

А. В. Шишков

«Республика автокефальных церквей» как модель устройства Православной церкви

В 2018–2019 гг. мировое православие вступило в фазу тяжелого институционального кризиса, который обострил существовавшие между автокефальными церквами противоречия. В статье анализируются экклезиологические причины кризиса. Автор указывает, что в православной экклезиологии существуют, как минимум, две конфликтующие друг с другом нормативные теории, которые по-разному описывают устройство Православной церкви. В основе первой лежит принцип всеправославного единства, в основе второй — принцип независимости автокефалий. Первая модель описывает позицию Константинопольской церкви и поддерживается в основном в греческих церквах. Вторая модель описывает позицию Русской православной церкви, к которой, как правило, присоединяются так называемые новые патриархаты. В качестве одной из главных причин кризиса автор выделяет церковный децизионизм, в рамках которого невозможно примирить принципы всеправославного единства и независимости автокефалий. Характерной особенностью современного православного экклезиального ландшафта является отсутствие института права на уровне отношений между автокефальными церквами. Источником организации экклезиального порядка становится не общее для всех участников право, а ничем не ограниченная воля автокефальных церквей, которые выступают здесь в роли суверенов. В заключительной части статьи автор предлагает в качестве альтернативы контуры нормативной экклезиологической теории, опирающиеся на основные принципы республиканизма: свободу как не-доминирование и верховенство права.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: экклезиология, межправославные отношения, республиканизм, децизионизм, автокефалия, первенство, свобода как не-доминирование, церковное право.

В основании современного устройства Православной церкви до недавнего времени лежал принцип признания автокефальных церквей в существующих границах в качестве равных и независимых участников межправославных отношений. На этих основаниях, начиная с 1960-х гг., строилось межправославное взаимодействие,

когда согласием всех поместных церквей было дано начало всеправославному предсоборному процессу. Автокефальные церкви участвовали в предсоборном процессе как равноправные и независимые субъекты. В том же качестве они должны были участвовать во Всеправославном соборе — эти принципы были зафиксированы в соответствующих регламентационных документах [*Регламент*]. Всеправославный предсоборный процесс зафиксировал существовавший на тот момент консенсус в отношении юрисдикционных границ. Отдельные исключения в виде межюрисдикционных конфликтов лишь подтверждали это правило.

Односторонние действия Константинопольской церкви в Украине во второй половине 2018 — начале 2019 г. стали не только вмешательством во внутренние дела автокефальной Русской церкви, но и радикальным пересмотром существовавшего в мировом православии *status quo*. Константинопольский патриархат предпринял попытку навязать мировому православию новую систему церковного порядка, что привело к глубокому кризису, поставившему под удар целостность православия как третьей по величине христианской конфессии. Вопрос признания/непризнания новосозданной Православной церкви Украины (ПЦУ), который стоит сегодня на повестке дня в других автокефальных поместных церквях, лишь углубляет существующий кризис межправославных отношений.

В современном православном богословии до сих пор нет экклезиологической теории, которая бы удовлетворительно описывала причины этого кризиса и предлагала бы варианты выхода из него. В своей статье я постараюсь наметить основные контуры такой теории, которая в своих предпосылках опирается на принципы нормативной республиканской теории. С моей точки зрения, эти принципы (свобода как не-доминирование, верховенство права и т. д.) являются универсальными для организации жизни различных сообществ и не ограничиваются только областью политического, понимаемого как государственное управление. В первой части статьи я опишу контекст постигшего мировое православие кризиса. Во второй — попытаюсь обнаружить его причины. В третьей — проанализирую их с помощью инструментария республиканской теории.

Кризис соборности в мировом православии

Истоки современного кризиса в мировом православии уходят в 2016 г. и связаны с провалом всеправославного предсоборного

процесса, длившегося 55 лет. Во второй декаде июня 2016 г. на Крите в стенах Богословской академии состоялся «Святой и Великий собор Православной Церкви». В его работе приняли участие 160 архиереев из десяти автокефальных поместных церквей. Этот собор должен был завершить полувековой официальный предсоборный процесс и претендовал на общецерковное значение для всей Православной церкви. Такой статус ему должно было обеспечить представительство всех четырнадцати общепризнанных автокефальных церквей.

Однако буквально за несколько недель до открытия собора ряд церквей объявили о своем отказе в нем участвовать в назначенные ранее даты и попросили о его переносе на более поздний срок: 1 июня с таким заявлением выступил Болгарский патриархат; 6 июня — Антиохийский патриархат; 9 июня — Сербский патриархат; 10 июня — Грузинский патриархат; 13 июня — Московский патриархат. Впрочем, Сербская церковь 15 июня изменила свое решение и в итоге приняла участие в соборе¹.

Многие комментаторы поспешили назвать отказ четырех автокефальных церквей от участия в соборе кризисом или даже упадком соборности (*conciliarity*). Однако, на мой взгляд, эта оценка не совсем верна, поскольку не учитывает характера отношений между автокефальными церквами на протяжении всего предсоборного процесса. Кризис или тем более упадок предполагает, что на предыдущих этапах эта соборность имела нормальный и устойчивый вид. Однако о всеправославном предсоборном процессе этого сказать нельзя.

Идея созыва всеправославного (или вселенского) собора, который должен был разрешить накопившиеся в мировом православии за многие столетия проблемы и вопросы, появилась еще в конце XIX в. [Ермилов, 308–311]. В 1868 г. патриарх Константинопольский Григорий VI выступил с инициативой созвать Вселенский собор, на котором он, в частности, предлагал рассмотреть вопрос об урегулировании греко-болгарского церковного конфликта, связанного с отказом болгарских епископов поминать на литургии Константинопольского патриарха, в чьей юрисдикции они находились. Многие поместные церкви поддержали тогда эту идею, но решающим оказался голос Русской церкви, которая отреагировала на это предложение негативно. Через четыре года

1. О причинах отказа четырех автокефальных церквей участвовать в соборе см.: [Shishkov 2018].

конфликт перешел в стадию схизмы, когда Болгарская церковь в одностороннем порядке провозгласила автокефалию, т. е. независимость от Константинопольского патриархата (схизма продлилась до 1945 г.). Однако созданный в 1872 г. в Стамбуле собор, осудивший этнофилетизм как ересь, не получил статуса всеправославного, поскольку не имел поддержки всех автокефальных православных церквей, в первую очередь — Русской церкви.

Вновь тема созыва «Всеpravославного вселенского собора» прозвучала в 1920 г., когда сообщение о его подготовке появилось на страницах «Церковной истины», официального издания Константинопольского патриархата [Ермилов, 310]. В 1923 г. в Стамбуле под председательством патриарха Константинопольского Мелетия IV прошел «Всеpravославный конгресс»², на котором было заявлено о созыве в 1925 г. Всеpravославного собора. Но собор, приуроченный к 1600-летию Никейского собора, пришлось отменить из-за отказа ряда автокефальных церквей в нем участвовать. По причине невозможности обеспечить представительство всех автокефальных поместных церквей провалились попытки созыва Всеpravославного собора в 1926 и 1932 гг. [Мазырин]. С той же проблемой столкнулись организаторы совещания глав и представителей автокефальных церквей в Москве в 1948 г., которое мыслилось ими как всеpravославное и предсоборное. В нем отказались участвовать представители Константинопольской, Кипрской и Элладской церквей.

Наконец, во многом благодаря усилиям патриархов Константинопольского Афинагора и Московского Алексия I, в 1961 г. на острове Родос прошло первое Всеpravославное совещание, с которого берет начало официальный всеpravославный предсоборный процесс³. Но и здесь не все было гладко. Весь предсоборный процесс можно разделить на периоды различной продолжительности, между которыми случались кризисы в отношениях между автокефальными церквами разной степени сложности. Как правило, эти кризисы приводили к остановке предсоборного процесса и требовали значительных усилий по его перезапуску. При этом нельзя сказать, что в межкризисные периоды качество межцерковной коммуникации было на высоте.

2. Конгресс официально назывался всеpravославным, но с точки зрения представительства автокефальных поместных церквей таковым не был.

3. Подробнее об истории процесса см. [Гусев; Ioniță].

Так с 1961 по 1968 гг. состоялось четыре всеправославных совещания, на которых, в частности, был принят обширный каталог тем, требующих разработки в рамках предсоборного процесса (всего более 100 вопросов), и начата их подготовка. Затем последовал перерыв на 8 лет. В 1976 г. на I Всеправославном предсоборном совещании в Шамбези произошел радикальный пересмотр всего каталога тем, число которых было сокращено до десяти. Причем некоторые темы, по которым уже имелись подготовленные материалы, были исключены из повестки. На II и III Всеправославных предсоборных совещаниях (1982 и 1986 гг.) были приняты проекты документов по шести темам из десяти. С 1990-го по 1995 гг. подготовительная комиссия безуспешно пыталась достичь консенсуса по оставшимся темам повестки [Шишков 2016, 221–226, 231–233]. В 1996 г. разразился серьезный кризис в отношениях между Московским и Константинопольским патриархатами из-за учреждения последним своей юрисдикции в Эстонии, который привел к кратковременному разрыву евхаристического общения. И хотя общение было восстановлено, между церквями на десятилетие установились довольно прохладные отношения. С 1996 по 2008 гг. предсоборный процесс был фактически «заморожен» [Гусев, 147–152].

В 2008 г. по инициативе Константинопольского патриарха Варфоломея в Стамбуле прошел синаксис предстоятелей автокефальных православных церквей, на котором было принято решение возобновить предсоборный процесс. Уже в следующем году состоялось IV Всеправославное предсоборное совещание. Однако к 2011 г. процесс вновь забуксовал.

В марте 2014 г. собравшиеся на синаксис в Стамбуле предстоятели автокефальных православных церквей приняли неожиданное на тот момент решение о созыве Всеправославного собора. Собор был запланирован на июнь 2016 г., его проведению должна была предшествовать ревизия всех имевшихся на тот момент проектов документов (ведь большая их часть была подготовлена еще в 1980-х гг.). Работать с документами должна была специальная подготовительная комиссия под руководством митрополита Пергамского Иоанна (Зизиуласса). За полтора года комиссии удалось утвердить только три из восьми документов. Заседание Всеправославного предсоборного совещания в декабре 2015 г. было прервано из-за невозможности достижения консенсуса по оставшимся проектам документов, а также по регламенту проведения собора. Возникший кризис

предсоборного процесса пришлось экстренно разрешать предстоятелям автокефальных церквей, которые собрались на синаксис в Шамбези в январе 2016 г. Синаксис утвердил проекты документов, вынесенных на собор, и проект регламента его проведения. По инициативе патриарха Московского и всея Руси Кирилла все проекты были опубликованы, поскольку среди верующих всеправославный предсоборный процесс часто критиковался за излишнюю закрытость.

Несмотря на то, что антиохийская и грузинская делегации не подписали доработанного проекта документа, посвященного браку, а антиохийская делегация вдобавок не подписала проект регламента проведения собора, участники синаксиса не стали откладывать собор и учредили специальный предсоборный секретариат, который в ходе организации собора должен был разрешить все существующие разногласия. Но новый орган не справился с возложенной на него задачей и к началу собора препятствовавшие его проведению противоречия так и остались неразрешенными⁴.

Важно понимать, что всеправославный статус собора на протяжении всей истории его подготовки *всегда* связывался с участием в нем представителей *всех* общепризнанных автокефальных православных церквей. В этом смысле заявления официальных представителей Константинопольского патриархата о том, что прошедший в 2016 г. на Крите «Святой и Великий собор Православной Церкви» является всеправославным, бесосновательны и представляют собой жест отчаяния.

В последовавшей за проведением собора на Крите официальной реакции четырех церквей, не принявших в нем участие, мы видим, что критское событие не рассматривается ими как завершение определенного предсоборного цикла. Критская встреча, с точки зрения этих церквей, — это часть предсоборного процесса, который в конце концов должен завершиться проведением Всеправославного собора, на котором будет представлена вся полнота мирового православия. Однако этому не суждено было случиться. Действия бывшего главным двигателем всеправославного предсоборного процесса Константинопольского патриарха

4. В первую очередь это касалось восстановления евхаристического общения между Антиохийским и Иерусалимским патриархатами, которое было разорвано в 2013 г. Критский собор должен был открыться совместным служением литургии всеми

участниками. Но организаторы собора не озаботились вопросом, как будут сослужить делегации Антиохийской и Иерусалимской церквей, между которыми на тот момент не было евхаристического общения [Shishkov 2018, 102–103].

Варфоломея в 2018–2019 гг. стали разворотом в диаметрально противоположном направлении в понимании всеправославного единства.

Этот пространный исторический экскурс понадобился нам, чтобы показать, что провал всеправославного соборного процесса был скорее нормой для православной соборности, нежели ее упадком. Напротив, проведение Всеправославного собора в том виде, в каком он был задуман, стало бы настоящим чудом. Причина такого состояния соборности не может быть сведена лишь к церковной политике, она лежит гораздо глубже — в экклезиологии, т. е. в разном понимании структуры Православной церкви, соотношения роли церковных автокефалий и вселенского первоиерарха.

Экклезиологические причины кризиса: две модели Православной церкви

Ранее я уже писал о двух моделях церковного устройства, которые характерны для современной православной экклезиологии. Кратко я называю их: «первый без равных» и «равные без первого» [Шишков 2016, 246–250].

Первая модель описывает позицию Константинопольской церкви и поддерживается в основном в греческих церквях. С точки зрения этого подхода в Православной церкви существует верховная властная инстанция — первенствующий по чести в священных диптихах первоиерарх. Сегодня — это Константинопольский патриарх. Первенство чести в этой модели становится основанием для различных властных прерогатив, выходящих за рамки управления Константинопольской церковью, среди которых: управление всей православной диаспорой (в том числе право в одностороннем порядке принимать в свою юрисдикцию епархии и приходы диаспоры, находящиеся в юрисдикции других автокефальных церквей); предоставление и упразднение автокефалии; верховный арбитраж в межправославных спорах; созыв всеправославных совещаний, совещаний глав и представителей автокефальных поместных церквей и, наконец, всеправославного собора, а также председательство на всех созываемых им собраниях. Как председатель, первенствующий по чести первоиерарх становится голосом возглавляемых им всеправославных собраний и символом единства Церкви. Все перечисленные выше дополнительные полномочия ставят Константинопольского па-

триарха на совершенно уникальное место в системе общецерковного управления, делая его единственным сувереном в Православной церкви.

Вторая модель описывает позицию Русской церкви, к которой, как правило, присоединяются так называемые новые патриархаты⁵. В основе этого подхода лежит идея принципиального равенства всех автокефальных поместных церквей. Согласно второй модели, каждая автокефальная поместная церковь осуществляет власть в своих собственных границах, которые распространяются и на православную диаспору, поскольку верующие в диаспоре хотят иметь прямую связь с исторической церковью-матерью. Таким образом автокефальная церковь обладает правом окормлять свою паству в диаспоре, а значит создавать в ней свои организационные структуры — приходы, епархии, митрополии, экзархаты и т. д. Кроме того, каждая автокефальная церковь-мать самостоятельно принимает решение о предоставлении автокефалии своей части и без ее согласия легитимная автокефалия невозможна. Вторая модель предполагает, что никто не имеет права вмешиваться во внутренние дела автокефальной церкви. Созыв общецерковного собора, чья власть может превышать власть автокефалий, происходит через согласие всех автокефальных церквей. Верховная власть общецерковного собора в этом случае возникает через совместный волевой акт всех церковных автокефалий, представленных на соборе полноправными и уполномоченными церковными делегациями. Голосом и символом единства Православной церкви в данном случае становится не его председатель, а сам собор. Отсутствие консенсуса позволяет несогласным суверенам не признавать решений, принятых собором, что лишает его авторитета общецерковной властной инстанции⁶.

Эта модель подразумевает, что верховная власть принадлежит автокефальным церквам и осуществляется в их границах, т. е. что в Православной церкви именно автокефалии являются подлинными суверенами.

Описанные выше модели вступают в конфликт уже на уровне базовых принципов, заложенных в них. Первая — константинопольская модель — опирается на принцип единства мирового

5. Грузинский, Сербский, Румынский и Болгарский патриархаты. Иногда эту модель можно встретить и в позиции Антиохийской церкви.

6. К примеру, в аргументации Антиохийской, Русской, Грузинской и Болгарской церквей их не-

участие в Критском соборе (т. е. отсутствие всеправославного консенсуса) становится достаточным основанием, чтобы не признать общецерковный статус самого собора и его документов [Shishkov 2018, 104–105].

православия, которое обеспечивается координационными и организационными усилиями первенствующего по чести первоиерарха. При этом претензии первоиерарха на гегемонию в мировом православии ставят под вопрос независимость автокефалий, которая, в свою очередь, является базовым принципом второй — автокефалистской — модели. Таким образом, конфликт между двумя экклезиологическими моделями рождается из напряжения между принципами единства и независимости. Задача православной экклезиологии — найти способ непротиворечивого сочетания этих базовых принципов.

Экклезиологические причины кризиса: церковный децизионизм

Вышеупомянутые модели церковного устройства представляют собой нормативный аспект экклезиологической теории. Но помимо нормативного в экклезиологии должен быть и дескриптивный аспект, который бы описывал то, как современные поместные православные церкви взаимодействуют между собой, — экклезиальное пространство межправославных отношений. Такое теоретическое описание православных церковных институтов и отношений встречается в православном богословии довольно редко⁷.

Традиционно считается, что Православная церковь административно состоит из четырнадцати общепризнанных автокефальных поместных церквей, к которым сегодня добавляются две, по признанию которых нет всеправославного консенсуса — Православная церковь в Америке и Православная церковь Украины. Кроме того, существуют непризнанные автокефальные церковные структуры: Македонская православная церковь, Черногорская православная церковь — и различные, так называемые истинно-православные церкви. Формально они находятся за пределами мирового православия, поскольку не имеют евхаристического общения с каноническими поместными церквами. Но при этом они могут быть признаны и войти в семью православных поместных церквей, как это случилось с Русской православной церковью за границей, вошедшей в состав РПЦ, а также Украинской православной церковью Киевского патриархата

7. В качестве примера теоретизирования в этом направлении, прежде всего, следует упомянуть работу А. И. Кырлежева [*Кырлежев*].

и Украинской автокефальной православной церковью, которые стали основой ПЦУ.

Характерной особенностью современного православного экклезиального ландшафта является отсутствие института права на уровне отношений между автокефальными церквями (аналог международного права)⁸. Будем по аналогии называть его «межцерковным правом», хотя это и не совсем корректное именование. Существует лишь обычай, признающий существование автокефальных церквей, принадлежность которых к Православной церкви определяется через категорию евхаристического общения. Видимым проявлением этого общения является совместное участие членов разных автокефальных церквей в Евхаристии (как на уровне иерархии, так и простых верующих). Символом этого общения также становится поминание за литургией, возглавляемой предстоятелем церкви, других предстоятелей автокефальных церквей в согласии со священными диптихами.

В 1960-х гг. в рамках всеправославного предсоборного процесса предпринимались попытки создать общую для всей Православной церкви систему права, однако они провалились. Дальше вопроса о кодифицировании источников права и проектов документов, призванных регулировать отдельные стороны межцерковных отношений, ничего сделано не было. Вопрос об институтах правоприменения на всеправославном уровне даже не ставился. При этом автокефальные церкви демонстрировали постоянное пренебрежение даже теми немногими правилами, которые были приняты, чтобы регулировать всеправославный предсоборный процесс. Например, решения синаксисов предстоятелей автокефальных церквей 2014 и 2016 гг. прямо противоречили выработанному регламенту, согласно которому все ключевые решения по проведению собора должны были приниматься всеправославными совещаниями⁹. Это говорит лишь о том, что никто не рассматривал эти правила как действующее право.

8. Комментаторы, которые пишут о каноничности/неканоничности тех или иных действий в рамках межправославных отношений, совершают ошибку. Вопрос о каноничности (легальности) может ставиться только тогда, когда существует система права, которая включает в себя не только правовой кодекс, но и практику правоприменения, а также органы, следящие за правоприменением. В Православной церкви не только нет правовых институтов и надзорных органов, но даже единого

кодекса права. Древние каноны представляют собой каноническое предание, а не действующее право. Нередко каноническое предание может использоваться для обоснования властного произвола, что противоречит функции института права, которое призвано защищать от произвола.

9. Регламент всеправославного предсоборного процесса, принятый на III Всеправославном предсоборном совещании 1986 г. см.: [Ioniță, 179–183].

В отсутствие системы правового регулирования на всеправославном уровне, отношения между автокефальными церквями выстраиваются совсем на другой основе. Источником организации экклезиального порядка становится не общее для всех участников право, а ничем не ограниченная воля автокефальных церквей, которые выступают здесь в роли разнообразных суверенов¹⁰. Соответственно, возникающие между церквями конфликты не могут быть разрешены в рамках общецерковного права, поскольку его нет.

Антон Гелясов справедливо замечает:

Православная церковь в Америке, двойная юрисдикция в Эстонии, Критский собор, полемика, связанная со статусом Македонской церкви, появление новой Автокефальной православной церкви Украины, перипетии Архиепископии православных русских церквей в Западной Европе, множество православных епархий, параллельно существующих на одной территории, переходы приходов из одной юрисдикции в другую... Все ситуации и проблемы, связанные с этими и иными событиями, свидетельствуют о том, что канонические механизмы разрешения подобных конфликтов практически отсутствуют [Гелясов, 182].

Ситуация применения канонов при решении церковных проблем выглядит следующим образом:

Одни церкви могут просто вынуть из канонической копилки правило, давно потерявшее свой исторический смысл (но официально не являющееся отмененным, а значит действительным для всей церковной полноты) и применить его для решения определенных задач; в свою очередь, другие церкви, несогласные с этим, так же обращаются к множественному своду правил, откуда вынимают формально действующий, но по сути такой же мертвый канон, на основании которого они и строят свою аргументацию. Таким образом, мы получаем «каноническую дуэль», в которой обе стороны как одинаково правы, так и одинаково ошибаются [Гелясов, 182].

Варианты разрешения двухсторонних конфликтов, как правило, укладываются в два сценария. Первый сценарий предпола-

10. Суверенная воля не обязательно принадлежит главе церкви, она может быть локализована в предстоятеле, синоде или соборе; ее выразителем может быть даже государство, если церковь организационно ему подчинена.

гает победу одного суверена над другим (когда одна сила значительно превосходит другую). В этом случае одна из сторон теряет свой суверенитет и признает верховную власть другой стороны. Второй — достижение компромисса, которое выражается в заключении договора между сторонами. Однако второй вариант не означает, что этот договор не может быть нарушен, поскольку отсутствует инстанция, следящая за выполнением договоров. Таким образом, пространство отношений между автокефальными церквами — это пространство столкновения суверенных волей, и оно должно быть соответствующим образом описано в экклезиологической теории.

При создании теоретической модели описания взаимодействия православных автокефальных церквей я предлагаю опираться на децизионистскую теорию суверенитета, которую предложил в начале XX в. немецкий юрист и теоретик права Карл Шмитт (1888–1985). Шмиттеанский инструментарий позволяет связать вопрос о верховной власти в церкви (а значит и темы первенства и автокефалии) с понятием суверенитета, определяемого через чрезвычайное положение. В первой главе своего труда, посвященного вопросам суверенитета, под названием «Политическая теология: четыре главы к учению о суверенитете» Карл Шмитт дает такое определение суверена: «Суверен тот, кто принимает решение о чрезвычайном положении» [Шмитт 2000, 15].

Децизионизм как направление теоретической мысли в политической философии и теории права берет свое начало еще в XVII в. в трудах Луи де Бональда, Доносо Кортеса и Жозефа де Местра, однако наибольший вклад в его развитие внес Карл Шмитт [Филлипов, 41–52]. Для Шмитта децизионизм — это одна из форм юридической мысли: *мышление о решении* [Шмитт 2013, 309]. Смысл децизионизма заключается в том, что любые нормы и законы, любое право и его интерпретация, любой порядок находят свое сущностное основание в решении суверена. При том, как пишет Шмитт,

для юриста децизионистского типа источником всякого «права», т. е. всех последующих норм и порядков, является не приказ как таковой, а авторитет, или суверенитет, конечного решения, которое принимается вместе с приказом [Шмитт 2013, 323].

Анализируя децизионизм Томаса Гоббса, Шмитт говорит, что подлинное, чистое решение не может выводиться ни из со-

держания предшествующей нормы, ни из уже существующего порядка. «Суверенное решение есть абсолютное начало, а начало (также в смысле ἀρχή) есть не что иное, как суверенное решение» [Шмитт 2013, 325], — пишет он. Суверенное решение «возникает из нормативного ничто и конкретного непорядка» [Шмитт 2013, 325].

Ранее я уже показывал, как различные способы действовать в пространстве межправославных отношений связаны с решением о чрезвычайном положении [Шишков 2014]. 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. Создание на территории Украины автокефальной церкви — это тоже суверенное решение Константинопольского патриархата, которое не имеет никаких правовых оснований, т. е. возникает, если следовать Шмитту, из «нормативного ничто». Реакция Московского патриархата на действия Константинополя — непризнание создания ПЦУ и разрыв евхаристического общения — тоже должна быть квалифицирована как суверенное решение, вводящее чрезвычайное положение.

Эксклюзивное право Константинопольского патриарха единолично предоставлять автокефалию любой церкви не имеет никакого иного источника, кроме его собственной воли, подтвержденной собором Константинопольской церкви. В каноническом предании Православной церкви «право предоставлять автокефалию» отсутствует¹¹. Представление о том, что «право» предоставлять автокефалию разделяется всеми и является общепринятым, безосновательно, достаточно обратиться к материалам дискуссий по этому вопросу, которые велись на различных всеправославных предсоборных встречах. Общеправославного консенсуса по вопросу о провозглашении автокефалии пока нет. Эта тема даже была исключена из повестки готовившегося всеправославного собора [Шишков 2016, 233–234].

Однако церковный децизионизм не позволяет совмещать принципы всеправославного единства и независимости автокефалий, и поэтому он не может стать основой для нормативной

11. Единственным исключением является 8 правило Эфесского собора, в котором подтверждается автокефальный статус Кипрской церкви. Однако это правило не вводит никаких норм, регулирую-

ющих процедуру провозглашения и признания автокефалии, а также определяющих критерии, по которым ту или иную церковь можно считать автокефальной.

экклезиологической теории, в которой эти принципы должны непротиворечиво сочетаться. При этом децизионистское описание функционирования церковных институтов становится хорошей дескриптивной теорией устройства современного православия.

Альтернативная экклезиологическая модель: «республика автокефальных церквей»

Итак, мы увидели выше, что главный вопрос православной экклезиологии в области отношений между автокефальными церквями звучит сегодня следующим образом: как сочетать, с одной стороны, стремление к всеправославному единству (как символическому, так и единству в принятии решений), а с другой — защиту независимости автокефальных церквей. В децизионистской парадигме это затруднительно сделать. Нормативные модели, которые я называю «первый без равных» и «равные без первого», также не в состоянии разрешить эту дилемму.

Ключевым понятием для идеи независимости автокефалии является свобода, понимаемая как отсутствие вмешательства¹². В политической теории такое — *негативное* — понимание свободы лежит в основе политического либерализма¹³. Дискуссия о том, насколько такое понимание свободы приемлемо для нормативной политической теории, ведется давно. Для нашего исследования важным выводом из этой дискуссии является утверждение, что негативная свобода не позволяет включить в теорию такие ценности политического (а в нашем случае церковного) сообщества как единство (см., например [Тейлор]). Однако противоположное, *позитивное*, понимание свободы — быть хозяином самому себе — не гарантирует отсутствия вмешательства¹⁴.

Альтернативой строгой дихотомии негативной и позитивной свободы является концепция свободы как *не-доминирования*, которая получила свое развитие в республиканской нормативной теории¹⁵ [Петтит; Скиннер]. Один из главных ныне живущих

12. Именно так описывают специфику автокефалии как суверенитета ее теоретики в XX в. См., например, [Троцкий, 33–54].

13. См., например, классическую работу Исайи Берлина «Две концепции свободы» [Современный либерализм, 19–43].

14. Это хорошо показал И. Берлин, хотя и аргументы Ч. Тейлора против его критики тоже заслуживают внимания.

15. Республиканские принципы отнюдь не чужды православной традиции. Энтони Калделлис показывает, что республиканизм был важной составляющей византийского образа мысли как в политических, так и в церковных отношениях [Калделлис].

теоретиков республиканизма Филип Петтит считает, что сама дихотомия позитивной/негативной свободы — ложная по своей сути. Он пишет:

Полагаю, что различие негативной и позитивной свободы сослужило плохую службу в истории политической мысли, поддерживав философскую иллюзию, согласно которой, если отставить в сторону детали, существуют всего два способа понимания свободы: свобода состоит либо в отсутствии внешних препятствий для индивидуального выбора, либо в присутствии и, как правило, приведении в действие средств, способствующих господству над собой и самореализации: особенно таких средств, как участие в правлении и голосование, с помощью которых индивид может объединяться с другими в формировании общей, народной воли [Петтит, 55–56].

Третий путь, который предлагает Петтит, — это понимание свободы как не-доминирования. Различие между не-вмешательством и не-доминированием заключается в том, что «доминирование возможно без вмешательства, а вмешательство возможно без доминирования» [Петтит, 61].

Говоря о первой части этого утверждения, Олег Хархордин поясняет, что свобода как не-доминирование означает «не быть в воле другого» [Хархордин]. Доминирование без вмешательства существует в ситуации, когда есть потенциальная возможность произвольно вмешиваться в дела другого. Например, Константинопольский патриархат вмешался в дела Русской церкви в Украине, тем самым нарушив ее свободу. Но при этом другие церкви, несмотря на то, что в их жизнь никто не вмешивался, оказываются несвободными от доминирования, поскольку существует возможность, что Константинопольский патриархат произвольно вмешается в их внутренние дела. Они зависят от воли Константинополя, а значит в отношении них осуществляется доминирование.

При этом возможно вмешательство без доминирования. Оно, к примеру, происходит, когда вмешательство осуществляется на основании правил, принимаемых всеми членами общества. Отсюда другой важный принцип республиканской теории: «в республиканской традиции свобода рассматривается как статус, который существует только в условиях надлежащего правового режима» [Петтит, 83]. Петтит пишет: «Подобно тому, как законы наделяют правителей полномочиями, законы создают и свободу, разделяемую всеми гражданами» [Петтит, 83]. Таким образом, нормативная теория, связанная

с концепцией не-доминирования, предполагает, что верховная власть — это власть законов, а не власть людей. Соответственно, проблема верховной власти в республиканской теории решается через делегирование суверенитета институту права, а не конкретным акторам (в нашем случае — не автокефалиям и не первоиерарху). Главная задача институтов, основанных на концепции свободы как не-доминирования, заключается в защите от произвола. Через принцип верховенства закона создается возможность создания общего пространства (*res publica*) для действия всех участников сообщества (как индивидуальных, так и коллективных).

Как уже было сказано выше, в Православной церкви нет институтов, которые бы защищали от произвола, а в пространстве отношений между автокефальными церквями правовое регулирование отсутствует. Соответственно, первым шагом к преодолению кризиса межправославных отношений должно стать восстановление роли права в церкви, разработка правовых норм, регулирующих эти отношения, а также формирование всеправославных правовых институций, которые будут следить за осуществлением правоприменения.

Принципы работы таких всеправославных институций так же, как и правовой кодекс или даже конституция Православной церкви, должны быть результатом общего решения всех независимых церковных автокефалий. Поскольку эти новые принципы взаимодействия затрагивают интересы не только коллективных акторов (автокефальных церквей), но и индивидуальных (как церковных иерархов, так и простых верующих), они должны пройти стадии общественного обсуждения как в общем пространстве, так и в профессиональных сообществах (духовные школы, теологические университеты, миссионерские общества и т. д.) и региональных средах (автокефальные и автономные церкви, епархии, приходы). В Русской православной церкви с 2009 г. существует механизм публичного обсуждения готовящихся официальных документов, имеющих общецерковное значение в рамках автокефальной церкви, — Межсоборное присутствие. Этот опыт может быть использован при организации дискуссии и учете мнения православных верующих. Также возрастает роль разного рода профессиональных церковных ассоциаций и союзов, как международных, так и региональных.

Суверенитет права позволяет примирить в рамках одной экклезиологической модели принципы всеправославного единства

и независимости автокефалий. Общие для всех правила становятся объединяющим принципом и создают единое пространство межправославных отношений. В то же самое время они защищают независимость автокефалий. Организация межцерковных отношений на республиканских принципах свободы как не-доминирования и верховенства права, разделяемого всеми участниками этих отношений, позволит, на мой взгляд, выйти из текущего кризиса и избежать подобных проблем в будущем.

Применение республиканских принципов к экклезиологии открывает путь к разработке новой нормативной экклезиологической теории, в основе которой будет лежать идея защиты свободы членов церкви от доминирования. Эта теория не должна ограничиваться только уровнем отношений между автокефальными церквями, но должна описывать все уровни церковного устройства, начиная с общинно-приходского. Для создания такой теории требуется возвращение права в орбиту православной экклезиологии и актуализация канонического предания Церкви с учетом современных проблем, встающих перед верующими. Вслед за этим должна последовать дискуссия о создании соответствующих церковных институтов, которые будут защищать верных от произвола.

Литература

1. *Гелясов* = Гелясов А. Кодификация канонического права в православной церкви: история и актуальные проблемы // Збожжа. 2019. Вып. 1. С. 162–186.
2. *Гусев* = Гусев А. История подготовки Всеправославного собора // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. № 1 (34). С. 127–164.
3. *Ермилов* = Ермилов П. Дискуссии конца XIX — первой половины XX в. о праве созыва Всеправославного собора // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. № 1 (34). С. 308–332.
4. *Калделлис* = Калделлис Э. Византийская республика : Народ и власть в Новом Риме. СПб. : Дмитрий Буланин, 2016. 448 с.
5. *Кырлежев* = Кырлежев А. Мировое православие: типология автокефальных церквей // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. № 1 (34). С. 74–101.
6. *Мазырин* = Мазырин А. К вопросу о русском факторе в срыве Всеправославного собора в 1920–1930-е гг. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. № 1 (34). С. 333–357.

7. *Петтит* = Петтит Ф. Республиканизм: теория свободы и государственного правления / Пер. с англ. А. Яковлева. М. : Издательство Института Гайдара, 2016. 488 с.
8. *Регламент* = Регламент организации и работы Святого и Великого Собора Православной Церкви. URL: <https://www.holycouncil.org/-/procedures> (дата обращения: 01.10.2019).
9. *Скиннер* = Скиннер К. Свобода до либерализма / Пер. с англ. А. В. Магуна ; Науч. ред. О. В. Хархордин. СПб. : Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2006. 120 с.
10. *Современный либерализм* = Современный либерализм : Джон Ролз, Исайя Бёрлин, Рональд Дворкин, Уил Кимлика, Майкл Дж. Сэндел, Джереми Уолдрон, Чарльз Тейлор. М. : Дом интеллектуальной книги : Прогресс-Традиция, 1998. 248 с.
11. *Тейлор* = Тейлор Ч. Что не так с негативной свободой? // Логос. 2013. № 2 (92). С. 187–207.
12. *Троицкий* = Троицкий С. В. О церковной автокефалии // Журнал Московской Патриархии. 1948. № 7 (июль). С. 33–54.
13. *Филлипов* = Филиппов А. Ф. К политико-правовой философии пространства Карла Шмитта // Социологическое обозрение. 2009. Т. 8. № 2. С. 41–52.
14. *Хархордин* = Хархордин О. Что такое республиканская традиция? URL: <http://polit.ru/article/2007/12/27/respublica/> (дата обращения: 01.10.2019).
15. *Шишков 2014* = Шишков А. Церковная автокефалия через призму теории суверенитета Карла Шмитта // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2014. № 3 (32). С. 197–224.
16. *Шишков 2016* = Шишков А. Спорные эkleзиологические вопросы повестки Всеправославного собора и проблема верховной власти в Православной церкви // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. № 1 (34). С. 210–254.
17. *Шмитт 2000* = Шмитт К. Политическая теология : Сборник. М. : Канон-пресс-Ц, 2000. 336 с.
18. *Шмитт 2013* = Шмитт К. Государство: право и политика. М. : Территория будущего, 2013. 446 с.
19. *Ioniță* = Ioniță V. Towards the Holy and Great Synod of the Orthodox Church. Fribourg : Institute for Ecumenical Studies University of Fribourg, 2014. 214 p.
20. *Shishkov 2018* = Shishkov A. Die Rezeption des Panorthodoxen Konzils auf Kreta durch autokephale Kirchen, die nicht daran teilnahmen // Una Sancta. 2018. N. 2. S. 99–111.

A. V. Shishkov

“The Republic of Autocephalous Churches” as a Model of the Orthodox Church

In 2018–2019 World Orthodoxy entered a phase of severe institutional crisis, which exacerbated the contradictions existed between the autocephalous churches. The article analyzes the ecclesiological causes of the crisis. The author points out that in Orthodox ecclesiology there are at least two conflicting normative theories describing the structure of the Orthodox Church in different ways. The first is based on the principle of pan-Orthodox unity, the second is based on the principle of independence of autocephaly. The first model describes the position of the Ecumenical Patriarchate and is supported mainly in Greek-speaking churches. The second model describes the position of the Russian Orthodox Church, to which the so-called “New patriarchies” are usually joined. As one of the main causes of the crisis, the author also emphasizes church decisionism, within the framework of which it is impossible to reconcile the principles of pan-Orthodox unity and independence of autocephaly. A characteristic feature of the modern Orthodox ecclesial landscape is the lack of the institution of law at the level of relations between autocephalous churches. The source of the ecclesial order is not the common rules to all participants of inter-Orthodox relations, but the sovereign will of the autocephalous churches. In the final part of the article, the author proposes, as an alternative, the contours of normative ecclesiological theory based on the main principles of republicanism: freedom as non-dominance and the rule of law.

KEYWORDS: ecclesiology, inter-Orthodox relations, republicanism, decisionism, autocephaly, primacy, freedom as non-dominance, canon law.

References

1. Ermilov P. (2016). “Diskussii kontsa XIX — pervoi poloviny XX v. o prave sozyva Vsepravoslavnnogo sobora” [“Debates About the Right to Convoke Pan-Orthodox Council in the End of the XIX and the First Half of the XX Century”]. *Gosudarstvo, religiia, tserkov’ v Rossii i za rubezhom*, 2016, v. 1 (34), pp. 308–332 (in Russian).
2. Filippov A. F. (2009). “K politiko-pravovoi filosofii prostranstva Karla Shmitta” [“On the Carl Schmitt’s Political and Legal Philosophy of Space”]. *The Russian Sociological Review*, 2009, v. 8, n. 2, pp. 41–52 (in Russian).
3. Geliassov A. (2019). “Kodifikatsiia kanonicheskogo prava v pravoslavnoi tserkvi: istoriia i aktual’nye problemy” [“Codification of Canon Law in the Orthodox Church: History and Actual Problems”]. *Zbozhzha*, 2019, v. 1, pp. 162–186 (in Russian).

4. Gusev A. (2016). "Istoriia podgotovki Vsepravoslavnogo sobora" ["History of the Preparation of the Pan-Orthodox Council"]. *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, 2016, v. 1 (34), pp. 127–164 (in Russian).
5. Ioniță. V. (2014). *Towards the Holy and Great Synod of the Orthodox Church*. Fribourg : Institute for Ecumenical Studies University of Fribourg.
6. Kaldellis E. (2016). *Vizantiiskaia respublika : Narod i vlast' v Novom Rime* [The Byzantine republic: People and power in New Rome]. St. Petersburg : Dmitrii Bulanin (Russian translation).
7. Kharkhordin O. (2007). *Chto takoe respublikanskaia traditsiia?* [What is the Republican Tradition?], available at: <http://polit.ru/article/2007/12/27/república/> (01.10.2019) (in Russian).
8. Kyrlezhev A. (2016). "Mirovoe pravoslavie: tipologiia avtokefal'nykh tserkvei" ["Orthodox Commonwealth: A Typology of Autocephalous Churches"]. *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, 2016, v. 1 (34), pp. 74–101 (in Russian).
9. Mazyrin A. (2016). "K voprosu o russkom faktore v sryve Vsepravoslavnogo sobora v 1920–1930-e gg." ["The Russian Factor in the Failure of the Pan-Orthodox Council in the 1920–1930s."]. *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, 2016, v. 1 (34), pp. 333–357 (in Russian).
10. Pettit F. (2016). *Respublikanizm: teoriia svobody i gosudarstvennogo pravleniia* [Republicanism: the theory of freedom and government]. Moscow : Gaidar Institute Publishing House (Russian translation).
11. *Reglament organizatsii i raboty Sviatogo i Velikogo Sobora Pravoslavnoi Tserkvi* [The regulation of the organization and work of the Holy and Great Council of the Orthodox Church], available at: <https://www.holycouncil.org/-/procedures> (01.10.2019) (in Russian).
12. Shishkov A. (2014). "Tserkovnaia avtokefaliia 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*, 2014, v. 3 (32), pp. 197–224 (in Russian).
13. Shishkov A. (2016). "Spornye ekkleziologicheskie voprosy povestki Vsepravoslavnogo sobora i problema verkhovnoi vlasti v Pravoslavnoi tserkvi" ["Controversial Ecclesiological Issues of the Pan-Orthodox Council Agenda and the Question of Sovereign Power in the Orthodox Church"]. *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, 2016, v. 1 (34), pp. 210–254 (in Russian).
14. Shishkov A. (2018). "Die Rezeption des Panorthodoxen Konzils auf Kreta durch autokephale Kirchen, die nicht daran teilnahmen". *Una Sancta*, 2018, v. 2, S. 99–111.
15. Shmitt K. (2000). *Politicheskaia teologiia* [Political Theology]. Moscow : Kanon-press-Ts (Russian translation).

16. Shmitt K. (2013). *Gosudarstvo: pravo i politika* [State: Law and Politics]. Moscow : Territoria budushchego (Russian translation).
17. Skinner K. (2006). *Svoboda do liberalizma* [Liberty Before Liberalism]. St. Petersburg : European University Publishing House (Russian translation).
18. *Sovremennyy liberalizm: Dzhon Rolz, Ronal'd Dvorkin, Isayya Berlin, Uil Kimlika, Maykl Dzh. Sendel, Dzheremi Uoldron, Charl'z Teylor* [Modern Liberalism: John Rawls, Ronald Dworkin, Isaiah Berlin, Will Kymlicka, Michael J. Sandel, Jeremy Waldron, Charles Taylor]. Moscow : Dom intellektual'noi knigi : Progress-Traditsiia, 1998 (Russian translation).
19. Taylor C. (2013). "Chto ne tak s negativnoi svobodoi?" ["What's Wrong with Negative Liberty"]. *Logos*, 2013, v. 2 (92), pp. 187–207 (Russian translation).
20. Troitskii S. V. (1948). "O tserkovnoi avtokefalii" ["On the church autocephaly"]. *Zhurnal Moskovskoi Patriarkhii*, 1948, v. 7, pp. 33–54 (in Russian).

Шишков А. В. «Республика автокефальных церквей» как модель устройства Православной Церкви // Вестник Свято-Филаретовского института. 2020. Вып. 34. С. 75–95.
DOI: 10.25803/SFI.2020.34.2.003