобы очередная попытка со стороны наших отечественных «соборян» отказаться от таких органов церковной власти, как император, обособить Церковь от

⁹³Вишневский А.А. Каноническое право. Древняя Церковь и Западная традиция. М., 2006. С.189.

⁹⁴Катехизис Католической Церкви. С.369, 370.

⁹⁵Дворник Франтишек, аббат. Византия и Римское первенство.

государства, привела к качественно иному результату. Волей-неволей, они оказались вынужденными стать на богословские и канонические позиции латинян, с которыми попутно горячо боролись. В итоге вместо возврата к старым, допетровским формам и институтам организации церковной жизни, с которыми славянофилы связывали надежды на обновление Русской Церкви и устранение негативных явлений, создали лекарство, которое горше болезни.

Приводят ли эти теоретические изыски к каким-либо негативным последствиям? Иначе говоря, стоит ли проблема того, чтобы ломать о ней копьё?! Стоит. Вред от предлагаемых нам доктрин заключается в первую очередь в закреплении чрезвычайно опасной для Православия идеологии «независимого» друг от друга существования Церкви и государства, как, якобы, образчика «настоящей» «симфонии властей»⁹⁶. Отсюда, к слову сказать, и происходят навязываемые нам легенды, смысл которых сводится к тому, что русская «симфония», свободная от языческих атавизмов, носила наиболее чистый и ясно выраженный характер по сравнению с византийской. А если и встречались попытки со стороны Московских государей посягать на власть священноначалия, то их было совсем немного, да и результата они не дали, поскольку Русь свято блюла «норму» параллелизма Церкви и государства⁹⁷. В действительности, у нас и было, и по сей день полно атавизмов дохристианских времен. А что касается деятельности Московских царей, то она нисколько не отличалась от тех образцов, которые издавна сформировались в Византии и на Западе и были благосклонно приняты Церковью.

Велика Россия, бесценна для Православия деятельность Русской Церкви. И нет никакой необходимости выдавать ложные фантомы за предмет нашей национальной гордости. Ей Богу, у нас есть чем гордиться и без этого. Разумеется, церковные каноны не могут не меняться в ходе времен - достаточно примеров на этот счет приводилось выше, да и для многих канонистов этот вывод совершенно бесспорно - автору этих строк не принадлежит первенство в открытии данного факта. Но для того, чтобы сформировать или скорректировать каноническую практику деятельности церковных органов, нет необходимости забывать собственную историю и искажать природу церковной власти в угоду сиюминутным конъюнктурным интересам.

⁹⁶Цытин Владислав, протоиерей. Курс церковного права. С.638.

⁹⁷Там же. С.640.