Андрей Шишков

# Церковная автокефалия через призму теории суверенитета Карла Шмитта

*Andrey Shishkov*

**Church Autocephaly Through the Lens of Carl Schmitt's Theory of Sovereignty**

**Andrey Shishkov** — Research Fellow of the Sst. Cyril and Methodius Post-Graduate Institute of the Russian Orthodox Church; Consultant of the Synodal Biblical and Theological Commission of the Russian Orthodox Church (Moscow, Russia). andrey.v.shishkov@gmail.com

*The article discusses the issue of the church autocephaly through the lens of the Carl Schmitt's theory of sovereignty. It starts from the premise that the concept of autocephaly is synonymous with sovereignty in the area of the inter-Orthodox relations. He uses Carl Schmitt's concept of sovereignty-as-exception as an analytical tool seeing proclamation of autocephaly by a local church as introducing a state of emergency (exception), from which, in turn, sovereignty is born. As an example, the article considers the history of the Russian autocephaly. The article also introduces the distinction between sovereignty and its limited version, which arises in situations when a mother-church grants autocephaly to her part. An alternative model is the Church of Constantinople's sovereignty derived from the "primacy of honour" in the Orthodox diptychs. In this respect, the article considers the prospective Pan-Orthodox Council as claiming the supreme authority in Eastern Orthodoxy.*

**Keywords**: autocephaly, Carl Schmitt, ecclesiology, Ecumenical Patriarchate, exception, inter-Orthodox relations, Pan-Orthodox Council, Russian Orthodox Church, sovereignty, state of emergency.

## Автокефалия и суверенитет: постановка проблемы

В МАРТЕ 2014 года на совещании глав поместных православных церквей в Стамбуле было принято решение о проведении спустя два года всеправославного собора. Исто-

рия созыва собора насчитывает вот уже более 90 лет[1]. Начиная с 1923-го, а официально с 1961 года всеправославный предсоборный процесс является одним из главных аспектов межцерковных отношений[2].

Первой попыткой организации всеправославного форума для решения актуальных проблем, стоящих перед мировым православием, стал созванный в 1923 году по инициативе константинопольского патриарха всеправославный конгресс в Стамбуле. Но эта попытка оказалась неудачной, поскольку часть автокефальных церквей (в том числе Русская православная церковь) не признала общецерковного статуса конгресса и его решений. Дальнейшие инициативы — межправославное совещание на Афоне (1930) и совещание глав и представителей поместных православных церквей в Москве (1948), созванные константинопольским и московским патриархами соответственно, — также не получили общецерковного признания. Только в 1961 году на всеправославном совещании на о. Родос, в котором принимали участие представители всех автокефальных поместных церквей, было принято решение о начале работы по подготовке всеправославного собора. Тогда же был составлен перечень из более чем сотни тем, которые предполагалось совместно обсудить[3]. Позже, в 1976 году, этот перечень был сокращен до десяти тем: (1) православная диаспора; (2) автокефалия и способ ее провозглашения; (3) автономия и способ ее провозглашения; (4) диптихи; (5) календарный вопрос; (6) препятствия к браку; (7) приведение в соответствие церковных постановлений о посте; (8) отношение православных церквей к остальному христианскому миру; (9) православие и экуменическое движение; (10) вклад поместных православных церквей в торжество христианских идей мира,

1. Об истории всеправославного предсоборного процесса, включая решения всех официальных предсоборных совещаний, см.: Ioniţă, V. (2014) *Towards the Holy and Great Synod of the Orthodox Church*. Fribourg: Institute for Ecumenical Studies, University of Fribourg. Краткий очерк истории предсоборного процесса см. в докладе председателя Отдела внешних церковных связей Московского патриархата: *Иларион (Алфеев), митрополит*. Межправославное сотрудничество в рамках подготовки к Святому и Великому Собору Православной Церкви // Официальный сайт ОВЦС МП. 03.11.2011 [https: //mospat.ru/ru/2011/11/03/news50 923/, доступ от 04.06.2014].
2. В статье термин «межцерковные отношения» будет пониматься как сфера отношений между автокефальными поместными православными церквами.
3. Весь перечень см. в: Митрополит Никодим (Ротов) и всеправославное единство. СПб.: Изд-во Князь-Владимирского собора, 2008; см. также: Ioniţă, V. *Towards the Holy and Great Synod of the Orthodox Church*.

свободы, братства и любви между народами и в устранение расовой дискриминации[4].

По каждой из этих тем необходимо было подготовить решения, которые получили бы одобрение всех автокефальных церквей. Затем уже заранее разработанные и согласованные решения должен был рассмотреть и утвердить собор. Для достижения этой цели был создан постоянно действующий орган — всеправославное предсоборное совещание, который занимался (и занимается) разработкой и согласованием решений.

К середине 1980-х гг. по шести темам (№ 5–10) удалось подготовить согласованные решения, однако по трем из них (№ 1–2, 4), касающимся сферы межцерковных отношений («православная диаспора»[5], «автокефалия и способ ее провозглашения», «диптихи»[6]), согласованного решения до сих пор не найдено[7]. Это темы, связанные с вопросами церковного управления и церковной власти; точнее, с вопросом о том, кому принадлежит в пра-

4. Описание этих вопросов и степень их проработки см. в: *Иларион (Алфеев), митрополит*. Межправославное сотрудничество в рамках подготовки к Святому и Великому Собору Православной Церкви. Согласованные решения по семи из десяти тем, а также промежуточное решение по вопросу о православной диаспоре см. в: Ioniţă, V. *Towards the Holy and Great Synod of the Orthodox Church*.

5. Решение по теме «православная диаспора», принятое на IV Всеправославном предсоборном совещании, является промежуточным. В п. 1а официального документа «Православная диаспора» говорится: «В проблеме православной диаспоры необходимо разобраться как можно скорее» (Ioniţă, V. *Towards the Holy and Great Synod of the Orthodox Church*, p. 188).

6. Священные диптихи представляют собой перечень автокефальных поместных православных церквей «в порядке чести». В верхней части диптиха располагаются автокефальные церкви, имеющие статус патриархата, в нижней — статус архиепископии или митрополии. Первые четыре строчки в диптихах занимают так называемые древние восточные патриархаты, место в диптихах которых определено канонами вселенских соборов. Остальные автокефальные церкви расположены в диптихах согласно времени признания их автокефалии (отдельно для патриархатов и отдельно для архиепископий и митрополий). Первенство чести в православной церкви принадлежит Константинопольскому патриархату. Русская православная церковь занимает пятое место и располагается в диптихах сразу после древних восточных патриархатов. Диптихи используются в практике литургического поминовения предстоятелем каждой автокефальной церкви предстоятелей других поместных церквей. Также порядок диптихов используется в церковном дипломатическом протоколе. В XX веке усилиями Константинопольского патриархата диптихи стали приобретать все большее значение в вопросах межцерковных отношений и церковного управления. По мнению Константинопольской церкви первенство чести в диптихах предоставляет ей дополнительные привилегии и полномочия на всеправославном уровне (в сфере суда и в некоторых вопросах церковного управления).

7. По теме «автономия и способы ее провозглашения» (№ 3) согласованное решение было найдено только в 2009 году.

вославной церкви верховная власть. Другими словами, это вопрос о том, существует ли в православной церкви центр власти, из которого происходит управление всей православной диаспорой, который принимает решения о предоставлении автокефалии и наделен дополнительными полномочиями в силу своего первого места в церковных диптихах? Или власть в церкви принципиально децентрализована и ограничена пределами равных между собой автокефальных поместных церквей?

Весь комплекс проблем в области межцерковных отношений, стоящих сегодня на повестке всеправославного собора, можно объединить вокруг понятия «автокефалия», которое выражает главный на сегодняшний день принцип церковного устройства в мировом православии[8]. Он заключается в том, что автокефальная церковь имеет источник власти в самой себе: самостоятельно избирает себе главу и принимает решения, касающиеся церковной жизни, то есть не подчиняется ни одной другой автокефальной церкви, а поэтому является независимой от других церквей во всем, кроме вопросов вероучения.

Сегодня тема автокефалии не ограничивается проблематикой ее предоставления/обретения (а также упразднения), но также включает в себя такие вопросы, как: возможность вмешательства во внутренние дела автокефальной поместной церкви; управление приходами за пределами канонических территорий[9] ав-

8. Использование понятия автокефалии может выходить далеко за пределы актуальных механизмов церковного управления и превращаться в миф, как на это указывает, например, архим. Кирилл (Говорун) в работе: *Кирилл (Говорун), архим.* Автокефалия: от канона к мифу // Релігія в Україні. 2009. Віп. 1. С. 31–36. Под «мифом» автор имеет в виду «комплекс идей, которые выходят далеко за пределы первоначального концептуального смысла». Он добавляет: «Нынче категория автокефалии включает в себя множество аспектов, которые не имеют отношения ни к каноническому праву, ни даже к экклезиологии. Они превращают автокефалию в мифологему» (Там же. С. 32). Но, становясь мифом, автокефалия не утрачивает своего значения для церковного управления и церковной власти, а, возможно, даже его усиливает.

9. Территориальное измерение современных автокефальных православных церквей включает в себя два элемента: каноническую территорию и диаспору. Каноническая территория — это церковно-географический термин, обозначающий исторически сложившуюся территорию автокефальной церкви, границы которой не имеет права нарушать ни одна другая автокефальная церковь. Каноническая территория автокефальной церкви состоит из церковно-административных образований (епархий, митрополий, экзархатов и т. д.), подчиняющихся данной церкви. Учреждение на этой территории епархий и приходов другой автокефальной церкви (то есть создание параллельной юрисдикции) является нарушением принципа автокефалии. Запрет на существование параллельных юрисдикций восходит к древнему принципу церковного устройства: «один город — один епи-

токефальных церквей (то есть в православной диаспоре); функционирование всеправославных (над-автокефальных) институтов и их необходимость в межправославных отношениях. В настоящей статье мы будем рассматривать проблематику автокефалии именно в таком широком ключе.

Вопрос об автокефалии — это вопрос о верховной власти, а значит, о суверенитете. Если декларируется, что автокефальная церковь имеет источник власти в самой себе и независима от других церквей, то над ней не может быть никакой власти, и она суверенна. Поэтому то, что называется автокефалией в церкви, соответствует тому, что в политической межгосударственной сфере понимается под суверенитетом.

Ниже мы рассмотрим тему автокефалии сквозь призму теории суверенитета, предложенной немецким юристом и теоретиком права Карлом Шмиттом в его труде «Политическая теология»[10] и развитой американским теоретиком права Полом Каном в книге с одноименным названием[11]. В первую очередь нас будет интересовать аспект, связывающий понятие суверенитета с чрезвычайным положением: суверенитет-как-исключение.

скоп». Церковная территория в диаспоре устроена иначе — к ней в настоящее время не применяется принцип единства юрисдикции, так что на одной и той же диаспоральной территории могут сосуществовать епархии и приходы разных автокефальных церквей. Эта ситуация связана с тем, что расселившиеся на одной территории иммигранты из разных православных стран, принадлежащие к разным автокефальным церквам, желают сохранить общение с церковью-матерью. Существование параллельных юрисдикций в диаспоре считается «не вполне согласным с церковными канонами» (см. *Иларион (Алфеев), митр.* Межправославное сотрудничество). Одним из возможных решений этой «неканонической» ситуации в диаспоре является ее подчинение юрисдикции Константинопольского патриархата, однако эта инициатива Константинопольской церкви не находит понимания среди большинства автокефальных церквей, которые сохраняют свои епархии и приходы в диаспоре. Термин «каноническая территория» вошел в церковный обиход в начале 90-х гг. XX века, но, как пишет митрополит Иларион (Алфеев), «стоящая за ним экклезиологическая модель восходит к апостольским временам»: *Иларион (Алфеев), митр.* Принцип «канонической территории» в православной традиции // Сайт митрополита Илариона (Алфеева). 25.02.2010. Об истории формирования канонических территорий автокефальных церквей см. также: *Кирилл (Говорун), архим.* Каноническая территория: векторы развития церковно-канонической категории // Труды Киевской духовной академии. 2014. № 20. С. 349–358.

10. *Шмитт К.* Политическая теология. Сборник. М.: «КАНОН-пресс Ц», 2000.

11. Kahn, P. W. (2011) *Political Theology: Four New Chapters in the Concept of Sovereignty.* NY: Columbia University Press.

Теория суверенитета Карла Шмитта[12] на сегодняшний день является лишь одной из множества других. Однако, на наш взгляд, ее инструментарий может быть успешно применен к церковной автокефалии, поскольку само понятие оказывается тесно связанным с основными элементами этой концепции — чрезвычайным положением и волевым решением о его введении. Такие важные вопросы, связанные с суверенитетом, как, например, провозглашение/упразднение автокефалии, а также расширение территории (канонической и в диаспоре), находят свое решение через введение чрезвычайной ситуации (как мы увидим ниже).

Следует отметить, что в настоящей статье проблематика церковной власти будет ограничена плоскостью, в которой взаимодействуют между собой церковные иерархические институты — в первую очередь автокефальные поместные церкви, составляющие все вместе всемирную православную церковь. Мы не будем рассматривать проблему суверенитета в церковно-государственных отношениях, поскольку она выходит за рамки нашего анализа[13].

## Шмиттеанский подход к суверенитету

В первой главе «Политической теологии» Карл Шмитт дает такое определение суверена: «Суверен тот, кто принимает решение о чрезвычайном положении»[14]. Это определение включает в себя три понятия: «суверен», «решение» и «чрезвычайное положение» (или «исключение»), каждое из которых, как верно подмечает П. Кан, «может быть определено только друг через друга», но «вместе они указывают на один политический феномен»[15].

12. В России наблюдается устойчивый интерес к работам Карла Шмитта, в том числе к его теории суверенитета. Существует множество исследований, посвященных различным аспектам его политической философии, среди которых особо стоит отметить труды профессора НИУ ВШЭ А. Ф. Филиппова. Вышедший в 2012 году очередной номер (№ 5) журнала «Логос» был полностью посвящен К. Шмитту. Некоторые исследователи отмечают растущий интерес к шмиттеанской традиции и на Западе (см., например: *Тешке Б.* Решения и нерешительность: политические и интеллектуальные прочтения Карла Шмитта // Логос. 2012. № 5 (89). С. 3–4).

13. Поскольку мы рассматриваем в статье основные принципы устройства православной церкви и межцерковных отношений, следует сразу отметить, что межправославные отношения в XX — начале XXI в. не предполагают участия светских властей.

14. *Шмитт К.* Политическая теология. С. 15.

15. Kahn, P. W. *Political Theology*, p. 32.

Шмитт говорит, что предложенное им определение «может быть справедливым для понятия суверенитета только как предельного понятия»[16]. Только предельная ситуация становится возможностью для власти проявлять себя верховной властью, сувереном. Эта предельная ситуация и является тем описываемым через понятия «суверена», «решения» и «исключения» политическим феноменом, о котором пишет Кан.

«Суверен стоит вне нормально действующего правопорядка и все же принадлежит ему»[17]. Чрезвычайное положение задает параметры предельности ситуации, оно означает выход за пределы существующего порядка вещей и правил, этот порядок регламентирующих. Конечно, это не означает, что суверенная власть существует только в условиях исключения, но именно в чрезвычайной ситуации становится «видимой» ее верховность.

Как пишет П. Кан, «суверенитет не является альтернативой закону, но точкой, в которой закон и исключение пересекаются»[18], «верховная власть действует за пределами закона, чтобы создавать и защищать закон»[19]. Кан считает, что «не может существовать никакого исключения без отсылки к норме»[20], иначе чрезвычайная ситуация станет просто анархией, беззаконием. Иными словами, чрезвычайное положение представляет собой такую точку, в которой верховная власть производит «пересборку» порядка. Суверен сам устанавливает порядок, и для этого он выходит за пределы существующего порядка — в предельную точку чрезвычайной ситуации. Здесь важно, что из чрезвычайного положения снова появляется некий порядок. Дж. Агамбен так описывает этот «парадокс» суверенной власти: «Суверен в одно и то же время находится внутри и за пределами правовой системы»[21].

Но одной ситуации чрезвычайного положения недостаточно для определения верховной власти. Суверенитет невозможен без принятия решения. Власть, чтобы быть верховной, не может не проявлять себя, а делать это она может только, принимая решения. Решение о чрезвычайном положении является манифе-

16. *Шмитт К.* Политическая теология. С. 15.
17. Там же. С. 17.
18. Kahn, P. W. *Political Theology*, p. 34.
19. Ibid., p. 52.
20. Ibid., p. 34.
21. *Агамбен Дж. Homo sacer.* Суверенная власть и голая жизнь. М.: Издательство «Европа», 2011. С. 22.

стацией верховной власти в политическом пространстве. Причем, как подмечает Кан, «верховная власть заключается не в том, чтобы опознавать или выявлять исключение; это — власть принимать решение об исключении»[22]. Такая власть, по его мнению, не может существовать только как потенциальная, она обязательно должна выражаться в акте принятия решения. Кан считает, что «решение без какого-либо эффекта не является решением»[23]. Такого рода решение он связывает с утратой власти.

Кан задает достаточно жесткую рамку, привязывая суверенитет к решению как конкретному волевому акту. По его мысли, суверенная власть не приемлет никакой потенциальности решения. Однако декларация о намерениях создать чрезвычайное положение может иметь такой же эффект «решения», как и само решение. В рассматриваемом нами вопросе демонстрация возможности принятия решения об исключении ничуть не менее важна, чем само решение. Например, манипулирование возможностью изоляции какой-либо из автокефальных церквей в межправославных отношениях или угроза отнятия автокефалии у той или иной поместной церкви может рассматриваться как претензия на осуществление верховной власти.

Следующий вопрос, который предстоит рассмотреть: кто является сувереном — персона или политический институт? Кан пишет об этом так: «Местонахождение верховной власти… это вопрос функционирования актуальной политической организации»[24]. Сувереном является тот, кто принимает решение о чрезвычайном положении, будь то один человек, группа людей, политическая институция, народ.

## Провозглашение русской автокефалии как суверенное решение

Если вопрос о церковной автокефалии представляет собой вопрос о верховной власти (суверенитете) в церкви, то в церковной истории мы неизбежно должны встречать примеры суверенных решений, создающих чрезвычайные положения, из которых затем возникает новый (канонический) порядок. Среди них, например, провозглашение автокефалии, расширение канонической терри-

22. Kahn, P. W. *Political Theology*, p. 40.

23. Ibid., p. 40.

24. Ibid., p. 39.

тории путем ее аннексии у другой автокефальной церкви или открытия параллельной юрисдикции[25] и т. д.

Рассмотрим ситуацию провозглашения автокефалии на примере Русской церкви. Суверенитет Русской церкви рождался в условиях слабости константинопольской церковной и государственной власти. Предпосылкой к отделению от Константинопольского патриархата стало заключение в 1439 году константинопольским патриархом и императором унии с римским престолом на Ферарро-Флорентийском соборе[26]. Одним из участников собора и активным сторонником унии был московский митрополит Исидор — грек, поставленный в 1436 году Константинополем на московскую кафедру вместо избранного русскими епископами в качестве кандидата рязанского епископа Ионы.

По возвращении из Флоренции в Москву в 1441 году митрополит-униат Исидор огласил соборный акт об унии, за что был впоследствии арестован и осужден созванным московским князем собором русского духовенства. Русская церковь оказалась в трудном положении: московский митрополит низвержен за унию, патриарх и император также являются униатами, а московская кафедра остается вакантной и требует замещения. Несколько лет прошли в поисках канонического выхода из сложившейся ситуации (для нашего анализа не имеет большого значения, что происходило в эти годы).

Наконец, в 1448 году созванный великим князем Василием II собор русских епископов поставил на московскую митрополичью кафедру епископа Иону. Это решение стало первым суверенным актом Русской церкви, оно создало чрезвычайную ситуацию, в ходе которой произошло изменение существующего канонического порядка: Русская митрополия вышла из подчинения Константинопольского патриархата.

25. О параллельной юрисдикции см. сноску 9.

26. Ферраро-Флорентийский собор — собор христианских церквей, созванный римским папой Евгением IV. В 1438–1439 гг. проходил в Ферраре, в 1439–1442 гг. — во Флоренции, в 1443–1445 гг. — в Риме. Условия унии предполагали принятие вероучительных нововведений католической церкви (добавление в символ веры «филиокве», главенство папы, чистилище). Православную церковь на соборе представляли император Иоанн VIII, Константинопольский патриарх Иосиф II, а также несколько десятков архиереев Константинопольской церкви (включая московскую митрополию), часть из которых взяли на себя функции легатов Александрийского, Антиохийского и Иерусалимского патриархов. Уния была подписана византийской делегацией (за исключением нескольких архиереев, выступавших против нее), но так и не была принята большинством православных церквей.

Важно отметить, что суверенитет Русской церкви родился не из ситуации церковно-политической смуты, порожденной унией (есть соблазн именно ее считать источником чрезвычайной ситуации), а из решения собора о поставлении на московскую кафедру митрополита. Это подтверждает тот факт, что в то же самое время епископы Западной Руси, несмотря на унию, сохранили общение с константинопольской кафедрой[27]. Также на это указывает то, что автокефалия Русской церкви состоялась лишь через семь лет после низложения митрополита Исидора, а не сразу после него. То есть чрезвычайная ситуация провозглашения автокефалии возникла по воле суверена, которым здесь следует считать архиерейский собор, а не в силу внешних обстоятельств, хотя, конечно, эти обстоятельства открыли «коридор возможностей» для принятия такого решения. Можно сказать, что Московский собор 1448 года трансформировал ситуацию, возникшую в Константинопольском патриархате в связи с флорентийской унией, в чрезвычайное положение, в условиях которого в Русской церкви установился новый порядок (чего не сделали, например, епископы Западной Руси во главе с митрополитом в Киеве).

Конечно, после того как на императорский престол в 1451 году взошел император Константин II, у русских возникли определенные колебания относительно автокефалии. Ведь новый император объявил себя сторонником православия и изгнал патриарха-униата Григория Мамму. В 1452 году великий князь московский Василий II даже заготовил послание императору, в котором изложил дело митрополитов Исидора и Ионы; однако послание так и не было отослано по назначению[28]. В том же году император Константин II перешел в унию, а через год Константинополь был взят турками-османами и православная Византийская империя перестала существовать.

Историк церкви А. В. Карташев иронизирует над этими колебаниями русских, называя последних «скромными революционерами», которые «не созрели до решимости воспользоваться этим поводом [униатством константинопольского патриарха], чтобы завоевать себе раз и навсегда церковную автокефаль-

27. *Карташев А. В.* Собрание сочинений в 2 т. Т. 1: Очерки по истории Русской Церкви. М.: ТЕРРА, 1992. С. 359.

28. Там же. С. 362.

ность»[29]. Но, справедливости ради, следует отметить, что эти колебания так и не вылились в какое-то решение, а Русская церковь с 1448 года так и осталась автокефальной. Напротив, на наш взгляд, сам факт колебаний русских скорее подтверждает чрезвычайность положения, созданного решением Московского собора, и указывает на радикальную новизну сложившегося порядка.

Родовая травма русской автокефалии, связанная с «отступничеством греков», стала причиной ревностного отношения Русской церкви к собственному суверенитету, которое мы можем проследить на протяжении всей дальнейшей ее истории. К началу XVI в. это отношение к собственному суверенитету привело к появлению церковно-политического мифа о Москве как Третьем Риме. В XX веке оно закрепилось в виде ярлыка «абсолютный автокефализм Москвы».

Георгий Флоровский связывает воедино такие события, как «греческое отступничество», падение Константинополя и формирование мифа о Третьем Риме[30]. В основе политического мифа о Третьем Риме лежит представление об исключительности Русской церкви в православном мире как единственной хранительнице неповрежденной веры, а русского государя — как последнего защитника православия. Пристальное внимание к собственному суверенитету (не только административному, но и вероучительному, обрядовому) оборачивалось замыканием «в пределах своей поместной национальной памяти» и доходило до «полного исключения и отрицания греческого посредства и в прошлом»[31]. В не меньшей мере недоверие к грекам стало причиной трагического раскола в Русской церкви в XVII веке[32].

Настоящим испытанием для суверенитета Русской церкви стал распад Российской империи и отречение от власти православного императора — защитника церкви и православной веры. Новая эпоха началась с поместного собора 1917–1918 гг., а продолжилась разрушением церковной инфраструктуры и репрессиями, которые буквально обездвижили московскую церковную власть.

29. Там же. С. 361–362.

30. *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Минск: Изд-во Белорусского экзархата, 2006. С. 14.

31. Там же. С. 15.

32. Там же. С. 66.

С точки зрения рассматриваемой теории суверенитета, решения поместного собора 1917–1918 гг. и прежде всего восстановление патриаршества стали мощным свидетельством суверенитета Русской церкви. Но последующие события настолько ослабили (даже, можно сказать, парализовали) церковную власть, что часть епархий, входящих в состав Русской церкви, отложилась; на оставшейся в управлении территории появились параллельные раскольнические юрисдикции; значительная часть русской диаспоры также отделилась от церкви-матери. РПЦ удалось сохранить свой суверенитет[33], но ситуация паралича власти открыла возможность для становления суверенитета Грузинской и Польской церквей, чем они и воспользовались. Слабость русской церковной власти стала также причиной вмешательства во внутренние дела РПЦ со стороны других автокефальных Церквей, прежде всего Константинопольского патриархата, что, конечно, стало одним из главных факторов усиления «автокефализма Москвы» на межправославной арене по завершении кризиса[34].

В характерных работах московских канонистов и богословов 1940–1950-х гг. по интересующему нас вопросу автокефалии мы неизменно встречаем позицию, жестко отстаивающую суверенитет автокефальной церкви в межцерковных отношениях. Эта линия продолжается в официальной позиции Русской православной церкви по связанным с автокефалией вопросам, вынесенным на повестку всеправославного собора.

33. Поддержка со стороны Советской власти, пришедшая на смену прямым репрессиям, позволила Русской православной церкви сохранить суверенитет в межцерковных отношениях. Подобное произошло с Константинопольской церковью в период османского владычества. В свою очередь, подчинение церкви атеистическому по своей идеологии государству, конечно, заставило с недоверием смотреть теперь уже на Русскую церковь, а не на «отступников греков». Для многих это подчинение, символом которого стала Декларация митрополита Сергия (Страгородского) о лояльности советскому режиму, опубликованная в 1927 году, стало свидетельством «отступничества русских» и «ересью сергианства». Став во второй половине 1940-х гг. инструментом сталинской внешней политики, РПЦ смогла снова отстаивать свой суверенитет в межправославных отношениях, что ранее было затруднительно.

34. Кризис завершился в 1945 году, когда под патронажем Советской власти состоялся поместный собор РПЦ, избравший на московскую кафедру патриарха Алексия I (Симанского). Этот собор, в котором принимали участие также предстоятели Александрийской, Антиохийской и Грузинской церквей и представители других автокефальных поместных церквей, стал свидетельством того, что РПЦ является правопреемницей всероссийской православной церкви, возглавляемой патриархом Тихоном. Последнее, в свою очередь, способствовало возвращению в нее частей епископата и паствы, находящихся за пределами СССР.

## С. В. Троицкий как теоретик «абсолютного автокефализма»

Главным теоретиком «абсолютного автокефализма Москвы» стал ведущий русский канонист середины XX в. проф. С. В. Троицкий (1878–1972). Его подход оказал огромное влияние на официальную позицию Русской православной церкви по всему спектру вопросов, касающихся проблематики автокефалии, на десятилетия вперед. Базовым текстом, отражающим взгляды Троицкого на исследуемую тему, является его статья «О церковной автокефалии»[35].

Троицкий определял термин «автокефальный» как применяющийся к светским и церковным организациям, «которые являются самоглавными, то есть имеют свою главу, свою, независимую от другой, *высшую или суверенную власть*» (курсив мой. — А. Ш.)[36]. Смысл принципа церковной автокефальности состоит в том, что ее «первый епископ и остальные епископы… избираются и поставляются своими же епископами, а не епископами какой-либо другой церкви»[37].

Автокефальная церковь, по Троицкому, обладает полной самостоятельностью в административной и судебной областях церковной деятельности, так что «местные соборы епископов полномочны судить и своих первоиерархов»[38]. Она «пользуется полной свободой, изготовляя для себя святое миро, канонизуя своих святых, составляя новые песнопения, определяя время богослужения и т. д.»[39]. Однако в области догматического учения автокефальная церковь не обладает самостоятельностью, также она ограничена в области богослужения «связью богослужения с догматическим учением и стремлением к единообразию богослужения»[40].

Важным моментом является самостоятельность автокефальной церкви в области межцерковных отношений, которые Троицкий называет аналогичными международным[41]. Соответствен-

35. *Троицкий С. В.* О церковной автокефалии // Журнал Московской патриархии. 1948. №7 (июль). С. 33–54.
36. Там же. С. 36.
37. Там же. С. 45.
38. Там же. С. 48.
39. Там же. С. 48.
40. Там же. С. 48.
41. Там же. С. 48.

но, вмешательство какой-либо из автокефальных церквей в дела другой является нарушением суверенитета последней. В своих статьях разных лет С. В. Троицкий критикует Константинопольский патриархат за постоянное нарушение суверенитета автокефальных церквей[42].

Верховной властью в православной церкви Троицкий считал вселенский епископат, чьим органом власти является вселенский собор[43]. На время проведения вселенского собора принцип автокефалии перестает играть какую-либо роль при решении церковных вопросов, в том числе перестает играть какую-либо роль и порядок чести автокефальных церквей, также известный как «священные диптихи»[44]. Собор является событием чрезвычайным, и в межсоборный период верховная власть вновь возвращается автокефальным церквам.

Относительно провозглашения автокефалии Троицкий утверждал: «Так как всякая автокефальная Церковь имеет высшую, суверенную власть, то, очевидно, основать автокефальную Церковь может только организация или лицо, которое само имеет высшую власть»[45]. Он выделяет три субъекта верховной власти, способных основать автокефальную церковь: апостолов, вселенский епископат (через вселенский собор) и епископат автокефальной церкви (через собор автокефальной церкви). Первые два, по его словам, относятся к далекому прошлому (или неопределенному будущему — такому как вселенский собор), так что актуальным субъектом остается последний — епископат автокефальной церкви. Самочинное провозглашение частью автокефальной церкви своей автокефалии осуждается им, за исключением случая, когда кириархальная церковь[46] впадает в ересь. Это позволяет ему оправдать самопровозглашение русской автокефалии в 1448 году, и это единственный случай, когда Троицкий оправдывает самопровозглашение поместной церковью автокефалии. В остальных

42. См., например: *Троицкий С. В.* О границах распространения права власти Константинопольской патриархии на «диаспору» // Журнал Московской патриархии. 1947. № 11. С. 34–45.; *Троицкий С. В.* Каноны и восточный папизм // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1955. № 22. С. 124–135.

43. В терминологии С. В. Троицкого термины «вселенский» и «всеправославный» в отношении будущего собора являются синонимами.

44. *Троицкий С. В.* О церковной автокефалии. С. 49.

45. Там же. С. 37.

46. Кириархальная церковь — это поместная церковь, которая по отношению к отделяемой от нее части является церковью-матерью.

случаях самопровозглашение автокефалии невозможно. Только кириархальная церковь может даровать автокефалию своей части.

В целом метод Троицкого можно назвать легалистским, так как он основан на точном следовании каноническому праву православной церкви. Троицкий апеллирует к праву и церковной истории (как описанию прецедентов применения права) как к главному источнику аргументации. Но проблема в том, что в православной церкви нет единого для всех свода канонического права, а также нет инстанций, следящих за правоприменением в масштабах всей церкви. Каждая автокефальная церковь вольна толковать канонические источники в выгодном ей ключе.

Но, главное, легалистский подход Троицкого не может объяснить изменений канонического порядка, связанных с самопровозглашением автокефалий. С одной стороны, Троицкий говорит об автокефалии как о высшей, суверенной власти. С другой — избранный им путь легализма вынуждает его утверждать, что автокефалия возможна только лишь в результате дарования со стороны церкви-матери (за исключением ситуации ереси кириархальной церкви). Но Троицкий не учитывает, что сам акт дарования является актом проявления верховной власти кириархальной церкви по отношению к той части, которая получает автокефалию. Как мы увидим ниже, это может привести к ситуации, когда кириархальная церковь будет угрожать упразднением данной ею автокефалии, что, конечно же, ограничивает суверенитет новопровозглашенной автокефальной церкви. Таким образом, метод Троицкого не позволяет объяснить, как появляется суверенная власть при провозглашении автокефалии. И сам период от самопровозглашения автокефалии до признания ее другими становится «слепым пятном» его подхода.

## Альтернатива: константинопольский патриарх как суверен

Наряду с описанной выше моделью суверенитета в православной церкви, связывающей это понятие с церковной автокефалией, в православном богословии существует альтернативная модель, наделяющая прерогативами суверена во вселенском масштабе первенствующего по чести первоиерарха — константинопольского патриарха. Хотя эта модель не предполагает создание единой всемирной юрисдикции по примеру юрисдикции римского папы, она наделяет константинопольского патриарха рядом полномо-

чий, которые ставят его власть выше власти предстоятелей и соборов других автокефальных поместных церквей. В частности, речь идет об особых судебных полномочиях, а также о праве провозглашать автокефалию той или иной церкви.

Эта модель появилась в начале 20-х гг. XX века после распада Османской империи, и здесь необходимо сказать несколько слов о положении константинопольских патриархов в этой империи. Одной из главных особенностей системы управления в османском государстве было деление на религиозные, а не национальные общины — *миллеты*. Османская политическая система, построенная на исламском законодательстве, предполагала существование только одного главы (*миллет-баши*) у религиозной общины. Главой православной общины — самой многочисленной из немусульманских общин империи — стал константинопольский патриарх. Султан значительно расширил полномочия константинопольского патриарха, передав ему вопросы полицейского надзора, сбора налогов и судебных разбирательств среди христиан[47]. При этом следует помнить, что эти полномочия были даны не церковной кафедре, а персонально патриарху (или точнее институту патриарха). В Османской империи сложилась такая система церковного управления, в которой полномочия константинопольского патриарха превышали полномочия любого из предстоятелей автокефальных церквей на территории империи (то есть в пространстве межцерковных отношений верховной властью обладал константинопольский патриарх, хотя формально его церковная юрисдикция не распространялась на территорию других автокефальных церквей в Османской империи[48]).

Распад империи привел к тому, что константинопольские патриархи утратили чрезвычайные полномочия, дарованные им османскими властителями, а их каноническая территория быстро со-

47. Sugar, P. F. (1977) *Southeastern Europe under Ottoman rule, 1354–1804 (A History of East Central Europe, vol. 5.)*, p. 46. Seattle: University of Washington Press.

48. Безусловно, на практике дела не всегда обстояли так, как в теории. Например, особые полномочия совсем не исключали слабости константинопольской патриаршей власти, которая позволяла другим предстоятелям вести более независимую политику. А Кипрский архиепископ во второй половине XVII в. и вовсе добился от султана аналогичного Константинопольскому патриарху титула миллет-баши и стал политическим и духовным главой христиан Кипра. Однако статус и полномочия Константинопольского патриарха как миллет-баши породили представление о нем как о главе всех православных христиан Османской империи, которое в дальнейшем трансформировалось в претензии на главенство во всеправославном масштабе.

кратилась до пределов современной Турции, из которой к тому же была депортирована бо́льшая часть православного населения. В этих условиях константинопольские патриархи стали заявлять о своих претензиях на суверенитет вселенского масштаба — на основании своего первенства в священных диптихах православной церкви[49]. Деятельность константинопольских патриархов на протяжении 20–30-х гг. XX века по существу была инновационной для православной церкви. Константинопольская церковь генерировала огромное (по сравнению с другими церквами) число суверенных решений, создающих чрезвычайные ситуации, которые, в конечном счете, изменяли весь существовавший в то время порядок. Эти решения в основном касались расширения властной юрисдикции Константинопольского патриархата (особенно в диаспоре)[50].

Нельзя сказать, что все претензии константинопольских патриархов были реализованы в полной мере, однако активное (если не сказать агрессивное) позиционирование себя в качестве суверена всеправославного масштаба позволило константинопольским патриархам добиться значительного расширения своей власти. Дело доходило до усвоения Константинопольской церкви «онтологических» характеристик. Так, константинопольский патриарх Афинагор выпустил окружное послание (1950), в котором говорилось, в частности, что через общение и контакт с Константинопольской кафедрой отдельные автокефальные православные Церкви связаны в одно тело единой, святой, соборной и апостольской православной церкви[51]. Разрыв общения с константинопольским патриархом, по мысли Афинагора, должен был означать разрыв с самой православной церковью.

В 1950–70-е гг. константинопольские богословы, историки и канонисты стали разрабатывать учение об особой роли Константинопольского патриархата в жизни всемирной православной церкви. Главным идеологом этого учения стал митрополит

49. Подробнее о ситуации, побудившей константинопольских патриархов выбрать такую линию поведения, см.: *Ермилов П. В.* Происхождение теории о первенстве Константинопольского патриарха // Вестник ПСТГУ. 2014. Вып. 1 (51). С. 36–53.

50. Конкретные примеры см., например, в: *Троицкий С. В.* О границах распространения права власти Константинопольской патриархии на «диаспору». С. 35; Maximos, Metropolitan of Sardes. (1976) *The Oecumenical Patriarchate in the Orthodox Church*, pp. 312–313. Thessaloniki: Patriarchal institute for patristic studies.

51. *Шмеман А., прот.* Вселенский Патриарх и Православная Церковь // Собрание статей. 1947–1983. М.: Русский путь, 2009. С. 364.

Сардский Максим, который опубликовал книгу «Вселенский Патриархат в Православной Церкви»[52].

В отличие от Московского патриархата константинопольское официальное богословие не ограничилось историко-каноническим подходом. С середины 1990-х гг. первенство и особые полномочия константинопольского патриарха с богословских позиций отстаивает митрополит Пергамский Иоанн (Зизиулас). В январе 2014 года на официальном сайте Константинопольского патриархата была опубликована статья митрополита Прусского Элпидофора (Ламбриниадиса), который, развивая идеи Зизиуласа, предложил считать константинопольского патриарха «первым иерархом без равных» (по контрасту с традиционным его обозначением как *primus inter pares*, «первый среди равных»). В статье, в частности, говорится, что первенство константинопольского патриарха выражается в особых привилегиях, таких как «право на апелляцию и право предоставлять или отнимать автокефалию»[53].

Одной из важных претензий Константинопольской церкви на суверенитет во всеправославном масштабе является заявление им своего права созывать всеправославный собор и председательствовать на нем. Сейчас Константинополь стоит в шаге от реализации этой претензии. В официальном коммюнике совещания предстоятелей поместных православных церквей, прошедшего в Стамбуле в марте 2014 года, говорится: « [Всеправославный собор] будет созван и возглавлен Вселенским патриархом в 2016 году»[54].

Константинопольский патриарх прошел долгий путь к фактическому обретению этого права. Его первые неудачные попытки созвать всеправославное совещание относятся к 1923 и 1930 гг. Начиная с 1961 года по инициативе константинопольского патриарха Афинагора стали собираться всеправославные предсоборные совещания, на которых по регламенту должен был председательствовать глава константинопольской делегации. В 1986 году Константинополь добился включения в регламент совещаний пункта, предоставляющего константинопольскому патриарху право созы-

52. Maximos, Metropolitan of Sardes. (1976) *The Oecumenical Patriarchate in the Orthodox Church*.

53. *Элпидофор (Ламбриниадис), митр.* Primus sine paribus. Ответ на позицию Московского патриархата по вопросу о первенстве во Вселенской Церкви // Официальный сайт Вселенского Патриархата. 07.01.2014.

54. «Communiqué of the Primates of the Orthodox Churches» (2014), *Ecumenical Patriarchate*. 09.03.2014.

вать всеправославные предсоборные совещания «с согласия глав поместных церквей»[55]. Параллельно с предсоборным процессом константинопольский патриарх стал созывать совещания предстоятелей поместных православных церквей, последнее из которых увенчалось решением о созыве всеправославного собора.

Таким образом, константинопольская концепция суверенитета предполагает, что на всеправославном уровне существует некая верховная властная инстанция, локализованная в Константинопольском патриархе, который, как следствие, оказывается сувереном всей православной церкви. В рамках этой модели Константинопольский патриарх как суверен хотя и не распространяет свою административную власть на другие автокефальные поместные церкви, тем не менее может вмешиваться в их внутренние дела в качестве верховного арбитра. То есть он обладает правом рассматривать апелляции во всеправославном масштабе и принимать по ним решения; ему принадлежит власть предоставлять или отнимать автокефалию; он усваивает себе право управлять всей православной диаспорой. Соответственно, константинопольский патриарх может в одностороннем порядке принимать в свою юрисдикцию епархии и приходы в диаспоре, «незаконно» и «до времени» находящиеся в юрисдикции других автокефальных церквей.

Также, согласно этому подходу, константинопольский патриарх имеет право созывать всеправославные совещания, совещания глав и представителей автокефальных поместных церквей и, наконец, всеправославный собор, и на всех созываемых им собраниях, включая собор, он председательствует. Система церковных автокефалий сохраняется, но за константинопольским патриархом закрепляется право чрезвычайного вмешательства в дела других церквей по означенным выше пунктам. Таким образом, в рамках этой модели суверенитет автокефальных церквей фактически становится *ограниченным*.

В то же время следует отметить, что эта модель «автокефалий с ограниченным суверенитетом» является скорее программой действия, то есть заданностью, а не данностью. Далеко не все претензии константинопольских патриархов реализованы на практике (например, церковные общины в православной диаспоре не управляются из единого центра). Однако Константинопольский патриархат продолжает давать многочисленные примеры

55. Ioniță, V. (2014) *Towards the Holy and Great Synod of the Orthodox Church*, p. 179.

суверенных решений, которые работают на реализацию заявленной им программы.

## Условие «суверенной автокефалии»

Несмотря на претензии Константинополя, данностью в православной церкви сегодня является модель «суверенной автокефалии», которую отстаивает не только Московский патриархат, но и многие другие автокефальные поместные церкви. Большинство современных автокефальных церквей прошли схожий с Русской церковью путь обретения автокефалии. Многие из них придерживаются в межцерковных отношениях одного и того же принципа, то есть отождествления автокефалии и суверенитета по образцу межгосударственных отношений[56]. Этот принцип предполагает: невмешательство во внутренние дела автокефальной церкви со стороны других автокефальных церквей; неприкосновенность границ канонической территории; равноправие автокефальных церквей как субъектов межцерковных отношений.

Главное условие автокефалии с точки зрения рассматриваемой теории суверенитета — это именно самостоятельное провозглашение автокефалии, а не ее получение извне.

Суверенитет поместной церкви рождается в момент провозглашения ею автокефалии. Автокефальная церковь обретает верховную власть только в том случае, если создает чрезвычайное положение, которое дает начало новому порядку. Прежде всего у вновь провозглашенной автокефальной (поместной) церкви появляется собственная каноническая территория, на которую, по определению, не могут административно вторгаться другие автокефальные церкви. После признания другими поместными церквами в качестве автокефальной эта церковь становится субъектом межцерковных отношений, что символически закрепляется внесением этой поместной церкви в диптихи.

Если же поместная церковь не самостоятельно провозглашает автокефалию, а получает ее от кириархальной церкви, то в этом случае суверенитет новой автокефальной церкви является ограниченным. Именно *дарование* автокефалии является проявлением верховной власти и суверенным решением, а значит, кири-

56. Архимандрит Кирилл (Говорун) считает, что «современная система межцерковных отношений отражает также некоторые дальнейшие формы развития Вестфальской модели суверенитета» (*Кирилл (Говорун), архим.* Каноническая территория. С. 355).

архальная церковь выступает как суверен по отношению к новой автокефальной церкви. А поскольку у автокефальной церкви с дарованной автокефалией есть внешний суверен, ее автокефалия может быть упразднена той же самой киириархальной церковью.

Примером не самопровозглашенной, а дарованной автокефалии является автокефалия Православной церкви Чешских земель и Словакии (ПЦЧЗиС), которая признана мировым православием. При этом интересно, что дарование этой церкви автокефалии произошло дважды: в 1951 году она получила ее от РПЦ, в составе которой находилась в тот момент, а в 1998 году — от Константинополя[57]. В 2012 году в интернете была опубликована переписка константинопольского патриарха Варфоломея и предстоятеля ПЦЧЗиС митрополита Христофора, в которой первый прямо заявил о возможности упразднения этой автокефалии[58]. Также довольно характерна ситуация с выборами в 2013–2014 гг. нового предстоятеля ПЦЧЗиС, в которых активное участие принимали представители двух церковных суверенов — Константинополя и Москвы. Константинопольская церковь до сих пор не признает результатов этих выборов, поскольку на них победил кандидат, которого поддержала РПЦ.

Другой пример — Православная церковь в Америке (ПЦА), которая получила автокефалию от Русской православной церкви в 1970 году. Этот акт был признан лишь некоторыми поместными православными церквами, тогда как для целого ряда автокефальных церквей (в первую очередь Константинопольской церкви) ПЦА доныне остается митрополией РПЦ. На всеправославных предсоборных совещаниях представители ПЦА всегда входили в состав русской делегации.

Довольно интересно, что среди сторонников автокефалии Украинской православной церкви постоянно муссируется тема «получения автокефалии» от Москвы или (что в последнее время

57. Константинопольский патриархат не признал чехословацкой автокефалии, дарованной Москвой, и до 1998 года рассматривал ПЦЧЗиС как часть РПЦ.

58. Патриарх Варфоломей в своем письме возмущался тем, что ПЦЧЗиС отпраздновала 60-летие получения автокефалии от Москвы: «Решительно сообщаем, что в случае повторения аналогичных мероприятий по празднованию считающейся якоже не бывшей и с самого начала признававшейся недействительной навязанной тогда деянием Московского Патриархата Церкви Чешских Земель и Словакии автокефалии, Вселенский Патриархат с сожалением вынужден будет упразднить предоставленную Вашей Церкви четырнадцать лет назад каноническую автокефалию» (Письмо Вселенского Патриарха Варфоломея митрополиту Чешскому Христофору // Портал «Romfea». 30.03.2012).

звучит чаще) от Константинополя[59]. При этом упускается из виду, что такая апелляция к внешнему суверену может привести лишь к обретению «ограниченного суверенитета».

В настоящее время на всеправославных предсоборных совещаниях обсуждается вопрос о порядке провозглашения автокефалий. Как видно из доклада митрополита Илариона (Алфеева), в этом вопросе спектр возможных решений распределяется от права кириархальной церкви даровать автокефалию своей части до провозглашения автокефалии Константинопольским патриархатом. Иначе говоря, различные конфликтующие позиции сходятся в том, что стремящаяся к автокефалии поместная церковь играет пассивную роль в этом процессе: она может только обращаться с просьбой о даровании автокефалии, но решение принимает некая внешняя суверенная инстанция (кириархальная церковь, константинопольский патриарх, всеправославное совещание или совещание предстоятелей, всеправославный собор). При этом митрополит Иларион отмечает, что «в истории чаще всего бывало так, что та или иная церковь в одностороннем порядке объявляла о своем автокефальном статусе и лишь потом, спустя годы, ее автокефалия признавалась прочими церквами»[60]. Таким образом, получается, что, за исключением последнего варианта — всеправославного собора, все другие решения приводят к «производству» автокефалии с ограниченным суверенитетом.

## Всеправославный собор и суверенная власть автокефальных церквей

Наконец, последний вопрос, касающийся темы настоящей статьи: как соотносится суверенитет автокефальных церквей с таким надавтокефальным институтом, как всеправославный собор?

Власть собора как инстанции, принимающей решения общецерковного значения и масштаба, должна превышать (и значит — ограничивать) суверенную власть автокефальных церквей. В период проведения всеправославного собора именно он становится обще-

59. См. тексты таких теоретиков украинской автокефалии, как проф. Ю. П. Черноморец и прот. Андрей Дудченко: *Чорноморець Ю.* Вселенськість помісної церкви як вимога еклезіології та перспективи київського християнства // *Theology in Ukraine*. 10.05.2014; *Дудченко А., прот.* Українська Православна Церква в пошуках української ідентичності // *Theology in Ukraine*. 11.03.2014.

60. *Иларион (Алфеев), митр.* Межправославное сотрудничество в рамках подготовки к Святому и Великому Собору Православной Церкви.

церковным сувереном, который может устанавливать новый порядок, принимая общеобязательные для всех автокефальных церквей решения. Ниже мы рассмотрим, как появляется суверенная власть собора и что происходит с суверенитетом автокефальных церквей с точки зрения теории, предложенной Карлом Шмиттом.

Согласно шмиттеанскому подходу, суверенитет описывается через взаимодействие трех его основных элементов: «суверена», «чрезвычайного положения» и «решения» (о его введении). Остановимся на каждом из этих элементов подробнее.

В случае всеправославного собора само событие, то есть его проведение, является чрезвычайным для современной православной церкви. Соответственно, решением о введении «чрезвычайного положения» становится само провозглашение собора всеправославным, которое принимается новым сувереном — собранием, представляющим все мировое православие.

Проведение всеправославного собора является чрезвычайным событием, поскольку выходит за рамки существующего порядка управления в православной церкви (точнее — в православных церквах). В «нормальных условиях» верховная власть в православной церкви сосредоточена на уровне автокефальных церквей. В случае же проведения собора, который мыслится как верховная властная инстанция общецерковного масштаба, суверенитет автокефальных церквей ограничивается. Чрезвычайность собора позволяет ему как суверену, осуществляющему верховную власть, изменять существующий в масштабах всей церкви порядок и вводить новый — таким образом, что по окончании собора ни одна автокефальная церковь не сможет отменить этот порядок, поскольку верховная власть автокефальных церквей распространяется только на сами автокефальные церкви. Именно поэтому и новая автокефалия, если таковая провозглашается собором, будет обладать полным суверенитетом и не может быть упразднена ни одной из уже существующих автокефальных церквей.

Надо подчеркнуть, что чрезвычайное положение в православной церкви вводится именно через провозглашение собрания, представляющего всю православную церковь, всеправославным собором, а отнюдь не через решение о его созыве в будущем (даже ближайшем, как это было на всеправославном саммите в марте 2014 года). Лишь в том случае, если уже состоявшийся собор заявляет себя как всеправославный (то есть общецерковный), он становится общеправославным сувереном. Решение же о созыве такого собора (даже принятое на общеправославном собрании)

указывает только на возможность возникновения общецерковной властной инстанции, поскольку всегда существует вероятность того, что по тем или иным причинам собор не состоится.

Согласно П. Кану, суверенная власть не предполагает никаких «потенциальных решений». Именно поэтому претензия константинопольского патриарха на право созыва всеправославного собора не является проявлением суверенной власти в масштабах всей православной церкви (с точки зрения шмиттеанской концепции суверенитета). Инстанция, созывающая собор, не становится сувереном — им может стать лишь сам всеправославный собор, провозгласивший себя таковым.

Решение о провозглашении собора общецерковным имеет и иной аспект: оно является решением об ограничении суверенитета существующих автокефалий. Провозглашая собор всеправославным, сами его участники, то есть автокефальные церкви, добровольно ограничивают свой суверенитет.

Здесь, однако, возникает другой вопрос — о *представительстве* суверенных автокефальный церквей на всеправославном соборе. Возникновение нового «соборного» суверена связано, так сказать, с коллективной передачей суверенитета от поместных церквей — общецерковному собранию. Как может происходить эта передача? Какой формат всеправославного собрания/собора позволяет сделать его действительно общецерковным?

На мартовском (2014 года) совещании предстоятелей поместных церквей в Стамбуле обсуждались два формата проведения запланированного на 2016 год всеправославного собора. Первый формат предполагал, что в соборе примут участие *делегации* автокефальных православных церквей, которые и будут обладать правом голоса. Согласно второму формату, в соборе должны принимать участие *все православные епископы*, каждый из которых обладает правом голоса.

Участники совещания остановились на том, что во всеправославном соборе будут принимать участие делегации четырнадцати всеми признанных поместных православных церквей. В состав каждой делегации должны войти предстоятель автокефальной церкви и не более 24 епископов. При этом «те церкви, где нет такого числа епископов, будут представлены полным составом своих архиереев во главе с предстоятелем»[61]. Таким образом, пра-

61. «Готовились с 1961 года». Павел Коробов беседует с митрополитом Волоколамским Иларионом // Журнал «Огонек». 17.03.2014.

вом голоса на соборе будут обладать именно *делегации* церквей, а не отдельные епископы.

Иначе говоря, речь идет о том, что новый — высший — суверенитет во всемирной православной церкви (то есть суверенитет всеправославного собора) должен возникнуть через совместный, «симфонический» волевой акт всех церковных автокефалий, представленных на соборе полноправными и уполномоченными церковными делегациями ныне существующих церковных суверенов. Поэтому в данном случае несущественным является вопрос о том, кто входит в состав этих делегаций — группа уполномоченных автокефальной церковью представителей (во главе с предстоятелем) или весь епископат каждой автокефальной церкви.

Таким образом, в настоящее время, в связи с решением о созыве общеправославного собора, открывается возможность появления в мировом православии *иного* суверена — нового по сравнению с суверенитетом церковных автокефалий. Этот новый церковный суверенитет, парадоксальным образом, будет одновременно результатом общего решения нынешних суверенов и — таким (чрезвычайным) решением, которое подрывает «частные» суверенитеты участников, совместно принимающих это решение.

В данном случае, уже вопреки К. Шмитту, суверенная власть опирается не только на чрезвычайную ситуацию проведения всеправославного собора, но и на силу и власть никем не оспариваемых суверенов-автокефалий. Последнее вносит в вопрос появления суверенитета определенную континуальность, тогда как шмиттеанский подход фактически предполагает творение суверенной власти «из ничего». Поэтому этот парадокс — в том случае, если он будет реализован, — уже выводит нас из шмиттеанской схемы в новое концептуальное пространство, предполагающее обращение к другим, помимо шмиттеанского, подходам, существующим в дискурсе *политического* суверенитета, а также учет специфики именно церковной власти.

## Библиография/References

«Готовились с 1961 года». Павел Коробов беседует с митрополитом Волоколамским Иларионом // Журнал «Огонек». 17.03.2014 [http://www.kommersant.ru/doc/2416164, доступ от 03.06.2014].

*АгамбенДж. Homo sacer.* Суверенная власть и голая жизнь. М.: Издательство «Европа», 2011.

*Дудченко А., прот.* Українська Православна Церква в пошуках української ідентичності // Theology in Ukraine. 11.05.2014 [http://theology.in.ua/ua/bp/theologia/ukrainian/56377/, доступ от 04.06.2014].

*Ермилов П. В.* Происхождение теории о первенстве Константинопольского патриарха // Вестник ПСТГУ. 2014. Вып. 1 (51). С. 36–53.

*Иларион (Алфеев), митр.* Межправославное сотрудничество в рамках подготовки к Святому и Великому Собору Православной Церкви // Официальный сайт ОВЦС МП. 03.11.2011 [https://mospat.ru/ru/2011/11/03/news50923/, доступ от 04.06.2014].

*Иларион (Алфеев), митр.* Принцип «канонической территории» в православной традиции // Сайт митрополита Илариона (Алфеева). 25.02.2010 [http://hilarion.ru/2010/02/25/1048, доступ от 26.08.2014].

*Карташев А. В.* Собрание сочинений в 2 т. Т. 1: Очерки по истории Русской Церкви. М.: ТЕРРА, 1992.

*Кирилл (Говорун), архим.* Автокефалия: от канона к мифу // Релігія в Україні. 2009. Вип. 1. С. 31–36.

*Кирилл (Говорун), архим.* Каноническая территория: векторы развития церковно-канонической категории // Труды Киевской духовной академии. 2014. № 20. С. 349–358.

Митрополит Никодим (Ротов) и всеправославное единство. СПб.: Изд-во Князь-Владимирского собора, 2008.

Письмо Вселенского Патриарха Варфоломея митрополиту Чешскому Христофору // Портал «Romfea». 30.03.2012 [http://www.romfea.gr/romfea-russian/12090-2012-03-30-15-13-01, доступ от 04.06.2014].

*Тешке Б.* Решения и нерешительность: политические и интеллектуальные прочтения Карла Шмитта // Логос. 2012. № 5 (89). С. 3–43.

*Троицкий С. В.* Каноны и восточный папизм // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1955. № 22. С. 124–135.

*Троицкий С. В.* О границах распространения права власти Константинопольской Патриархии на «диаспору» // Журнал Московской Патриархии. 1947. № 11. С. 34–45.

*Троицкий С. В.* О церковной автокефалии // Журнал Московской Патриархии. 1948. № 7 (июль). С. 33–54.

*Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Минск: Изд-во Белорусского экзархата, 2006.

*Чорноморець Ю.* Вселенськість помісної церкви як вимога еклезіології та перспективи київського християнства // *Theology in Ukraine*. 10.05.2014 [http://theology.in.ua/ua/bp/theologia/ukrainian/56376/, доступ от 04.06.2014].

*Шмеман А., прот.* Вселенский Патриарх и Православная Церковь // Собрание статей. 1947–1983. М.: Русский путь, 2009.

*Шмитт К.* Политическая теология. М.: КАНОН-пресс Ц 2000.

*Элпидофор (Ламбриниадис), митр.* Primus sine paribus. Ответ на позицию Московского Патриархата по вопросу о первенстве во Вселенской Церкви // Официальный сайт Вселенского Патриархата. 07.01.2014 [http://www.patriarchate.org/documents/primus-sine-paribus-russian-elpidophoros-lambriniadis, доступ от 04.06.2014].

«Communiqué of the Primates of the Orthodox Churches» (2014), *Ecumenical Patriarchate*. 9 March [http://www.patriarchate.org/documents/synaxis-2014-communique, accessed on 04.06.2014].

«Gotovilis' s 1961 goda». Pavel Korobov beseduet s mitropolitom Volokolamskim Ilarionom [«We have been preparing since 1961». Interview of metropolitan Hilarion of Volokolamsk to Pavel Korobov] (2014), *Ogonjok*. 17 March [http://www.kommersant.ru/doc/2416164, accessed on 03.06.2014].

Agamben, G. (2011) *Homo sacer. Suverennaja vlast' i golaja zhizn'* [Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life]. Moskva: Izdatel'stvo «Evropa».

Alfeev, H. (2010) «Princip „kanonicheskoj territorii" v pravoslavnoj tradicii» [The Principle of «Canonical Territory» in the Orthodox Tradition], *Sajt mitropolita Ilariona (Alfeeva)*. 25 February [http://hilarion.ru/2010/02/25/1048, accessed on 26.08.2014].

Alfeev, H. (2011) «Mezhpravoslavnoe sotrudnichestvo v ramkah podgotovki k Svjatomu i Velikomu Soboru Pravoslavnoj Cerkvi» [Inter-Orthodox Cooperation in the Preparations for a Holy and Great Council of the Orthodox Church], *Oficial'nyj sajt* OVCS MP. 03 November [https://mospat.ru/ru/2011/11/03/news50923/, accessed on 04.06.2014].

Dudchenko, A. (2014) «Ukrai'ns'ka Pravoslavna Cerkva v poshukah ukrai'ns'koi' identychnosti» [Ukrainian Orthodox Church looking for Ukrainian Identity], *Theology in Ukraine*. 11 May [http://theology.in.ua/ua/bp/theologia/ukrainian/56377/, accessed on 04.06.2014].

Erickson, J. H. (1991) *The Challenge of Our Past: Studies in Orthodox Canon Law and Church History*. Crestwood, NY: SVS Press.

Ermilov, P. V. (2014) «Proishozhdenie teorii o pervenstve Konstantinopol'skogo patriarha» [The Primacy of the Patriarch of Constantinople: The Origin of the Theory] // *Vestnik* PSTGU, 1 (51): 36–53.

Florovsky, G. (2006) *Puti russkogo bogoslovija* [Pathways of Russian Theology]. Minsk: Izd-vo Belorusskogo jekzarhata.

Hovorun, C. (2009) «Avtokefalija: ot kanona k mifu» [Autocephaly: from Canon to Myth], *Religija v Ukraine* 1: 31–36.

Hovorun, C. (2014) «Kanonicheskaja territorija: vektory razvitija cerkovno-kanonicheskoj kategorii» [Canonical Territory: The Vectors of Canonical Category], *Trudy Kievskoj duhovnoj akademii* 20: 349–358.

Ioniţă, V. (2014) *Towards the Holy and Great Synod of the Orthodox Church*. Fribourg: Institute for Ecumenical Studies University of Fribourg.

Kahn, P. W. (2011) *Political Theology: Four New Chapters in the Concept of Sovereignty*. NY: Columbia University Press.

Kartashev, A. V. (1992) *Sobranie sochinenij v 2 t. T. 1: Ocherki po istorii Russkoj Cerkvi* [Collected Works in 2 vol. Vol. 1: Essays on the History of Russian Church]. Moskva: TERRA.

Lambriniadis, E. (2014) «Primus sine paribus», *Ecumenical Patriarchate*. 07 January [http://www.patriarchate.org/documents/primus-sine-paribus-russian-elpidophoros-lambriniadis, accessed on 04.06.2014].

Maximos, Metropolitan of Sardes. (1976) *The Oecumenical Patriarchate in the Orthodox Church*. Thessaloniki: Patriarchal institute for patristic studies.

*Mitropolit Nikodim (Rotov) i vsepravoslavnoe edinstvo* [Metropolitan Nikodim (Rotov) and Pan-Orthodox Unity] (2008). Sankt-Peterburg: Izd-vo Knjaz'—Vladimirskogo sobora.

Pis'mo Vselenskogo Patriarha Varfolomeja mitropolitu Cheshskomu Hristoforu [The Letter of Ecumenical Patriarch Bartholomew to Metropolitan Cristopher of Czech] (2012),

*Portal «Romfea»*. 30 March [http://www.romfea.gr/romfea-russian/12090-2012-03-30-15-13-01, accessed on 04.06.2014].

Schmemann, A. (2009) «Vselenskyj Patryarh y Pravoslavnaja Cerkov'» [Ecumenical Patriarch in the Orthodox Church], in *Sobranye statej. 1947–1983*. Moskva:: Russkyj put'.

Schmitt, C. (2000) *Polytycheskaja teologyja. Sbornyk* [Political Theology]. Moskva: KANON-press C.

Sugar, P. F. (1977) *Southeastern Europe under Ottoman rule, 1354–1804 (A History of East Central Europe, volume 5.)*. Seattle: University of Washington Press.

Tchornomorets, Yu. (2014) «Vselens'kist' pomisnoï cerkvi jak vimoga ekleziologiï ta perspektivi kiïvs'kogo hristijanstva» [Universality of the Local Church as a Requirement for Ecclesiology and Perspectives of Kyivan Christianity], *Theology in Ukraine,* 10 May [http://theology.in.ua/ua/bp/theologia/ukrainian/56376/, accessed on 04.06.2014].

Tecshke, B. (2012) «Reshenija i nereshitel'nost': politicheskie i intellektual'nye prochtenija Karla Shmitta» [Decisions and Indecisions. Political and Intellectual Receptions of Carl Schmitt], *Logos* 5 (89): 3–43.

Troitsky, S. V. (1947) «O granicah rasprostranenija prava vlasti Konstantinopol'skoj Patriarhii na „diasporu"» [On the Limits the Patriarchate of Constantinople to Governance «Diaspora»], *Zhurnal Moskovskoj Patriarhii* 11: 34–45.

Troitsky, S. V. (1948) «O cerkovnoj avtokefalii» [On the Church Autocephaly], *Zhurnal Moskovskoj Patriarhii* 7 July: 33–54.

Troitsky, S. V. (1955) «Kanony i vostochnyj papizm» [Church Canons and the Eastern Papacy], *Vestnik Russkogo Zapadno-Evropejskogo Patriarshego Jekzarhata* 22: 124–135.