Александр Кырлежев

# Мировое православие: типология автокефальных церквей

*Alexander Kyrlezhev*

**Orthodox Commonwealth: A Typology of Autocephalous Churches**

**Alexander Kyrlezhev** — Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (RANEPA) (Moscow, Russia); Sts. Cyril and Methodius Post-Graduate Institute; Synodal Biblical and Theological Commission of the Russian Orthodox Church. kyrlezhev@gmail.com

*The paper explores the relationships between the fourteen independent Eastern Orthodox churches making part of a so called diptychon — a list of churches placed in order of "honor". These fourteen churches take part at the Pan-Orthodox Council in June 2016. The author firstly defines the current meaning of church "autocephalous" status and then creates a typology of the Orthodox ecclesiastical subjects drawing upon history, current situation, and structural features. The paper concludes that any strict typology is impossible to develop, while the differences in particular aspects would not help to represent the configuration of the entire Orthodox commonwealth. Instead, the paper develops grouping by certain paradigms: national/transnational; anachronic/diachronic, national/imperial. Also, the paper introduces a new paradigm of a "diffused church" that overlaps with the above paradigms. The paper then deals with the distinction between the "symbolic" and the "real" aspects of church constitution and church self-perception.*

**Keywords**: Orthodox Church, autocephaly, typology of Orthodox Churches, church-organizational paradigm, nation, empire, Diaspora, Pan-Orthodox Council.

Когда говорят «православие», имея в виду христианский религиозный контекст, имплицитно речь идет о двух аспектах рассматриваемого феномена: с одной стороны, об одной из основных христианских конфессий в широком смысле (наряду с католицизмом и протестантизмом), а с другой — о сообществе или «семье» отдельных церквей, разделяющих общее вероучение и пребывающих в сакраментальном общении (*communio in sacris*). Эти два смысла термина указывают на два измерения православной идентичности: так сказать, религиозно-теоретическое и организационно-практическое. Православие — это одна из живых, воспроизводящихся восточнохристианских традиций[1] и одновременно конфессиональное сообщество, имеющее определенную структуру.

Организационная структура Восточной Православной церкви менялась в ходе истории. В древности ее опорными точками были т.н. апостольские кафедры в крупных культурных центрах средиземноморского региона. Вселенские соборы, созываемые римскими императорами (начиная с 325 г.), обозначили единую субъектность церковного сообщества прежде всего в рамках империи, ставшей христианской. На региональном уровне образовались церковные округа, объединяющие несколько епископий во главе с митрополитом — епископом гражданского административного центра. При этом значимость древних авторитетных кафедр (ставших центрами патриархатов) лишь возросла, что выразилось в идее *пентархии*, то есть первенства пяти главных церковных центров, расположенных в порядке чести: Рим, Константинополь («Новый Рим»), Александрия, Антиохия, Иерусалим[2]. После Великой схизмы 1054 г. от этого списка остались только четыре позиции, а с течением времени к нему стали добавляться новые церкви, которые обретали *автокефальный* статус. Так возник современный диптих — перечень церквей, составляющих всемирное православное сообщество.

## Современная автокефалия

Не вдаваясь в детали истории термина «автокефальная церковь», обозначим его актуальный смысл. Автокефальной (буквально: са-

1. Наряду, скажем, с т.н. Ориентальными, или дохалкидонскими, церквами, которые также именуют «православными».
2. См. 36-е правило Трулльского собора (691-692 гг.).

мовозглавляющейся) именуется административно независимая церковная структура, самостоятельно выбирающая своего предстоятеля (первоиерарха) и решающая все вопросы своей внутренней жизни через собственные органы управления. Таких общепризнанных автокефальных православных церквей в настоящее время четырнадцать.

Это определение требует важного уточнения именно исторического характера. Нынешнее понимание церковной автокефалии предполагает, что каждая церковь является независимой не только от других автокефальных церквей, но и от внешних факторов, то есть является автономной религиозной организацией. Очевидно, что последнее возможно только в условиях законодательного отделения церкви/религии от государства. Поэтому говорить о полноценной автокефалии (в обоих смыслах *независимости* отдельной церкви) можно лишь применительно к относительно недавнему прошлому (и то не всегда).

Так, первый по чести Константинопольский патриарх в Османской империи (до ее распада в начале минувшего века: 1908–1922) был не первоиерархом *автокефальной церкви*, а главой всех православных империи (миллет-баши), причем не только в церковном отношении. До падения Российской монархии в 1917 г. Русская церковь (а также Грузинская как ее часть) была государственной, не имела иерархического возглавления, и ее формальным и реальным главой был император[3]. Церкви в православных странах до середины XX века — например, в монархиях Болгарии, Румынии, Сербии — также были государственными, а Элладская церковь до сих пор сохраняет такой статус.

Иными словами, современное понятие об автокефалии как форме церковной организации является сравнительно недавним, то есть возникшим в определенной исторической ситуации, когда отдельные православные церкви стали мыслиться — и изнутри, и извне — как некие сообщества верующих определенной

3. В Своде основных государственных законов Российской империи (Глава 7. О вере) издания 1906 г. говорится: «64. Императоръ, яко Христіанскій Государь, есть верховный защитникъ и хранитель догматовъ господствующей вѣры, и блюститель правовѣрія и всякаго въ церкви святой благочинія. 1721 янв. 25 (3718) ч.I, введ. — Въ семъ смыслѣ Императоръ, въ актѣ о наслѣдіи престола 1797 Апр. 5 (17910) именуется Главою церкви. 1906 Апр. 23, собр. узак., 603, ст. 24; 65. Въ управленіи Церковномъ Самодержавная Власть дѣйствуетъ посредствомъ Святѣйшаго Правительствующаго Синода, Ею учрежденнаго. 1721 янв. 25 (3718) введ. и ч.I, п.3; 1906 пр.23, собр. узак., 603, ст. 24». См.: http://www.virtus-et-gloria.com/Laws.aspx?text=Chapter01 [доступ от 15.02.2016].

конфессиональной принадлежности, имеющие автономную организационную структуру. В данном случае определяющей была модерная парадигма религии, согласно которой религиозные организации — это добровольные ассоциации верующих граждан того или иного государства и, шире, — разных государств (если приверженцы одной конфессиональной структуры живут в разных государствах).

Важно подчеркнуть этот момент. Нынешнее понятие церковной автокефалии имеет два источника: с одной стороны, исторические формы организации церковной жизни в разных региональных контекстах и, с другой стороны, модерную форму церкви как специфической религиозной организации, действующей в религиозном сегменте общества. На национальном уровне это значит, что церковь — если не реально, то формально — отделена от светского государства как чисто политического института. Соответственно, на интернациональном уровне церкви — в данном случае православные — выступают как отдельные религиозные общины/организации, строящие свои отношения с единоверцами поверх политических границ тех государств, где они пребывают, то есть самостоятельно. Завершение в православном мире эпохи «союза алтаря и трона», то есть утрата прямой (в том числе «идеологической») связи православных церквей с соответствующими государствами, привело к своеобразному результату, а именно к возникновению нынешнего понимания автокефалий как церковных квази-государств, которые вступают во взаимные отношения по образу современных межгосударственных отношений[4].

Уместность этой аналогии церковных автокефалий с суверенными государствами подтверждается самим форматом грядущего Всеправославного собора и помогает его объяснить.

Собор в классическом смысле — это собрание епископов, представляющих местные церковные общины (епископии) определенного региона или всего «обитаемого мира» (как в случае со Вселенскими соборами древности, именуемыми по-гречески «экуменическими» — от *ойкумены*). «Соборность» такого собора — в том, что он представляет полноту церкви в лице ее архипастырей, за которыми стоит паства. Именно поэтому его ре-

4. О современном (модерном) понимании церковной автокефалии см. также: *Шишков А.* Церковная автокефалия через призму теории суверенитета Карла Шмитта // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 3. С. 197–224.

шения понимаются как *общецерковные* — в региональном или мировом масштабе.

Нынешний Всеправославный собор, хотя его членами и являются только епископы, — это встреча *делегаций* автокефальных церквей во главе со своими предстоятелями; более того, правом голоса на нем обладают не епископы в своем качестве предстоятелей/представителей местных церковных общин, а именно делегации в целом (одна автокефальная церковь — один голос). Иначе говоря, это встреча консолидированных субъектов межправославных отношений, как они сложились в эпоху нового автокефализма, когда участниками принимающего решения собрания являются не главы епископий (среди которых, конечно, всегда есть особо авторитетные и влиятельные, но – как «первенствующие среди равных»), а суверенные образования, именуемые поместными церквами (то есть своего рода «церковные государства»). Они перечислены в диптихе, и таким образом никакие другие православные церковные образования (реальные епископии или их союзы), то есть не признанные в качестве квазигосударственных суверенов, не могут быть участниками собора.

Такая политическая аналогия — собор как «межгосударственный конгресс» — логически требует ответа на вопрос: что стоит за этими церковными суверенами? Современные государства, в совокупности представляющие т.н. мировое сообщество (скажем, в рамках ООН), являются юридически равноправными участниками этого сообщества, но при этом очевидно, что они представляют весьма разнородные образования и различаются по своему реальному политическому весу. Собственно, международные отношения в новейшую эпоху характеризуются сочетанием двух факторов: принципа равного участия и баланса сил (за которыми стоит не только реальная мощь тех или иных государств, но и их притязания на особую роль в международной политике).

Следуя указанной логике, посмотрим, что представляют из себя православные автокефалии, насколько они различны и на какие ресурсы опираются, вступая в отношения друг с другом. При этом сразу оговоримся, что *строгая* типология церквей вряд ли возможна по двум причинам. Во-первых, общепризнанный диптих включает всего 14 автокефальных церквей, что затрудняет их классификацию. Во-вторых, типология предполагает некие общие основания для сравнения и различения, и хотя такие основания можно найти (например, численность верующих,

размер т.н. канонической территории и проч.), проведенная в соответствии с ними типологизация не отразит специфику той конфигурации, которую образуют православные церкви.

## Первая типология

Выделим сначала несколько групп церквей, каждая из которых образуется по своему основанию, и при этом пойдем от количественно большего — к меньшему, учитывая и исключения.

Первая группа — «национальные церкви» (в двойном значении нации — как политической и этнической): Болгарская, Грузинская, Кипрская, Румынская, Сербская, Элладская.

Вторая группа — «пентархийные церкви», то есть патриархаты, за которыми стоит авторитет древних кафедр и соответствующая традиция: Константинопольская, Александрийская, Антиохийская, Иерусалимская.

Третья группа — недавние автокефалии, образовавшиеся в странах, где православие не является доминирующей конфессией: Албанская, Польская, а также церковь в Чехии и Словакии.

Наконец, особняком стоит Русская церковь, которая не может быть отнесена к выше обозначенным группам и которую в данном случае можно назвать «транснациональной».

«Национальные» церкви — это церкви в государствах, в которых православие является доминирующей конфессией. Некоторые из них образовались после распада Османской империи — церкви в Греции, Болгарии, Сербии, Румынии; другие стали национальными церквами в новых государствах, как в случае с Грузией после распада СССР[5], а также на Кипре, который обрел независимость в 1960 году[6].

«Национальная» церковно-организационная парадигма опирается на принцип «одно государство — одна церковь». Эта парадигма связана с новоевропейской идеей нации, «формой» которой является государство, и предполагает, что церковь есть как

5. Грузинская церковь провозгласила автокефалию еще во время русской революции 1917 г. и отстаивала ее в советский период в рамках Грузинской ССР как «национальной республики», не получив, однако, общего признания. Русская церковь признала эту автокефалию в 1943 г., Константинопольская — только в 1990 г. (следует отметить, что впервые Грузинская церковь обрела самостоятельность в 467 г.).

6. Кипрская церковь обрела автокефалию в 431 г. Примечательно, что Кипрский архиепископ во второй половине XVII в. добился от османских властей титула миллет-баши и стал политическим и духовным главой христиан Кипра.

бы «религиозная душа» консолидированного политического сообщества. В то же время в данном случае происходит наложение религиозной идентичности не только на политическую идентичность, но и на этническую, включая ее языковой и культурный аспекты. Более того, в настоящее время, когда указанные церкви уже не являются государственными по своему правовому положению (за исключением церкви в Греции и отчасти в Грузии), происходит совмещение прежде всего религиозной и этнокультурной идентичностей. Это, однако, не значит, что надо игнорировать и политический аспект: в рамках постсекулярной (или постсекуляристской) трансформации политической нации в православных странах ее основой становится некая комплексная этнокультурно-религиозная идентичность[7].

Группа «национальных» церквей — наиболее многочисленная, и часто именно эта церковно-организационная парадигма воспринимается как своего рода стандартная и нормативная для современного православия. Соответственно, заходит речь о «православных национализмах», которые подвергаются критике как извне (с секулярных позиций — как недолжное смешение религии и политики/этноса/культуры), так и изнутри (с богословских позиций — когда делается акцент на универсальности православия и церкви)[8].

## «Пентархийные» церкви

В то же время «национальная» парадигма далеко не единственная и совсем не основная в православном мире, о чем свидетельствует вторая, не менее важная, группа автокефалий — древние восточные патриархаты.

Главная особенность этих церквей в том, что они — «родом из пентархии». Они — своего рода «старцы» и «отцы» (или «матери») для других церквей. В современном православном мире эти автокефалии являются прежде всего «держателями» и хранителями долгих церковных традиций, восходящих к византий-

7. См., например: Leustean, L.N. (ed) (2014) *Eastern Christianity and Politics in the Twenty-First Century*. London–New York: Routledge.

8. См., например, специальный номер православного богословского журнала *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 2013, 57 (3–4), посвященный теме «Экклезиология и национализм"; Leustean, L.N. (ed) (2014) *Orthodox Christianity and Nationalism in Nineteenth-Century Southeastern Europe*. New York: Fordham University Press.

ским и даже более давним временам. Конфигурации их церковных «тел» принципиально отличаются от национальных церквей, а именно: на своих исторических территориях они сохраняют церковные структуры, за которыми нет значительной паствы и, соответственно, развитого многообразия церковной жизнедеятельности — в сравнении с национальными церквами. Отличительная особенность этих автокефалий состоит в том, что, во-первых, православные христиане на их исконных территориях представляют собой лишь одну из христианских общин, при этом живущих в инорелигиозном окружении, а во-вторых, что число православных на этих территориях постоянно сокращается вследствие эмиграции. Конечно, следует дифференцированно подходить к оценке современного состояния древних восточных патриархатов, но и общие черты представляются очевидными. Пойдем с конца пентархийного списка.

Иерусалимский патриархат последним вошел в тот перечень кафедр, который обозначил «пентархию», — в качестве «матери всех церквей»[9]. Сегодня это церковная структура на территории Израиля, Иордании и Палестины, построенная особым образом: ее ядром является греческое братство Гроба Господня, которое составляют епископы и клирики-монахи, а небольшая и постоянно сокращающаяся паства — православные арабы (для ее духовного окормления специально поставлен епископ-араб). При этом именно Иерусалимский православный патриархат является «держателем» главной мировой христианской святыни — Гроба Господня (Храма Воскресения), и, соответственно, он окормляет многочисленную «транзитную» православную паству, то есть паломников в Иерусалим и ко Святым местам со всех концов света.

Антиохийский патриархат — по-своему уникальная православная церковь, окормляющая этнических арабов. Сама древняя Антиохия как административный, культурный и религиозный центр — в далеком прошлом (теперь это захудалая деревня на территории Турции). Однако антиохийская церковная традиция сохраняется в современной православной церкви с центром в Дамаске, территория которой распространяется в основном на Сирию и Ливан[10] — то есть на самый проблемный и конфликтный регион Ближнего Востока. В странах своего непосредственного присутствия Антиохийская автокефалия является местной христи-

9. См. 109 новеллу Юстиниана, а также 36-е правило Трулльского собора (691–692 гг.).

10. А также на ряд других стран: Ирак, Кувейт, ОАЭ, Бахрейн, Оман, Иран, Катар.

анской общиной (конфессией), которая сосуществует с другими христианскими общинами[11]. В последнее время, в условиях военного противостояния различных сил и группировок, а также прямых антихристианских гонений, эта православная церковь переживает если не агонию, то жесточайший кризис, вызванный внешними обстоятельствами ее существования.

Александрийский патриархат — изначально греческая церковь на востоке Северной Африки. Ее административный центр находится на территории современного Египта и сегодня как бы двоится: древняя Александрия отчасти уступает место Каиру как столице государства. При этом основное христианское население нынешнего мусульманского Египта составляют не православные, а копты — приверженцы древней христианской традиции, имеющие свою церковь (т.н. дохалкидонскую, то есть отделившуюся от мирового православия после Халкидонского собора 451 г.). Поэтому особенностью Александрийской православной автокефалии является ее преимущественно миссионерский характер — на просторах Африки (она имеет 19 африканских епархий вне Египта).

Что касается первой в диптихе Константинопольской церкви, то ее внутренняя конфигурация и внешняя ситуация, в свою очередь, отличаются от других древних патриархатов. Местонахождение кафедры предстоятеля не изменилось, только город имеет два названия: в церковном пространстве — Константинополь (по-русски Царьград), столица Восточной римской империи, в политическом — Стамбул, крупнейший город Турции, в прошлом столица Османской империи. Именование этой церкви «Константинопольская» имеет прежде всего символическое значение, поскольку в Турции эта церковь хотя и имеет четыре епархии (включая патриаршую), но практически не имеет паствы (3–4 тыс.).

В связи с этой автокефалией мы сталкиваемся с уникальным случаем: будучи греческим в этническом, языковом и культурном отношениях (за некоторыми исключениями в диаспоре), современный Константинопольский патриархат был вынужден в новое (так сказать, постосманское) время делить свою греческую идентичность с национальной церковью новообразованного Греческого государства. Мало того что Константинопольский престол

11. С католиками разных обрядов, общинами древних Восточных церквей, протестантами. См., например, статьи о Ливане и Сирии в: Barret, D.B., Kurian, G.T., Johnson, N.M. (eds.) *World Christian Encyclopedia. A comparative survey of churches and religions in the modern world.* 2nd ed. Vol. 1. Oxford, 2001.

далеко не сразу признал саму возможность отдельной греческой церкви/юрисдикции (лишь спустя 17 лет после провозглашения ею автокефалии: 1833/1850), но и в настоящее время он сохраняет *странную* юрисдикцию над частью церковных епархий, расположенных на территории Греции[12].

Специфика Константинопольской автокефалии в некотором смысле является ключом к пониманию современной конфигурации всего православного мира и, соответственно, к пониманию его главных проблем. В отличие от национальных церквей и даже от других пентархийных патриархатов Константинополь представляет собой православную церковь, почти целиком «вывернутую наружу», то есть имеющую паству, разветвленную организационную структуру и вообще свое распространение за пределами своей исторической территории, включая и свой церковный центр.

И здесь мы должны — прежде чем обратиться к кратким характеристикам оставшихся православных автокефальных церквей — сказать несколько слов о наиболее трудной и спорной проблеме межправославных отношений: проблеме церковной диаспоры[13].

## Православная диаспора

Говоря об особенностях современной православной паствы, можно выделить три ее типа: «православные народы», составляющие большинство населения отдельных стран; конфессиональное меньшинство в странах, где доминируют иные конфессии или религии; и, наконец, православная диаспора, то есть церковные общины, разбросанные по всему миру, как правило, далеко за пределами исторически православных территорий. Православная

12. Церковные епархии на т.н. «новых территориях», вошедших в состав Греции в начале XX в. (то есть уже после признания автокефалии Элладской церкви в 1850 г.), *формально* находятся в юрисдикции Константинопольского патриархата по соглашению между ним и синодом Элладской церкви от 4 сентября 1928 года. Кроме того, Константинополь сохраняет юрисдикцию над другими греческими территориями, среди которых острова Додеканесского архипелага (который вошел в состав Греции после Второй мировой войны) и остров Крит (статус полуавтономной церкви). Экзархия на о. Патмос (включающая ряд близлежащих островов) находится в его непосредственном подчинения. Святая Гора Афон является самоуправляющейся «монашеской республикой», но в церковном отношении также входит в юрисдикцию Константинополя.

13. См. об этом также в статье А. Шишкова в настоящем номере журнала.

диаспора как значимый фактор и в количественном, и в структурном отношениях — это феномен XX века. Сегодня она насчитывает миллионы человек только в Европе и Северной Америке.

Для диаспоры характерны две важные особенности. Во-первых, сам ее факт подрывает фундаментальный принцип церковной организации — территориальный. Диаспоральные общины постепенно возникали (и продолжают возникать) в соответствии не с церковной (скажем, миссионерской) логикой, а с «логикой» внеположных церкви миграционных процессов, определяемых политико-экономическими факторами (православные общины, возникшие в результате целенаправленной миссионерской деятельности, составляют малую и специфическую часть). Во-вторых, диаспоральная православная паства неоднородна и «текуча», поскольку ее составляют как минимум три группы верующих: потомки православных эмигрантов, уже натурализовавшиеся в странах их пребывания; новые эмигранты, прибывшие с «территорий православных церквей»; а также т.н. «конверты», то есть обратившиеся в православие коренные жители различных стран, в которых образовались диаспоральные православные общины.

Первая особенность указывает на то, что в диаспоре нарушается древний церковно-организационный принцип: «один город — один епископ»[14]. Общины возникают спорадически и лишь затем нуждаются в том, чтобы встроиться в какую-либо более масштабную церковно-епископальную структуру, то есть войти в юрисдикцию одной из существующих автокефальных церквей.

Вторая особенность обнаруживает специфический для диаспоры способ церковной организации: православные эмигранты создают новые общины по этнокультурному или этнолингвистическому, принципу (что вполне естественно), а это, как правило, означает, что на диаспоральных территориях они образуют сети общин, входящих в юрисдикцию «материнских» автокефальных церквей (в форме их «заграничных епархий»). В свою очередь, для православных «конвертов» это означает, что они вынуждены выбирать одну из поместных (этнокультурных) православных традиций, воплощенных в «материнских» церквах.

Все это и порождает *проблему* диаспоры: наличие в разных странах и регионах многих параллельных церковных юрисдикций (так что в «одном городе», то есть на одной административной территории, может быть несколько православных епископов).

14. «Да не будет двух епископов во граде» (8-е правило I Вселенского собора, 325 г.).

Продолжая аналогию между автокефалиями и государствами, можно сказать, что «заграничные» епархии разных православных церквей представляют собой их колониальные образования, только в данном случае «колониями» являются не территории, а сети общин, находящихся под «колониальным» управлением соответствующих епископальных структур.

Что это значит для мирового православного сообщества?

Прежде всего то, что его организационное разделение в соответствии с принципом автокефализма распространяется на весь мир, так что в настоящее время *почти* все церкви являются вселенскими (универсальными) по своему распространению, но вселенскими парадоксальным образом: параллельно одна другой.

Однако это только одна сторона проблемы диаспоры, другая сторона связана с тем, что речь идет не обо всех автокефалиях. Церковных «колоний» нет у Элладской, Кипрской, Иерусалимской, а также Александрийской церквей (в последнем случае — если рассматривать всю Африку как территорию не диаспоральную, а каноническую, хотя и миссионерскую). Причина в том, что в данном случае действует этнолингвистический фактор: все указанные автокефалии — греческие, и они согласились с тем, что соответствующая диаспоральная паства и ее общины отнесены к юрисдикции Константинопольского патриархата. (Согласились, в частности, потому, что сам Константинопольский патриархат, «первый среди равных», согласно диптиху, претендует на то, чтобы *все православные общины в диаспоре* находились в его церковной юрисдикции[15].)

Таким образом, православная диаспора порождает целый клубок проблем, который возвращает нас к вопросу о типологизации автокефалий, а также обращает наше внимание на специфику тех церквей, о которых еще не было речи.

## Первая типология: продолжение

Церкви, выделенные нами в третью группу, объединяет лишь факт сравнительно недавнего обретения автокефалии (а также положение конфессионального меньшинства). В других отношениях они мало похожи друг на друга. Так, Албанская представляет собой православную общину в рамках этноконфессионального плюрализма (наряду с католической и мусульманской община-

15. Подробнее см. статью А. Шишкова в настоящем номере.

ми); Польская объединяет православных разного этнического происхождения в почти тотально католической стране, но при этом включает исконно православное население восточных районов; церковь в Чехии и Словакии сама в некотором смысле является диаспоральной по происхождению, поскольку на ее территории православие никогда не было традиционным христианским исповеданием.

Наконец, «транснациональная» Русская церковь сочетает в себе черты всех вышеописанных автокефалий: она является «национальной» в православных странах и объединяет конфессиональное меньшинство в неправославных; является достаточно древним патриархатом, занимающим место в диптихе непосредственно за «пентархийными» автокефалиями, однако исторически к ним уже не относится; имеет разветвленную епархиальную структуру в диаспоре, в которую при этом входят верующие разной этнолингвистической принадлежности (поскольку их «материнская» церковь — полиэтнична). Иначе говоря, в аспекте своего территориального распространения/присутствия она одновременно и «национальна», и «транснациональна»; и «церковь большинства», и «церковь меньшинства»; церковь, пребывающая как в православном, так и в инославном или инорелигиозном контексте.

В то же время сочетание разных факторов имеет место и в случае других автокефалий. Так, формально транснациональными (трансгосударственными) являются церкви Александрийская, Антиохийская, Иерусалимская, Чехо-Словацкая, а также, в некотором смысле, Константинопольская (поскольку она сохраняет юрисдикцию над некоторыми территориями Греческого государства). С другой стороны, собственно этнолингвистическая консолидация не играет определяющей роли в случае грекоязычных Элладской и Кипрской церквей — их границы являются географическими.

Таким образом, всеобъемлющей типологии не получается. Можно лишь характеризовать разные церкви по нескольким параметрам, например: национальная/транснациональная, этнолингвистическое единообразие/многообразие, положение конфессионального большинства/меньшинства, наличие/отсутствие диаспоры.

И здесь нужно сказать об исключениях — в данном случае об *исключении из числа автокефалий*. Так, например, православная церковь в Финляндии, по масштабу и своему положению в государстве мало чем отличающаяся, скажем, от Чехо-Словац-

кой или Албанской, не входит в число автокефальных и является лишь *автономной* (в юрисдикции Константинопольского патриархата). Самоуправляющимися (по существу, автономными) являются входящие в Московский патриархат православные церкви в отдельных государствах — Украине и Молдове, которые по внешним параметрам ничем не уступают, скажем, Элладской или Болгарской автокефалиям. А церковь в Македонии — небольшом государстве с православным большинством — претендует на автокефальный статус[16], но до сих пор остается в расколе с мировым православием. Особый случай представляет т.н. «Православная церковь в Америке», признанная в качестве автокефальной только Русской «церковью-матерью» (1970) и некоторыми другими автокефалиями[17].

Все перечисленные церковные структуры обладают, по крайней мере, отдельными характеристиками, которые свойственны некоторым автокефальным церквам, но при этом автокефальными не являются (не входят в диптих). Это также свидетельствует о том, что типология автокефалий должна строиться не по некоторым четко определенным признакам, но по другим основаниям. Мы предлагаем в данном случае идти по пути выявления различных *парадигм*, связанных не с особенностями церковной организации, а с исторической *традицией*. Такой подход предполагает, что автокефальный статус церкви определяется не столько набором определенных признаков, сколько прежде всего конкретными историческими обстоятельствами.

## Автокефальные парадигмы — 1

Говорить о мировом православии как конфессиональном сообществе независимых церковных структур — значит обозначать реальный современный механизм межправославного взаимодействия. Однако при этом важно иметь в виду, что этот механизм опирается на два основания с *разной генеалогией*: на (1) диптих и на (2) автокефальный организационный принцип. Диптих восходит к древней (усеченной) пентархии («пятиначалию») церковных центров (кафедр); суверенные автокефалии воспроизводят модерную парадигму национальных государств. Древность

16. Провозгласила свою независимость от Сербской церкви в 1967 г.

17. Ее автокефальный статус признан лишь Русской, Болгарской, Польской и Чехо-Словацкой церквами.

не знала формального равноправия национальных государств; современность не знает авторитета церковных кафедр — то есть не склонна связывать авторитет конкретной традиции с какими-либо властными полномочиями.

Два источника нынешних автокефалий указывают на две парадигмы. Одну можно назвать «анахронической» — в том смысле, что она связывает современные реалии (автокефальный статус) именно с долгой церковной традицией, зафиксированной в канонических решениях древних соборов; другую — «диахронической», то есть отражающей прежде всего динамику церковной организации на протяжении истории и особенно в Новое время.

Интересно и характерно, что в современном диптихе происходит *конвергенция* этих двух парадигм. Новые автокефалии (начиная с автокефалии Русской церкви[18]) постепенно, по мере их признания, «подверстываются» к усеченному пентархийному списку древних кафедр, и так, уже в XX веке, складывается современный диптих как расширенный перечень автокефальных церквей-суверенов. При этом важно подчеркнуть, что решающим фактором для включения в диптих является не древность как таковая[19], а само *признание* автокефалии, которое было связано, как правило, с возникновением национально-государственных церквей в XIX–XX веках. Другими словами, именно благодаря этим модерным церковным образованиям диптих и растет, включая в себя новых законных и полноправных акторов мирового православного сообщества. Повторим, что их независимый статус имеет своим основанием не столько соответствие определенным внешним параметрам, сколько исторический факт их включения в современный диптих, в свою очередь, опирающийся на анахроничную идею пентархии.

Таким образом, все независимые церкви можно разделить на две группы по признаку происхождения их автокефального статуса в его современном смысле: (1) четыре пентархийных патриархата («анахроническая парадигма») и (2) все остальные («диахроническая парадигма»). При этом церкви второй группы обретали свой нынешний автокефальный статус в результате его признания прежде всего Константинопольским патриархатом как

18. Провозглашена в 1448 г., признана в 1589 г.

19. Так, место древней Грузинской церкви в диптихе является спорным, а Болгарская и Сербская заняли в нем соответствующие позиции без учета их «древних автокефалий» — еще до падения Византии.

«первым среди равных» (и лишь затем следовало согласие других автокефальных церквей). Показательна «динамика» такого признания со стороны Константинополя в случае некоторых значимых церквей (через косую черту даются годы провозглашения/признания автокефалии): Русская 1448/1589, Элладская 1833/1850, Румынская 1865/1885, Болгарская 1870/1945, Грузинская 1917/1990[20]. Этот исторический опыт указывает на то, что процесс образования современных автокефалий не подчинялся никаким правилам, то есть не был канонически оформлен, и происходил в силу исторических причин не собственно церковного характера. (Именно поэтому вопрос об общепризнанном механизме предоставления новых автокефалий является одним из наиболее актуальных — и спорных — в повестке Всеправославного собора[21].)

## Автокефальные парадигмы — 2

Национально-государственная природа большинства автокефалий и их контраст в сравнении с пентархийными патриархатами, составляющими основу современного диптиха, побуждает искать и другие парадигмальные различия в нынешнем сообществе православных церковных суверенов.

Важно отметить, что четыре первые позиции в диптихе (т.н. древние Восточные патриархаты) занимают церковные образования, вообще не нуждающиеся в признании своего автокефального статуса, поскольку они, наоборот, в некотором смысле являются источником его современного понимания, ибо в конечном счете *автокефальны те церкви, которые включены в диптих*. Поэтому для выявления специфики этой четверки церквей следует обратить внимание на их экклезиологическое самопонимание (помимо самого принципа автокефалии). Такой подход позволяет говорить о другой паре парадигм — теперь уже «идеологического» и «психологического» характера, а именно о парадигме *национальной* (опять же в двух значениях нации)

20. Оставляем за скобками другие случаи. Так, например, после провозглашения Сербией независимости в 1832 г. в ней была учреждена автономная митрополия в юрисдикции Константинопольского патриархата, которая получила от последнего автокефалию в 1879 году — после Берлинского конгресса, признавшего государственный суверенитет Сербии.

21. О проблеме предоставления автокефалий см. статью А. Шишкова в настоящем номере.

и о парадигме *имперской*. (При этом надо иметь в виду, что имперская парадигма сродни национально-государственной лишь в одном смысле: она указывает на связку церковь/политика — в старых терминах *sacerdotium et imperium*, священства и царства; в остальном они принципиально различны.)

Пентархийная четверка относится к имперской парадигме прежде всего потому, что исторически восходит к главным церковным кафедрам Византийской империи. При этом первенство в ней Константинополя связано именно с тем, что это была кафедра в имперской столице. Уже в византийские времена авторитет трех других кафедр стал своего рода анахронизмом, то есть определялся лишь церковной традицией, особенно после исламских завоеваний, которые сделали эти кафедры скорее символическими, чем реальными «центрами силы». Эта ситуация лишь усугубилась после падения Константинополя в 1453 году и превращения *всех православных* в новой, мусульманской, империи в единую религиозную общину (*миллет*) во главе с Константинопольским патриархом. Поэтому пентархийную четверку — вплоть до «арабской революции» 1898–1899 гг. в Антиохийской церкви, когда ее предстоятелем был избран араб (раньше это были греки) — можно считать единой византийско-греческой церковью, возглавляемой Константинопольским патриархом. Но и позднее Антиохия в аспекте своего *церковно-исторического* сознания продолжала (и отчасти продолжает) оставаться прежде всего одной из значимых *византийских* кафедр, признающих главенство Константинополя не только «по чести», но и по существу.

Таким образом, нынешний Константинопольский патриарх является выразителем совсем не того нового «автокефального мышления», которое утвердилось вследствие самого умножения автокефалий и формирования современного диптиха[22], а выразителем именно *церковно-имперского* сознания, унаследованного им от недавнего (Османская империя) и более отдаленного (Византийская империя) прошлого, а точнее — коренящегося в соответствующем историческом опыте. С новоевропейским государственным национализмом (идея *nation-state*) он столкнулся весьма своеобразным образом: сначала как с *чуждой* реальностью — после образования Греческого государства, церковь в котором он в конце концов вынужден был признать независи-

22. Важно подчеркнуть, что еще сто лет назад нынешнего диптиха с 14-ю позициями, который включает новейшие автокефалии, просто не существовало!

мой, а затем, после краха Османской империи, — как с реальностью *домашней* в форме кемалистской Турции, то есть секулярного национального государства с религиозным доминированием ислама. В итоге он утратил самое главное — реальное «церковное тело» (то есть паству) на исторической территории своего патриархата... Но при этом получил нечто не менее важное в современных условиях — многочисленную греческую диаспору XX века...

Как эти исторические перемены повлияли на новое — *становящееся* — экклезиологическое самосознание «Архиепископа Нового Рима и Вселенского патриарха»?

Он должен был сформировать новую идентичность, которая, с одной стороны, отражала бы его уникальный исторический опыт, а с другой — опиралась бы на древнюю пентархийную традицию — его главный «идеологический» ресурс. Для этого ему нужно было ничтоже сумняшеся, вопреки всем новым историческим реалиям, *ментально* воспроизводить древнюю имперскую парадигму церковного устройства («Стамбул — это Константинополь») и одновременно, по умолчанию, признавать и использовать современный факт секуляризации государства и автономизации церкви (апелляция к собственно *церковным* канонам, касающимся юрисдикции Константинополя[23]). Для этого нужно было подчеркивать осуждение на поместном Константинопольском соборе 1872 года *филетизма* (то есть отождествления церковного сообщества с этническо-племенным), одновременно настаивая на формальной церковной юрисдикции над рядом территорий Греческого государства и сохраняя реальную юрисдикцию над грекоязычными православными общинами по всему миру. И для этого — что самое главное — ему нужно было всячески утверждать и обосновывать свой особый статус и соответствующие властные полномочия «первого среди равных» в сообществе (=диптихе) автокефальных церквей, апеллируя — парадоксальным с исторической точки зрения образом — к тем канонам и прецедентам, которые имели место в *древней* ситуации, когда церковь находилась в «симфонии» с христианской империей.

Иными словами, Константинопольский первоиерарх в своем современном положении (в XX и в XXI вв.) вынужден конструировать такую идентичность, которая, с одной стороны,

23. О каноническом обосновании претензий Константинопольского патриархата на юрисдикцию в диаспоре см. в статье А. Шишкова в настоящем номере.

переступала бы национально-государственные границы и символизировала бы «имперскую» универсальность православия, его «вселенскость», а с другой — включала бы *греческие* реалии: исторические (древний греческий христианский Восток, поздневизантийская греческая церковная культура, идеология греческого *мегалоидеатизма*[24] периода ослабления и распада Османской империи) и современные (внушительная греческая диаспора в новейшее время).

Такое конструирование идентичности не имеет никакого отношения к принципу автокефалии. Идеологически Константинополь использует в качестве своего главного ресурса прежде всего исторически случайное первое место в диптихе, восходящее к реальному значению этой кафедры в Византийской империи, таким образом апеллируя лишь к *традиции*, которая является не богословской, а организационной. Именно статус церкви, первенствующей в диптихе, с одной стороны, и отсутствие собственного церковно-территориального «тела» — с другой, побуждают Константинополь претендовать сегодня на роль *общеправославного* лидера. Эти претензии усиливаются тем, что никто в православном мире не оспаривает его положения «первого среди равных», и потому ныне авторитет Константинопольской кафедры/церкви покоится в конечном счете на общеправославном консенсусе — однако лишь по поводу ее *символического* первенства.

В этой ситуации другие «византийско-имперские» патриархаты оказываются как бы в промежуточном положении. С одной стороны, в силу своей древности («пентархийности») они предшествуют возникновению современного автокефализма и потому также не нуждаются в этом принципе. А с другой стороны, в современных постимперских условиях они превращаются именно в «автокефальные церкви», лишь занимающие более высокие позиции в диптихе по сравнению с новыми автокефалиями. Но в то же время — с третьей стороны — за их автокефальностью стоят совсем иные реалии. Иерусалим — прежде всего «хранитель» Святого Гроба; Антиохия, как и Константинополь, в значительной степени «ушла в диаспору»; Александрия — как бы растворилась в большом Африканском континенте, также трансформировавшись скорее в диаспоральную структуру по сравне-

24. От греч. *μεγάλη ιδέα* — «великая идея»; речь идет о проекте создания на Балканах в постосманский период своего рода «неовизантийской» империи с греческой доминантой и Константинопольской кафедрой в качестве церковного центра.

нию со своей древней конфигурацией. Иными словами, все это *странные автокефалии*, если стандартными считать национальные церкви, имеющие ясно обозначенную территорию и проживающую на ней паству, консолидированную в этнолингвистическом отношении.

Обращаясь к феномену Русской православной церкви (именуемой также Московским патриархатом), напомним, что мы изначально выделили ее как исключение, не вписывающееся в обозначенные группы автокефальных церквей. Однако если смотреть на нее с точки зрения *экклезиологического самопонимания*, то Московский патриархат следует отнести к «имперской» парадигме (тем самым объединив в одну — новую — группу с Константинопольским патриархатом).

Исторический опыт нынешнего Московского патриархата неразрывно связан с пребыванием в рамках двух «империй»: Российской империи (в буквальном смысле), которая прекратила свое существование в 1917 году, и с «империей» советской, коллапс которой произошел в 1991 году. Русская церковь никогда не была «русской» ни в этническом, ни в национально-государственном смысле[25]. Она стала «Московской» лишь с 1461 года, но в истории ее первенствующая кафедра была «странствующей» и всегда воспринималась как преемственная древнему церковному центру в Киеве, возникшему в результате Крещения Руси св. князем Владимиром в конце X века[26]. Соответственно, нынешняя автокефальная Русская церковь осознает себя наследницей и продолжательницей очень долгой святорусской христианской традиции, которая никогда не была «национальной» в модерном смысле, но религиозно объединяла разные племена, этносы и народы на просторах большого и со временем постоянно расширявшегося государства. Принцип «национальной церкви» воспринимается этим сознанием как противоречащий ее духовному потенциалу объединительной церковной традиции, сохраняющей свою действенность как в рамках единого государства имперского типа, так и после его распада.

Это важный момент: церковь была религиозно-объединяющим началом в период становления древнерусского государства

25. Само наименование «Русская церковь» утвердилось как официальное лишь в 1943 г.

26. Предстоятель Русской церкви сохранял титул митрополита Киевского и всея Руси и в период, когда его кафедра уже не находилась в Киеве, а была перенесена во Владимир и затем в Москву (1299–1461).

с центром в Киеве, а позднее, в период т.н. феодальной раздробленности, именно она религиозно интегрировала соперничающие княжества. Конечно, это характерно и для других европейских исторических контекстов, но в данном случае существенным является тот факт, что после распада последней, советской, империи именно Московский патриархат — как единая церковно-административная структура — представляет собой единственную реальную «имперскую» структуру на постсоветском пространстве, то есть своего рода виртуальную, «духовную» империю, претендующую на то, чтобы удерживать и консолидировать соответствующее религиозное (православное) сообщество. Отсюда не только трансэтнический, но и – в нынешних условиях — трансгосударственный *менталитет* «русского православия».

**Соперничество «автокефальных империй»**

Таким образом, мы имеем два конкретных воплощения «имперской» церковной парадигмы, каждое из которых, по существу, игнорирует отождествление принципа автокефалии с «национальной церковью», поскольку этот принцип в равной степени чужд и Константинополю, и Москве. Апелляция к принципу автокефалии со стороны как Московского, так и Константинопольского патриархатов имеет иной смысл по сравнению с «национальными автокефалиями»: она обуславливается лишь задачами межцерковной «политики», так как принцип автокефалии является общепризнанным и потому в организационном смысле «работающим» в сфере межправославных отношений.

Так, Москва апеллирует к принципу автокефалии ради противостояния претензиям Константинополя на более чем «почетное» первенство в мировом православии — когда последний претендует на право внешнего представительства всего православия, на право быть высшей общеправославной судебной инстанцией или же на право «вселенской» юрисдикции в отношении православной диаспоры.

В свою очередь, Константинополь, вынужденный признавать принцип автокефалии, поскольку на нем основано современное межправославное взаимодействие, смотрит на этот принцип под особым углом зрения: именно Константинополь — как церковь первенствующая и как «церковь-мать» — предоставлял организационную самостоятельность другим, позднейшим по вре-

мени возникновения, церквам[27]. Поэтому для Константинополя автокефализм является как бы производным от его собственного древнего авторитета (отождествляемого им с властью). Другими словами, константинопольская «Великая Христова Церковь», по существу, саму себя рассматривает как *источник* новых автокефалий (ведь без признания со стороны Константинополя ни одна церковь не стала автокефальной для всего мирового православия).

Именно парадигмальное сходство Константинополя и Москвы является причиной долгого соперничества этих двух церквей на общеправославном поле, которое продолжалось весь минувший век и теперь перешло в нынешний. Каждая из них, опираясь на конкретную («свою») церковную традицию, заявляет претензию на особую роль в мировом православии — роль, которая не связана с устоявшимся образом этнонациональной церкви, существующей в рамках одного государства. В то же время своеобразие соперничества Москвы и Константинополя за лидерство в православном мире состоит в контрастном различии тех реалий, которые стоят за этими «автокефальными суверенами», то есть в различии самой «материи» этих церковных образований.

Московский патриархат — самая большая православная церковь. Она претендует на то, чтобы быть консолидирующей силой восточнославянского «православного хартленда», включающего в себя и неславянские православные этносы. Кроме того, за ней стоит историческое покровительство, распространявшееся в период исламского пленения на православные сообщества на Балканах, а также собственно на «территории» пентархийной четверки. Все юрисдикционные споры (и споры о предоставлении автокефалии/автономии) между Московской и Константинопольской патриархиями в минувшем и нынешнем веках касаются «лимитрофов», то есть пограничных областей московской церковной империи (Финляндия, Польша, Прибалтика, Чехо-Словакия, Грузия). А «спор об американской автокефалии» выявил столкновение их интересов в «колониальном пространстве», поскольку первая православная (точнее, общеправославная) епархия в США

27. Характерно, что на официальном сайте Константинопольского патриархата сведения о православных церквах даются в двух разделах: «Древние патриархаты», «Другие автокефальные церкви».

была русской[28]. В настоящее время Московский патриархат в «материальном отношении», то есть по числу реальных епархий и приходов на исторических «православных территориях» и в диаспоре[29], является безусловным лидером в православном мире. Это действительно трансэтническая и трансгосударственная церковь, а с учетом своих диаспоральных структур — вполне «вселенская».

Однако и Константинопольский патриархат — по крайней мере, в структурном отношении — тоже транснациональная церковь[30]. Просто ее трансгосударственность и вселенскость — практически полностью диаспоральные, *сетевые*, а также по преимуществу греческие[31]. И единственная опора ее притязаний на всеправославное первенство — это опять же первая позиция в диптихе. Ибо у Константинополя нет поддержки ни со стороны многочисленной консолидированной паствы, ни со стороны государства/государств, ни со стороны религиозно-культурной традиции (которую на исторически православных территориях она делит с Элладской, Кипрской и отчасти с другими «византийскими» автокефалиями, полностью присваивая ее только в греческом рассеянии). Ее «материальных» ресурсов (в данном случае именно в диаспоре, прежде всего в США) не хватает даже для того, чтобы, скажем, возобновить деятельность богословской академии на о. Халки (близ Стамбула), закрытой турецкими властями почти полвека назад...

Таким образом, сравнивая «материю» этих двух автокефалий, претендующих на лидерство, мы видим мощную «телесность», с одной стороны, и почти «бестелесность» (или очень «разряженную телесность») — с другой.

28. Греческая православная епархия в Северной Америке была создана в 1921 г. из греческих приходов (в одностороннем порядке изъятых из состава Алеутской и Североамериканской епархии Русской церкви) в юрисдикции Элладской церкви, но почти сразу была переподчинена Константинопольскому патриарху, который в 1922 г. поставил для нее архиепископа и трех епископов (*Нелюбов Б.А., Буевский А.С.* Американская архиепископия // Православная энциклопедия. Т. 2. М., 2001. С. 161).

29. Особенно после присоединения т.н. Русской Зарубежной церкви в 2007 г.

30. См. епархиально-административную структуру Константинопольской церкви на ее официальном сайте: https://www.patriarchate.org/administrative-structure-of-the-ecumenical-patriarchate (доступ от 20.02.2016).

31. Включение в ее юрисдикцию других этнически маркированных общин — например, американских украинцев или архиепископии исторически русских церквей в Западной Европе — является скорее исключением из правила.

## Символическое и реальное

Такого рода «бестелесность» характерна, как было сказано выше, и для других пентархийных церквей, но также и для «церковных колоний» других автокефалий. Поэтому, если смотреть на мировое православие в *этом* ракурсе, можно говорить о еще одной церковно-организационной парадигме: это *рассеянные* церкви, сетевого типа, объединяющие небольшие общины, разбросанные в разных пространствах — исторически православных, диаспоральных и миссионерских. Эта парадигма соответствует реалиям современного мира, для которого характерны снижение уровня религиозности на традиционных церковных территориях, а также миграция и натурализация/инкультурация мигрантов в новых контекстах. В XX веке православие действительно стало не только и не столько религией территориально укорененных наций, сколько религиозной идентичностью конкретных людей, которые свободно выбирают и реализуют эту либо унаследованную, либо приобретенную идентичность. И важно подчеркнуть, что это касается не только «православных эмигрантов» и «конвертов» в разных частях света, но также и тех, кто актуализирует свою православную религиозную идентичность в самих православных странах/культурах. Свободный выбор и миграция — эти два фактора создают новое представление о православной церковной структуре, которое также соперничает с образом «народной» (национальной) церкви.

Именно поэтому было бы упрощением описывать соотношение «лидерских» церквей — Московской и Константинопольской — исключительно в категориях *реального* и *символического* (в том смысле, что у одной есть плотное церковное «тело», а у другой — нет).

Безусловно, Вселенская патриархия — это прежде всего и по преимуществу *символический* церковный центр. Но столь же символическими являются и «церкви-матери» для других диаспоральных православных сообществ — болгарских, сербских, румынских или «русских» (по своей юрисдикционной принадлежности). В диаспоре символика обладает реальной значимостью. И в данном случае слабость Константинополя как вселенского лидера заключается скорее в том, что он — слишком греческий, то есть слишком «филетичен»...

Символический аспект современного православия связан также с важной ролью, которую играет в нем *церковная традиция*. В отличие от государств (с которыми мы ранее сравнили авто-

кефалии) церкви не могут решать вопросы общеправославного устройства рационально-прагматически. Так, Константинополь — глава диптиха, уходящего в глубокую древность. И, скажем, проекты минувшего века перенести кафедру «первого по чести» — как вселенского православного первоиерарха — из Стамбула в Салоники или в Женеву не увенчались успехом прежде всего потому, что это означало бы обрушение традиции и торжество чистой прагматики. Идея создания экстратерриториального (по отношению к православным каноническим территориям) общецерковного центра противоречила старому *территориальному* принципу церковной организации (даже если считать, что у Константинополя скорее символическая территория) и к тому же выглядела как своего рода «православный папизм». Кроме того, «переселение» Вселенского патриарха из Константинополя в иное место привело бы к упразднению самой идеи пентархии (как пяти древних церковных центров). Это было бы проявлением предельного символизма, полной утратой связи этого церковного центра с *исторической* реальностью, понимаемой в категориях *традиции*. Реализация подобного проекта означала бы, что в православном мире существуют только суверенные автокефалии, обеспечивающие свою консолидацию по образу ООН. И тогда Константинополь полностью утратил бы свое религиозно-символическое первенство, а диптих, обеспечивающий общецерковный *порядок*, — всякий смысл...

Хотя напряжение между реальным (политическим в широком смысле) и символическим (в религиозном смысле) сохраняет свою актуальность, его нельзя просто снять волевым образом. Если доминирование традиции в современных условиях может восприниматься как насилие над политической реальностью, то победа политико-прагматического разума означала бы уничтожение традиции. В религиозном православном контексте приходится учитывать оба аспекта: и общецерковную традицию, и реальное соотношение церковных сил. И опять же: символика в данном случае имеет вполне прагматическое значение.

Возвращаясь к актуальности, следует подчеркнуть, что Русская церковь живет в реальном постимперском политическом контексте, являясь своеобразным «остатком империи». Московский патриархат аккумулирует и пытается удержать все свои «национальные» части, а также организационное единство своей диаспоры, которая в противном случае разделилась бы по «фи-

летическому» принципу. И это — прагматика, опирающаяся на идею автокефализма.

Константинопольский патриархат живет скорее в пространстве империи виртуальной[32]. Он всячески старается утвердить в общеправославном сознании (в качестве своего рода «краеугольного камня») принцип пентархийного первенства, то есть свой статус «первого среди равных» (*primus inter pares*), и даже усилить этот принцип, интерпретируя его через новейшую формулу: «первый без равных» (*primus sine paribus*)[33]. Это — чистая символика, то есть апелляция к одной лишь традиции, по существу, отвергающая действующий принцип православного автокефализма.

**Выводы**

Таким образом, мировое православное сообщество составляют четырнадцать автокефальных акторов, которые представляют собой разнородные церковные образования. Поэтому в реальности на общеправославном поле встречаются и порой сталкиваются не только и не столько церковные суверены (подобные суверенам государственным), сколько разные церковные традиции и организационные парадигмы. Соответственно, межправославная *Realpolitik* предполагает не только баланс прагматических интересов автокефальных суверенов, но и согласование различных экклезиологических парадигм.

С одной стороны, контраст состоит в противоречии между национальной и транснациональной парадигмами, между пресловутыми «православными национализмами» и обозначенными выше «православными церковными империями». Однако этот контраст утрачивает четкость, поскольку в современной ситуации многие национальные церкви приросли национальными диаспорами («колониями») и тем самым приобрели черты «империй».

32. См. «классическую» статью о. Александра Шмемана 1971 года, написанную после отказа Константинополя признать автокефалию Православной церкви в Америке: *Шмеман А., прот.* Знаменательная буря // Шмеман А., прот. Собрание статей. 1947–1983. М.: Русский путь, 2009. С. 550–572.

33. См. статью митрополита Элпидофора (Ламбриниадиса) «Первый без равных», опубликованную 7 января 2014 г. на официальном сайте Константинопольского патриархата [http://www.ec-patr.org/arxeio/elp2014-01-en.pdf]. Русск. пер. [http://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/24468-pervyj-bez-ravnyx-otvet-konstantinopolskogo-patriarxata-na-dokument-o-pervenstve-prinyatyj-v-moskovskom-patriarxate.html, доступ от 20.02.2016].

С другой стороны, контраст существует и в рамках одной, имперской, парадигмы, к которой следует отнести прежде всего Московский и Константинопольский патриархаты. При этом в обоих случаях налицо сочетание «национального» и «имперского»: первый включает национально-государственные части, тогда как второй является церковью хотя и виртуально-имперской, но по существу — преимущественно *греческой* (то есть национально-филетической). Иначе говоря, в современных условиях, когда и филетизм осужден, и реальных империй больше нет, оба этих фактора продолжают действовать как в самосознании, так и в реальной жизнедеятельности этих православных автокефалий.

Кроме того, нынешний «общеправославный процесс» (включая подготовку к грядущему собору) определяется сочетанием и отчасти противоборством символического и реального, традиции и актуальности — причем в разных проявлениях того и другого. Специфика и «диалектика» этого процесса заключаются в том, что в православном религиозном контексте ни одно, ни другое не может и не должно «победить». Необходим некий баланс, ибо и реальное нельзя игнорировать, и символическое имеет прагматическое измерение.

В этом смысле Всеправославный собор нужен не только для выявления общеправославной субъектности вообще и для формулирования и предъявления общеправославных (конфессиональных) позиций, в частности, но также и для нахождения вышеуказанного баланса. Для достижения последнего необходимы, с одной стороны, опора на незыблемые для православного сознания традиции, а с другой — принятие во внимание тех церковно-организационных *парадигм* и соответствующих им *реальностей*, которыми нельзя пренебречь, поскольку они являются *фактами* продолжающейся церковной истории.

## Библиография /References

История Православной церкви в XIX веке. Кн. I. Православный Восток. Кн. II. Славянские церкви. М.: 1998 (репринт 1901 г.).

*Нелюбов Б.А., Буевский А.С.* Американская архиепископия // Православная энциклопедия. Т. 2. М., 2001. С. 161.

*Скурат К.Е.* История Поместных Православных Церквей: В 2 т. М.: Русские огни, 1994.

*Шишков А.* Церковная автокефалия через призму теории суверенитета Карла Шмитта // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 3. С. 197–224.

*Шмеман А., прот.* Знаменательная буря // Шмеман А., прот. Собрание статей. 1947–1983. М.: Русский путь, 2009. С. 550–572.

*Элпидофор (Ламбриниадис), митр.* «Первый без равных» (7 января 2014 г.) [http://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/24468-pervyj-bez-ravnyx-otvet-konstantinopolskogo-patriarxata-na-dokument-o-pervenstve-prinyatyj-v-moskovskom-patriarxate.html; доступ от 20.02.2016].

Barret, D.B., Kurian, G.T., Johnson, N.M. (eds.) *World Christian Encyclopedia. A comparative survey of churches and religions in the modern world.* 2nd ed. Vol. 1. Oxford, 2001. См.: Lebanon (pp. 444–448), Syria (pp. 719–722).

Lambriniadis, E. (2014) *First without Equals. A Response to the Text on Primacy of the Moscow Patriarchate* [http://www.ec-patr.org/arxeio/elp2014-01-en.pdf; assessed on 20.02.2016].

*Istoriia Pravoslavnoi tserkvi v XIX veke. Kn. I. Pravoslavnyi Vostok. Kn. II. Slavianskie tserkvi* [History of the Orthodox Church. Vol. 1. Orthodox East. Vol. 2. Slavonic churches]. M., 1998 (reprint 1901).

Leustean, L.N. (ed.) (2014) Eastern Christianity and Politics in the Twenty-First Century. London–New York: Routledge.

Leustean, L.N. (ed.) (2014) Orthodox Christianity and Nationalism in Nineteenth-Century Southeastern Europe. New York: Fordham University Press.

Neliubov, B.A., Buevskii, A.S. (2001) "Amerikanskaia arkhiepiskopiia" [American Archdiocese], in *Pravoslavnaia entsiklopediia*. T. 2. M., p. 161.

Schmemann, A. (1971) "A Meaningful Storm: Some Reflections on Autocephaly, Tradition and Ecclesiology", *St Vladimir's Theological Quarterly* 15: 3–27.

Shishkov, A. (2013) "Cerkovnaja avtokefalija cherez prizmu teorii suvereniteta Karla Shmitta" [Church autocephaly through the lens of Carl Schmitt's theory of sovereignty], *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 3:197–224.

Skurat, K.E. (1994) *Istoriia Pomestnykh Pravoslavnykh Tserkvei* [History of the Local Orthodox Churches]. M.: Russkie ogni.

*St. Vladimir's Theological Quarterly*, 2013, 57 (3–4).