

Православный Собеседник

№1 (51) ЯНВАРЬ 2022

СПЕЦИАЛЬНЫЙ ВЫПУСК



СУТЬ И ПРИЧИНА РАЗДЕЛЕНИЙ, ПРОИСХОДЯЩИХ В ПРАВОСЛАВНОМ МИРЕ

История Церкви знает времена затихий, когда притухали или даже надолго прекращались гонения, но не знает времени, когда бы враг рода человеческого не пытался разрушить её изнутри. Более того, проблема искажения православного понимания богооткровенных истин, хранимых Священным Преданием, а также проблема разрушительных тенденций (в том числе и под предлогом объединительных процессов) внутри самой церковной среды, иногда становится наиболее актуальной именно во времена внешне сравнительного благополучия.

Согласно общепринятой периодизации церковной истории, первые три века – это эпоха гонений, затем наступает эпоха Вселенских Соборов, которую можно было бы назвать и эпохой ересей и расколов (ради преодоления чего и созывались Вселенские и Поместные Соборы, формулировались и принимались догматические определения и канонические правила).

Нынешняя постсоветская эпоха – это, с одной стороны, время небывалой свободы Церкви от государства (в отличие как от периодов гонений, когда она физически истреблялась, так и от периодов её, образно говоря, «прикованности золотой цепью к царскому трону»). С другой стороны, это период церковных смут, обусловленных не только «инерцией политизированного сознания в церковной жизни», как выразился уроженец

Эстонии, приснопамятный Патриарх Алексей II (Ридигер), но, что особенно прискорбно и опасно для жизни Церкви, – все более интенсивным формированием ложных представлений в области экклесиологии: части догматического богословия, учения о Церкви, о её природе, о её внутренней жизни и основах взаимодействия с окружающим её миром, о делении и разделении в ней, о её структуре и взаимодействиях частей – неслиянных, но и нераздельных. Теоретически это выразилось в спорах о понятиях первенства чести и первенства власти, а практически – в антиканоничных действиях руководства Константинопольского Патриархата сначала в поддержке раскола православия в Эстонии, затем в мнимой легитимизации раскольнических структур на Украине под видом дарования им автокефалии.

В ответ Московский Патриархат прекратил каноническое общение не только с Константинопольским Патриархатом, который, поддерживая раскол, впал, согласно канонам, в тот же грех, но и с иерархами других Поместных Церквей, которые сослужением с представителями новообразованной раскольнической структуры, названной «Православной Церковью Украины», присоединились к расколу.

Со стороны это может восприниматься, как банальная борьба за власть, многие рассматривают действия руководства Московского Па-

триархата, как раскольнические, дескать, *уводят Русскую Церковь в изоляцию, противопоставляя её всему православному миру, ибо, как так, ведь это же не просто Константинопольский, а Вселенский Патриарх – главный среди всех Патриархов*, ну и прочие «безумные глаголы».

Статьи, представленные вашему вниманию в настоящем специальном выпуске «Православного Собеседника», призваны внести некоторую ясность в эту тему и показать, что разделения в Церкви носят не столько дисциплинарный, сколько духовно-нравственный характер – проходят они не по границам епархий или приходо-в, а по душам людей! И от того, каким образом эти разделения осуществляются (в качестве каноничных размежеваний, в соответствии церковной природе и учению о ней, или же вопреки – как расколы), зависит духовное состояние не только активных, но и пассивных участников этих разделений.

Примечательно, что авторы статей – представители трех Поместных Церквей: митрополит Таллинский и всея Эстонии Евгений (Решетников) возглавляет самоуправляемую Эстонскую Православную Церковь Московского Патриархата, митрополит Диоклийский Каллист (Уэр) – иерарх Константинопольского Патриархата, а митрополит Киккский и Тиллирийский Никифор и митрополит Тамасосский и Оринийский Иса-

ия – иерархи Кипрской Православной Церкви. Что уже само по себе опровергает миф о якобы противопоставлении Русской Православной Церкви всемирному православию. Как мы видим, даже, так называемое, «греческое православие» не представляет из себя этаким круговой поруки, но в нем есть место разным мнениям, разным позициям, разным пониманиям, как в богословском вопросе о первенстве в Церкви и правах Константинопольского Патриарха, так и по событиям в украинском православии, в частности.

Надеемся, что эти статьи помогут людям, искренне интересующимся сутью и причинами разделений, происходящих в православном мире, сформировать или скорректировать свои представления о природе Церкви и о конфликтах в ней.

Статьи митрополитов Евгения и Каллиста взяты из сборника материалов конференции «Эстонская Православная Церковь: 100 лет автономии», а совместный доклад митрополитов Никифора и Исайи был представлен на конференции «Мировое Православие: первенство и соборность в свете православного вероучения».

Перевод статьи митрополита Таллинского и всея Эстонии Евгения на эстонский язык сделал Эйнар Вяря, перевод статьи митрополита Каллиста на русский язык – Владимир Бойко, на эстонский язык – Маррит Андреева.

**Митрополит Таллинский и всея Эстонии Евгений,
глава Эстонской Православной Церкви Московского Патриархата,
кандидат богословия, член комиссии Межсоборного Присутствия РПЦ по
богословию и богословскому образованию**

ОСМЫСЛЕНИЕ УРОКОВ НОВЕЙШЕЙ ИСТОРИИ ПРАВОСЛАВИЯ В ЭСТОНИИ

Два года назад Господь судил мне возглавить Эстонскую Православную Церковь Московского Патриархата – Самоуправляемую Церковь с очень драматичной историей. В текущем году мы отмечаем 100-летие предоставления ей Русской Православной Церковью автономного статуса. Уместно подвести итоги, чтобы, проанализировав прошлое, трезво осмыслить проблематику настоящего и наметить, скажем так, с одной стороны маршрут ее дальнейшего странствия тесным, спасительным путем, с другой – обозначить характерные для нашей специфики соблазны, уводящие в сторону от него.

Одним из способов такого подведения итогов является настоящая конференция. Отсюда и ее структура, состоящая из двух частей: общетеоретической и исторической. Первая, сравнительно небольшая часть, посвящена проблематике, к прискорбию, ставшей чрезмерно актуальной в новейшей церковной истории; проблематике, порожденной противоречиями в понимании экклесиологических и канонических основ бытия Церкви в том, что касается как отношения Поместных Церквей¹ к Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви, так и православных межцерковных взаимоотношений, в частности, принципа первенства чести, превратно трактуемого Константинопольской Патриархией. Вторая тематическая часть конференции содержит (в том числе и отражающий эти противоречия) краткий обзор истории Эстонской Православной



Церкви Московского Патриархата.

То, что происходило последние 100 лет в эстонском православии, особенно в самом конце прошлого века – это веский повод задуматься о глубинных причинах церковных нестроений. Происходившее в Эстонии сравнительно в малом масштабе в 90-е гг. во всю мощь развернулось два года назад на Украине, поставив перед нами, что называется, «во весь рост» проблему, которую мы упорно по сей день не хотим замечать: пространственную в православном мире своеобразную ущербность экклесиологического мышления. В наши дни наиболее масштабно эта проблема проявилась в событиях, связанных с учреждением так называемой «Православной Церкви Украины», когда, прельстившись мнимой «легитимностью» новообразованной структуры, в нее перешли некоторые клирики, в том числе два архиерея Украинской Православной Церкви Московского Патриархата. Вероятно, они это сделали, не понимая, что слияние раскольнических структур, под чьей бы канонической мантией они ни объединялись – это не преодоление рас-

Такого же помрачение церковного сознания проявилось и у иерархов из некоторых Поместных Церквей, которые осознанно или по недомыслию, а то и под давлением вступили в ехаристическое общение с представителями новообразованного раскола. Даже в тех случаях, когда уместно говорить о банальной политической конъюнктуре, тем более, во многих других, когда заблудшие руководствуются искаженным пониманием церковного блага, мы имеем дело в первую очередь с непониманием экклесиологического аспекта деструктивной природы раскола. И это уже проблема, выходящая за пределы хотя и масштабной, но все же локальной ситуации на Украине. Отчасти наша конференция призвана внести свой вклад и в заполнение этого пробела в церковном сознании.

Обозначенная нами ущербность экклесиологического сознания лишь на завершающем этапе выражается в раскольнических настроениях и, как следствие, в производимых расколах. Этому предшествует внутрицерковное дробление на «группы по интересам» и «фанклубы», собирающиеся вокруг харизматичных, но зачастую не только нечестивых, но и нравственно нечистоплотных личностей, спекулирующих на высоких идеях и соблазнах, как мы это видим на печальном примере событий в Среднеуральском женском монастыре в честь иконы Божией Матери «Спорительница хлебов». Вспомним до сих пор не утихшие брожения ложно-эсхатологических настроений и агиткампании за канонизацию Григория Распутина, Иоанна Грозного и даже Иосифа Сталина. Все это начиналось с казавшихся не заслуживающими внимания кликушеских настроений, однако дошло до поветрия такого масштаба, что Священному Синоду РПЦ пришлось принимать специальное постановление, чтобы не допустить катастрофических последствий. То же самое происходило и происходит с разделениями на национальной почве, на почве разных взглядов на историю и политику. Все что угодно из земных отличий может стать почвой для разделений и взаимной неприязни.

Христос даровал нам мир; Он повелел нам быть согласными и единомышленными, заповедал ненарушимо и твердо хранить союз привязанности и любви, и кто не соблюл братской любви, тот не может быть мучеником» (Сщ.мч. Киприан Карфагенский. Книга о единстве Церкви [Электронный ресурс] // Православная энциклопедия «Азбука веры». URL: <https://azbyka.ru/otechnik/books/download/9310-Книга-о-единстве-Церкви.pdf> (дата обращения: 14.07.2020)).

¹ Поместная Церковь (греч. *τοπική ἐκκλησία* <топика экклизия>) – полное выявление Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви в отдельно взятом месте. В узком смысле под «поместной» часто понимают Церковь автокефальную, но существует и более широкое употребление этого понятия. <...> Будучи единой по существу, Церковь подразделяется на ряд поместных Православных Церквей. <...> наименование «поместная» указывает на ограниченность – прежде всего географическую – конкретной церковной области в противоположность к «всемирной», или Вселенской Церкви. У каждой поместной Церкви существует определенная каноническая территория и определенные права, пределами которых ограничивается полнота её действия. Таким образом поместные Православные Церкви, оставаясь неразрывными частями Единой Вселенской Церкви, в одних сферах своей деятельности самостоятельны, а в других – ограничены (Поместная Церковь [Электронный ресурс] // Древо: Открытая православная энциклопедия. URL: <https://drevo-info.ru/articles/21707.html> (дата обращения: 09.07.2020)).

кола, потому что раскол врачует исключительно покаянием, а не признанием «яко не бывшим» тяжкого греха, который, по слову свт. Иоанна Златоуста, не смывается даже мученической кровью².

² См.: «...Ничто так не оскорбляет Бога, как разделения в Церкви. <...> Один святой муж сказал нечто такое, что могло бы показаться дерзким, если бы не им было сказано. Что же именно? Он сказал, что такого греха не может загладить даже кровь мученическая. В самом деле, скажи мне, для чего ты принимаешь мучения? Не для славы ли Христовой? Итак, будучи готов положить свою душу за Христа, как решаешься ты разорвать Церковь, за которую положил душу Христос?» (Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на Послание к ефесянам // Священное Писание в толкованиях святителя Иоанна Златоуста. – М.: Ковчег, 2006. Т. IX. С. 124). Свт. Иоанн имеет в виду сказанное священномучеником Киприаном Карфагенским: «Да хотя бы таковые претерпели и смерть за исповедание имени, – пятно их не омоется и самой кровью. Неизгладимая и тяжкая вина раздора не очищается даже страданием. Не может быть мучеником, кто не находится в Церкви; не может достигнуть царства, кто оставляет Церковь, имею-

Важно понять, что всем этим разделениям на почве преувеличения значимости каких-либо пусть важных, но все же преходящих ценностей, в том числе и ценностей национальных, патриотических, государственных и т.п. – этому всему предшествует непонимание соборной природы Церкви и пренебрежение соборностью, как ее свойством, точнее, *свойствами*.

Почему «свойствами» во множественном числе? Потому что речь о двух, порой ошибочно отождествляемых, хотя и родственных понятиях, одинаково именуемых порусски: о соборности, во-первых, как «кафоличности» (от гр. *καθολική* <кафолики>³) – свойстве Церкви, исповедуемом в Символе веры, и во-вторых, о соборности как, условно назовем, «синодальности»⁴ (от гр. *συνδική* <синодики>) – свойстве Церкви, естественно вытекающем из кафоличности, и под которым следует понимать соборное начало как стержневой принцип организации церковной жизни на всех ее уровнях, начиная с приходского, соответствующим образом выражающегося во взаимодействии членов приходской евхаристической общины, управляемой Приходским собранием, возглавляемым настоятелем, точнее, правящим архиереем через настоятеля. Далее на уровне первичной формы Поместной Церкви – епархии, управляемой Епархиальным собранием во главе с правящим архиереем, и далее по возрастающей – на уровне управляемых своими соборными органами всех канонических подструктур Автокефальной Поместной Церкви (экзархатов и митрополий, Самоуправляемых и Автономных Церквей), управляемой своим Поместным Собором (*Τοπική Σύνοδος* <Топики Синодос>), вплоть до Церкви Вселенской⁵, высшим законодательным и судебным органом которой является Вселенский

3 Здесь и далее мы транскрибируем греческие термины по традиции, ориентированной не на древнегреческое звучание, а на византийское (так называемая «рейхлиновская» традиция, ведущая начало от Иоганна Рейхлина), но сохраняем при этом авторскую транскрипцию, если она ориентируется на «эразмовскую» традицию (от другого выдающегося ученого-гуманиста Эразма Роттердамского), как чуть ниже при цитировании В.Н. Лосского.

4 Учреждая в 1721 г. аналогичный Правительствующему Сенату орган управления Русской Церковью и называя его «Святейшим Правительствующим Синодом», Петр I, подменяя этой коллегиальной номенклатурной структурой каноничное управление Патриарха как первенствующего архипастыря (отсюда сохранение за Синодом патриаршего титула «Святейший»), создавал видимость возрождения соборного начала в церковной жизни, выдавая коллегальность за соборность («синодальность») поэтому и созданная им структура именовалась термином, означающим в переводе с греческого языка «собор».

5 Во избежание понятийной путаницы отметим, что здесь и далее под Вселенской Церковью понимается *во всем мире пребывающая* Единая Святая, Соборная и Апостольская Церковь, а не Константинопольский Патриархат, в силу как исторических причин, так и определенной инерции церковноправового сознания поныне именующий себя «Вселенским».

Собор (*Σύνοδος Οικουμενική* <Синодос Икуменики>).

Исходя из убеждения, что одной из немаловажных причин церковных нестроений является понятийная путаница, постараемся в рамках настоящего доклада внести ясность, обширно цитируя труды авторитетных богословов прошлого столетия: прот. Георгия Флоровского, В.Н. Лосского и прот. Ливерия Воронова.

Раскрывая в своих лекциях по догматическому богословию смысл понятия соборности, приснопамятный профессор Санкт-Петербургской духовной академии прот. Ливерий Воронов говорит: «В символических текстах, пользовавшихся известностью и авторитетом в Русской Православной Церкви, а также в курсах догматического богословия, предназначенных для ее духовных школ, очень часто понятия „Соборная“ или „Кафолическая“ Церковь отождествлялись с понятием „Вселенская“ Церковь»⁶. Далее автор цитирует фрагменты из «Православного Исповедания» митр. Петра Могилы, из «Послания Восточных Патриархов», из «Пространного христианского катихизиса» свт. Филарета Московского, а также из «Православно-догматического богословия» митр. Макария и других по соборности. По изложению этих цитат прот. Ливерий говорит: «Справедливо, конечно, что истинная, Православная, Христова Церковь есть и *Кафолическая* (по славянскому переводу Символа, *Соборная*) и *вселенская*. Но это не значит, что самые термины „Кафолическая“ и „вселенская“ выражают тождественные понятия»⁷.

«...Иногда, – пишет В.Н. Лосский в статье „О третьем свойстве Церкви“, – пытаются отождествить кафоличность с распространением Церкви по всему миру, среди всех народов земли. Если принять это определение буквально, пришлось бы признать, что Церковь учеников, собравшихся в Сионской горнице в день Пятидесятницы, была отнюдь не соборной и что она стала соборной только в современную эпоху, да и то еще не в полной мере. Но мы твердо знаем, что Церковь всегда была соборной. <...> ...Надо решительно отказаться от простого отождествления понятий „соборный“ и „всеобщий“. „Христианскую всеобщность“ – фактическую всеобщность или потенциальный универсализм – следует отличать от соборности. Они следствие, необходимо вытекающее из соборности Церкви и неотделимо с соборностью Церкви связанное, так как это есть не что иное, как ее внешнее, материальное выражение. Данное свойство с первых веков жизни Церкви стали называть „вселенским“, причем „вселенная“ – это греческое *οικουμενή* <икумени>.

„Ойкумена“ в понимании древней Эллады означала „обитаемую землю“, мир известный, в противоположность неисследованным пустыням, океану, окружающему населенный людьми „orbis terrarum“, а также, может быть, и в противоположность неизвестным странам варваров.

„Ойкумена“ первых веков христианства была преимущественно со-

вокупностью стран греко-латинской культуры, стран Средиземноморского бассейна, территорией Римской империи. Вот отчего прилагательное *οικουμενικός* <икуменикос> („вселенский“) стало определением Византии, „вселенской империи“. Так как границы империи к эпохе Константина Великого более или менее совпадали с распространением Церкви, Церковь часто пользовалась термином „ойкуменикос“. Он давался как почетный титул епископам двух столиц империи, Рима и позднее „Нового Рима“ – Константинополя. Главным же образом этим термином определяли общецерковные соборы епископов вселенской империи. Словом „вселенский“ обозначалось также то, что касалось всей церковной территории в целом, в противоположность тому, что имело только местное, локальное значение (например, поместный собор или местное почитание).

Здесь надо ясно понять разницу между „вселенскостью“ и „соборностью“. Церковь в целом именуется „вселенской“, и это определение неприложимо к ее частям; но каждая часть Церкви может быть названа „соборной“ – даже самая малая часть, даже только один верующий.

Когда прп. Максим, которого церковная традиция называет Исповедником, ответил тем, кто хотел его принудить причащаться с монофелитами: „Даже если бы вся вселенная („ойкумена“) причащалась с вами, я один не причащался бы“, он „вселенной“, которую считал пребывающей в ереси, противопоставлял свою соборность»⁸.

Прот. Георгий Флоровский пишет: «Кафоличность Церкви – это не количественное и не географическое понятие. Она совсем не зависит от того, что верные рассеяны по всему миру. Вселенскость Церкви есть следствие или проявление, а не причина или основание кафоличности. Всемирность распространения или вселенскость Церкви – лишь внешний знак, причем знак абсолютно необязательный. Церковь была кафолична даже тогда, когда христианские общины представляли собой лишь одинокие и редкие островки в море безверия и язычества. И Церковь пребудет кафоличной вплоть до конца времени, когда откроется тайна „отпадения“, когда Церковь еще раз истощится до „малого стада“»⁹.

Термин *καθολική* <кафолики>, переведенный на славянский язык словом «Соборная», происходит от слова *καθ' ὅλον* <каф олон>, которое, в свою очередь происходит от двух слов: *κατά* <ката> и *ὅλον* <олон>.

Предлог *κατά* употребляется в разных значениях, в том числе и в смысле *относительно, сообразно, согласно, сходно, по*.

ὅλος <олос> – *целый, весь, то ὅλον* <то олон> – *целое, все, главное*. Отсюда *καθ' ὅλον* <каф олон>, *καθ' ὅλου* <каф олу> – в

целом, в общем, вообще.

«*Καθολική* – от *καθ' ὅλου* – означает, прежде всего, внутреннюю целостность и интегральность жизни Церкви, – пишет прот. Г. Флоровский. – Мы говорим о *целостности*, а не только о *церковном общении* (communion), и уж во всяком случае не о простом эмпирическом общении. Выражение *καθ' ὅλου* <каф олу> – не то же, что *κατά παντός* <ката пантос>; оно относится не к феноменальному и эмпирическому, а к номенальному и онтологическому плану, указывает на саму сущность, а не на внешние проявления»¹⁰.

Этот термин входит в церковное словоупотребление в ранний период святоотеческой письменности и упоминается уже в послании свт. Игнатия Богоносца к Смирнянам: «где Иисус Христос, там и Кафолическая Церковь»¹¹.

Св. Кирилл Иерусалимский разъясняет это понятие следующим образом: «Церковь Соборную (*καθολική* <кафолики>. – М.Е.) называется потому, что находится *по всей* Вселенной (*οικουμενή* <икумени>. – М.Е.) от концов земли до концов ее, что *повсеместно и в полноте* преподает все то учение, которое должны знать люди, учение о вещах видимых и невидимых, небесных и земных, что *весь* род человеческий приводит к истинной вере, начальников и подчиненных, ученых и простых людей, и что *повсеместно* врачует и исцеляет все роды грехов, душою и телом содеваемых, имеет в себе *всякий* вид совершенства, являющегося в делах, словах и во *всяких* духовных дарованиях»¹² (курсив наш. – М.Е.).

Руководствуясь этим разъяснением св. Кирилла Иерусалимского, прот. Ливерий Воронов характеризует третье свойство Церкви следующим образом: «Кафоличность (или соборность) Церкви – это *полнота* дарованного ей благодатствования и *целостность* (неущербленность) хранимой ею истины, а следовательно, достаточность для всех членов Церкви сообщаемых и получаемых в ней сил и дарований духовных, необходимых для свободного и разумного участия во всех сторонах ее жизни, как тела Христова, включая все виды ее спасительной миссии в мире»¹³.

В заключение темы соборности приведем еще одну цитату: «Церковь есть дело Сына и Духа Святого, посланных в мир Отцом. Церковь как новое единство очищенной Христом человеческой природы, как единое Тело Христово, есть также и множественность лиц, каждое из которых получает дар Духа Святого. Дело Сына относится к общей для всех человеческой природе – это она искуплена, очищена, воссоздана Христом; дело Духа Святого обращено к личностям; Он сообщает каждой человеческой ипостаси в Церкви полноту

10 Там же. С. 143–144.

11 Цит. по: Воронов Л., прот. Догматическое богословие. – М., 1994. С. 94.

12 Свт. Кирилл Иерусалимский. Поучение 18-е // Свт. Кирилл, архиепископ Иерусалимский. Поучения огласительные и тайноводственные. – М.: Синодальная библиотека Московского Патриархата, 1991. С. 307.

13 Воронов Л., прот. Догматическое богословие. – М., 1994. С. 94.

6 Воронов Л., прот. Догматическое богословие. – М., 1994. С. 91.

7 Там же. С. 92.

8 Лосский В.Н. О третьем свойстве Церкви // В.Н. Лосский. Богословие и боговидение. – М.: Изд. Свято-Владимирского Братства, 2000. С. 550–552.

9 Флоровский Г., прот. Кафоличность Церкви // Прот. Г. Флоровский. Избранные богословские статьи. – М., 2000. С. 143.

благодати, превращая каждого члена Церкви в сознательного соработника (*συνεργός* <синергос>) Бога, личного свидетеля Истины. <...> Нет единства природы без разделения лиц, нет полного расцвета личности вне единства природы. Соборность заключается в совершенном согласии этих двух начал: единства и многообразия, природы и личностей»¹⁴.

Между понятиями кафоличности и православия никакого противостояния быть не может. Более того: в древности под кафоличностью, понималось православие, а православие подразумевало кафоличность. «Слово это скорее подчеркивало православие, ортодоксальность Церкви, истину „Великой Церкви“, в противоположность духу сектантского партикуляризма; оно выражало целостность и чистоту»¹⁵.

Впоследствии в Римской Церкви искаженное понимание идеи кафоличности, как некоего всемирного юрисдикционного единства во главе с Римским Первосвященником, привело к расколу в христианском мире, породив *католичество* – юрисдикцию, воспринимающую православный мир как «схизматиков», отделившихся от полноты церковной, возможной якобы лишь в каноническом подчинении Папе.

Прот. Г. Флоровский обращает наше внимание на то, что изначально в христианском мире «кафоличность» понималась как внутреннее качество, и «только на Западе, в ходе борьбы с донатистами»¹⁶, слово „catholika“ стало употребляться в смысле „вселенскости“ в противоположность географическому провинциализму донатистов. Со временем на Востоке „кафолический“ стало пониматься как синоним „экуменического“, что лишь ограничило это понятие, сделало его менее живым, потому что внимание было акцентировано на внешней форме, а не на внутреннем содержании»¹⁷.

Между тем, именно это «внутреннее содержание» важно понимать, когда обсуждаются вопросы, связанные с реакцией РПЦ на раскольническую деятельность в православном мире, будь то действия отдельных личностей или группировок в любой Поместной Церкви, будь то действия руководства той или иной Поместной Церкви, уводящего в раскол всю каноническую структуру. В православном понимании соборности как «кафоличности» и основанного на нем соборного («синодального») сознания коренится церковное понимание канонических прещений – это не просто дисциплинарные меры воздействия по аналогии с мирскими.

Ни отлучение от причастия, ни задержание в священнослужении, ни отлучение от Церкви – это вовсе не аналогии увольнения в миру, когда, расторгнув трудовой договор в одном учреждении, можно устроиться по специальности на другую работу, хоть в конкурирующую организацию, хоть в союзную, или сменив работу в одной конторе банка на такую же должность в другой конторе того же банка, например. Канонические прещения имеют общецерковную силу и отнюдь не ограничиваются дисциплинарно-функциональной стороной. Наиболее важно, что при этом происходит на невидимом духовном уровне, ведь Церковь – это богочеловеческий организм.

Единство Церкви мыслится в Священном Предании в образах «единой души» и «единого дыхания»¹⁸. Исходя из этого понимания, власть «вязать и решить» осуществляется не на уровне и не в рамках отдельно взятого прихода, епархии или даже Поместной Церкви, а на уровне Церкви Вселенской. Отлученный от Нее *по правде* и не принесящий подобающего покаяния, не освобожденный от греха своим архиереем или поставленным от него священником, не воссоединенный, таким образом, с Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церковью, *остается вне Ее, кто бы и под какие омофоры его ни принимал. Наоборот, принимающий раскольника, согласно каноническим правилам, исходящим из православной эkkлесиологии, сам становится раскольником, потому что, придавая находящемуся в отпадении вид стоящего в правде, и соединяясь с ним, сам отпадает*¹⁹. Это исключительно важно понимать всем православным христианам, наипаче же пастырям и тем более архиереям.

Развивая мысль цитированных выше авторов о соборности как «кафоличности» и «синодальности», в рамках нашей конференции представлены размышления двух богословов: иерарха Константинопольского Патриархата митр. Диоклийского Каллиста (Уэра) в статье «Соборность и первенство в Православной Церкви» и представителя Берлинско-Германской епархии Московского Патриархата иподиакона Николая Тона в статье «Соборность или примат? Основной вопрос жизни православия в диаспоре». В обеих статьях речь идет о соборности как «синодальности», о соборном начале как стержневом принципе организации церковной жизни на всех ее уровнях и о возникающих в православном мире канонических коллизиях, обусловленных противоречием ложно интерпретируемого первенства Константинопольского Патриарха престола основополагающему для православного эkkлесиологического сознания соборному началу.

18 Как отмечает в своем докладе игум. Дионисий (Шленов), на Большом Софийском Соборе (879–880 гг.) в этих образах представителями Восточных Патриархатов высказывались мысли о единстве Церкви.

19 См. 2-е правило II Вселенского Собора, 10-е, 11-е, 12-е, 16-е (а при расширительном толковании еще 30-е и 35-е) Апостольские Правила, а также 2-е, 13-е, 15-е и 22-е правила Антиохийского Собора.

Возвращаясь в свете вышеизложенного к трагедии украинского православия, следует признать, что Патриарх Варфоломей, объединив два раскола и придав им лишь вид каноничности, но не изменив их реального отпадения в отношении Вселенской Церкви состояния, тем самым еще и ввел в соблазн некоторых членов каноничной УПЦ, спровоцировав раскол среди ряда клириков и мирян, прельстившихся мнимой «легитимностью» новообразованной структуры, представляющей из себя, повторяю, объединение под омофором Константинопольского Патриарха нескольких расколов.

Но, как уже было отмечено выше, сколько бы расколов ни объединялось, их раскольническая сущность остается. И, если это объединение происходит с санкции Константинопольского престола, то не только новообразованный союз не становится каноничным, но и сам Константинопольский Патриархат оказывается в расколе, потому что поддерживающий раскольника, *становится по ту сторону не той или иной юрисдикции, а всей Вселенской Церкви*. Раскол – это не просто нарушение дисциплины, не только грех против той или иной Поместной Церкви, но это еще и грех против Церкви как таковой, против Тела Христова. Делать вид, что ничего не происходит – значит попустительствовать этому греху и соучаствовать в нем. Вот почему Московский Патриархат расторг евхаристическое общение с Константинопольским Патриархатом, а затем и с иерархами других Поместных Церквей, которые вступили в каноническое общение с так называемой «Православной Церковью Украины». Это была крайняя мера защиты церковного единства, которое определяется не столько внешним общением церковных структур, сколько соответствием их деятельности соборной природе Церкви, той самой кафоличности, которую мы исповедуем в Символе веры, но от которой отрекаемся, если пренебрегаем ею ради видимого единства.

Поэтому те иерархи, которые предпочли не видеть беззакония в легитимизации раскола, осуществленной Константинопольским Патриархом (включая принятие в общение анафематствованного Михаила Денисенко) на канонической территории УПЦ, согрешили не только против Московского Патриархата, а против самой Вселенской Церкви, нарушив единство с ней. Это канонический факт, понимание которого вынудило Священный Синод РПЦ к известным каноническим действиям²⁰.

Осмыслению сущности соборного начала в Церкви и ее единства посвящена сравнительно небольшая первая часть нашей конференции.

Вторая, более объемная ее часть посвящена истории эстонского православия и структурирована таким

20 См.: Священный Синод Русской Православной Церкви признал невозможным дальнейшее пребывание в евхаристическом общении с Константинопольским Патриархатом [Электронный ресурс] // Русская Православная Церковь: Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5283737.html> (дата обращения: 11.10.2020).

образом, чтобы не только изложить хронологию событий и понять специфику местной церковноправовой проблематики, но по возможности выявить болевые точки коллизий мирового православия, проявившихся здесь, в отдельно взятой стране, территория которой послужила Фанару, как теперь выясняется, испытательной площадкой для подготовки экспансии на Украину.

Что важно понимать, рассматривая отдельные эпизоды истории православия в Эстонии?

Во-первых, что православие в Эстонии – не диаспора²¹. Оно укоренено не только исторически, но уже сто лет, как представляет собой автономную каноническую подструктуру Автокефальной Церкви.

Во-вторых, что Поместной Матерью-Церковью, насадившей и взрастившей эстонское православие до канонического статуса Автономной Церкви, является Русская Православная Церковь. Это исторический факт, вне зависимости от чьих бы то ни было интересов и притязаний.

И в-третьих, что во все времена исповедание в Эстонии православия было сопряжено с необходимостью обосновывать свое право на существование, на равенство с другими христианскими конфессиями, не ассоциируемыми в общественно-политическом сознании с Россией, сопротивляясь ложным стереотипам, бытующим не только во внешней, но и во внутрицерковной среде, одновременно оберегая свою самобытность и в то же время избегая, как выразился иподиакон Николай Тон, «геттоизации» церковного сознания.

К сожалению, в последние десятилетия, начиная с 90-х гг. прошлого века, Эстонской Православной Церкви Московского Патриархата приходится еще и опровергать необоснованные обвинения в том, что она – «оккупационная структура», якобы образовавшаяся в Эстонии путем выдавливания за рубеж законной Эстонской Апостольско-Православной Церкви, которая будто бы потом вернулась из своего изгнания и в 1993 г. была восстановлена в правах. Согласно этому пропагандистскому клише, наша Церковь – «инструмент политического влияния Кремля», нынче количественно преобладающая лишь благодаря вынужденной многочисленной эмиграции коренного населения Эстонии в 40-е гг., а также советской миграционной политике, вследствие которой население Эстонии умножилось за счет приезжих со всего пространства СССР.

Не вдаваясь в подробности при- скорбных специфических явлений советской эпохи (это задача других

21 Диаспора (греч. *διασπορά*) – рассеяние. В Древней Церкви так стали называть единоверцев, живших вне церковных общин. «В XX в. в правосл. канонической лит-ре слово „Д.“ стало употребляться в качестве термина в значении более специфическом, чем при его обычном употреблении, обозначая совокупность правосл. общин в странах, находящихся за каноническими границами территорий исторических Поместных Православных Церквей» (*Цыпин В., прот.* Диаспора [Электронный ресурс] // Православная энциклопедия. URL: <http://www.pravenc.ru/text/171939.html> (дата обращения: 09.07.2020)).

14 Лосский В.Н. О третьем свойстве Церкви. С. 554 – 555.

15 Флоровский Г., прот. Кафоличность Церкви. С. 144.

16 Донатизм – раскольническое движение IV – перв. пол. V вв. с элементами социально-политического протеста и признаками ереси (по мнению блж. Иеронима), названное по имени своего лидера – Доната. См. подробнее: *Ткаченко А.А.* Донатизм [Электронный ресурс] // Православная энциклопедия. URL: <https://www.pravenc.ru/text/178932.html> (дата обращения: 09.07.2020)).

17 Флоровский Г., прот. Кафоличность Церкви. С. 144.

докладчиков), считаю необходимым отметить следующее: да, к сожалению, количество православных священников и мирян эстонского происхождения существенно сократилось, как благодаря вынужденной эмиграции в первой половине 40-х гг., так и благодаря советской репрессивной политике, унесшей жизни и искалечившей судьбы множества людей на всем пространстве СССР, в том числе и в Эстонии. Но переносить на Русскую Православную Церковь вину за все это и вообще рассматривать церковную историю в призмах политических стереотипов – крайне порочный метод, который выгоден лишь разрушителям веры.

Эмигрировавшие из Эстонии во время войны православные христиане спасались не от Русской Православной Церкви, а от преследований, которым в советской тоталитарной системе подвергались, как известно, не только политические противники, но и лояльные по отношению к власти граждане, да и вообще кто-то эмигрировал просто потому, что не желал жить в условиях диктата коммунистической идеологии. Что эти опасения за жизнь и свободу обоснованы, местные жители убедились, испытав на себе первую, довоенную волну репрессий, а те, кого депортировали в 1949 г., вероятно, пожалели, что вовремя не спаслись бегством. Но при всем этом приезд в Эстонию множества русскоговорящих православных не был частью советской миграционной политики, в отличие от создания здесь предприятий всесоюзного значения и пр. Как это станет ясно из последующих докладов, со стороны руководства Московского Патриархата не только не было притеснений своих братьев и сестер из коренного населения или вытеснения их на обочину церковной жизни, но напротив, во избежание огорчения немощных в вере, были допущены такие уступки, от которых, впоследствии, отказались даже в новоучрежденной в августе 1993 г. церковной структуре Константинопольского Патриархата (например, западная пасхалия и пр.)²².

Поскольку апологеты константинопольского неопапизма, ища повода оправдать свое беззаконие и злоупотребляя слабым знанием православными церковной истории, не гнушаясь иной раз и самой банальной ложью, искаженно интерпретируют исторические события, нам приходится давать ответ, оберегая немощных от облазны.

Одна из многих исторических подтасовок состоит в утверждении наших оппонентов, что автокефалия Русской Церкви была предоставлена в границах не далее Псковской области на западе, из чего будто бы вытекает, что территория современной Эстонии – своего рода историческая

вотчина Константинопольского престола, незаконно отнятая у него в результате Северной войны. Поэтому в 1923 г., когда Константинопольский Патриарх Мелетий IV (Метаксакис) взял под свой омофор Эстонскую Православную Церковь, как и затем в 1996 г., когда Патриарх Варфоломей «восстановил» на территории Эстонии действие Томоса 1923 г., это было всего лишь восстановлением исторической справедливости. По этой же схеме два года назад Константинопольским престолом была «восстановлена историческая справедливость» и на Украине. Те же исторические передергивания, та же игра на политических страстях, то же псевдоисторическое мифотворчество.

Поэтому я позволю себе обратить внимание на некоторые существенные детали признания автокефалии Русской Церкви и возведения ее Предстоятеля в Патриаршее достоинство в 1589 г., что было затем утверждено на Великом Константинопольском Соборе 1593 г. В контексте нашей конференции это имеет значение потому, что сторонниками экспансии Константинопольской Патриархии указанные события преподносятся так, словно изначально территория нынешней Эстонии находилась вне пределов Московского Патриархата, якобы очерченных при его учреждении.

«Эстония по Томосу об автокефалии (1589/1593) никогда не принадлежала Русской Церкви»²³, – пишет архим. Григорий (Папатома) в своей книге с весьма интригующим и симпатичным названием: «Несчастье быть маленькой церковью в маленькой стране». Возможно, для кого-то это прозвучит как новость, но в 1589 году Русской Церкви не был предоставлен «Томос об автокефалии». Не было никакого томоса. Учредительный документ совсем не обязательно должен называться «томосом»²⁴, тем более, если он составлен не на греческом языке. Документ, подписанный тогда Святейшим Вселенским Патриархом Иеремией, именовался не Томосом, а Уложенной грамотой²⁵. Не назывался Томосом и вышеупомянутый акт Великого Константинопольского Собора 1593 года. Он носит надписание: «Соборное деяние Святого и Священного Великого Собора». И никакой карты канонической территории Московского Патриархата, ограничивающей его на западе

23 *Arhimandriit Grigorios D. Papathomas. Õnnetus olla väike kirik väikesel maal: Teoloogiline tõde Eesti Õigeusu Kiriku kohta / Григорий Д. Папатома, архим. Несчастье быть маленькой церковью в маленькой стране: Богословская правда о Православной Церкви Эстонии. Таллин: Изд. Свято-Платоновской православной богословской семинарии, 2007. С. 148.*

24 *Тόμος <томос>, от греч. τμή <томи> – резание, сечение, разделение. Здесь – название учредительного канонического акта о выделении некой территориально-канонической части из целого, будь то предоставление автономии (ограниченной самостоятельности) канонической подструктуре Поместной Церкви, будь то предоставление ей автокефалии – полной канонической самостоятельности.*

25 См.: Богданов А.П. Русские патриархи (1589–1700): В 2 т. М., 1999. Т. 1. С. 88–97.

пределами Псковского княжества, никогда не существовало. Напротив, архим. Григорий, строя свою воинственную риторику на утверждении, что «Северные страны» никогда не входили в юрисдикцию Московского Патриархата, не только показывает наличие некоторых существенных пробелов в знании церковной истории, но и невольно подтверждает историческую каноничность пребывания территории Эстонии в Московском Патриархате.

Вероятно, на момент написания упомянутой книги автор не был в курсе, как звучит «полный и первоначальный титул, не самовольно на себя взятый, а усвоенный Предстоятелю Русской Церкви Великим Константинопольским Собором 12 февраля 1593 года»²⁶. Участники этого Собора, в том числе «Патриарх Константинопольский Иеремия, Александрийский святой Мелетий Пигас (получивший полномочия и от Антиохийского Иоакима) и Иерусалимский Софроний указали впредь именоваться своему собрату: „Надписываться и подписываться по обычаю Патриархов православных: „Патриарх Московский и всея России, и северных стран““ (Πατριάρχης Μοσχόβου καὶ πάσης Ῥωσίας καὶ τῶν ὑπερβορείων μερῶν)»²⁷.

На том, как этот титул фигурирует в различных исторических документах, в том числе и в переписке между Предстоятелями Поместных Церквей, мы подробно останавливаться не будем, как не будем подробно описывать и византийские географические представления²⁸, в соответствии с которыми под «Северными странами» Восточные Патриархи имели в виду всё, что было севернее устья Днепра. Но определенно «можно не сомневаться, что земли Балтии, о которых ко времени Палеологовской эпохи византийские ученые уже получили более полное представление и даже знали о существовании Ревеля (Ῥήβουλε)»²⁹, в число «Северных (гиперборейских) стран» определенно

26 *Балашов Н., прот., Прекуп И., прот. Проблемы Православия в Эстонии: О книге архимандрита Григория Папатома «Несчастье быть маленькой церковью в маленькой стране». – Таллин, 2013. С. 88–89.*

27 Там же. С. 89. К сожалению, при восстановлении Патриаршества в 1917 г. титул Предстоятеля нашей Поместной Церкви не был приведен в полное соответствие с постановлением Константинопольского Собора Восточных Патриархов 1593 г., но это не отменяет историко-канонической полноты его смысла. Профессору канонического права следовало бы знать, что полный титул Московского Патриарха неоднократно употреблялся его восточными собратьями (например, Иерусалимским и Александрийским Патриархами) в официальной переписке даже в новейшие времена, не говоря уже о XVI–XVII веках.

28 При желании с этой темой можно подробнее ознакомиться: Там же. С. 88–97.

29 См.: *Bibikov M. Byzantine Sources for the History of the Balticum and Scandinavia // Byzantino-Nordica 2004: Papers Presented at the International Symposium of Byzantine Studies, 7-11 May 2004 in Tartu, Estonia / Morgensterni Seltsi toimetus. II / Ed. by I. Volt, J. Päll. Tartu: Tartu Univ. Press, 2005. P. 23.*

входили»³⁰. Это же подтверждает и архим. Григорий (Папатома) в упомянутой выше книге: «В древние времена византийцы, географически изучая северо-европейские территории, называли страны Балтии «Северной землей», которая находится «вне России»»³¹. Да, именно так: изначально *вне России, но не вне Русской Церкви*. Потому в титуле Московского Патриарха его восточными братьями указано было: «и северных стран» – через союз, что свидетельствует о простирании канонических границ Московского Патриархата за пределы Русского государства. Земля Эстонии ко времени учреждения на Руси Патриаршества была обогрета кровью мучеников Юрьевских и других мучеников и исповедников, неведомых нам, но ведомых Богу. Православие было здесь выкорчевано и выжжено, казалось бы, навсегда и восстановлению не подлежало. Бог, однако, судил иначе.

Три века спустя после Юрьевской проруби³², по окончании Северной войны, завершившейся в 1721 г. Ништадтским мирным договором, Остзейский край³³ вошел в состав России. Еще в 1713 г. он был административно-территориально разделен на две губернии – Эстляндскую и Лифляндскую, к которым в ходе третьего раздела Речи Посполитой в 1795 г. была присоединена территория Курляндской губернии. Канонически-территориально Эстляндская губерния была присоединена к Санкт-Петербургской епархии, в составе которой в 1817 г. было учреждено Ревельское викариатство, а Лифляндская и Курляндская – к Псковской епархии, в составе которой в 1836 г. было учреждено Рижское викариатство.

Впоследствии, в 1850 г., Рижское викариатство было преобразовано в самостоятельную епархию, к которой в 1865 г. была присоединена территория Эстляндской губернии, после чего уже в составе Рижской епархии в 1866 г. было восстановлено Ревельское викариатство. Справедливости ради следует сказать, что, как правило, Ревельская кафедра была не более чем титулярной. Далеко не все Ревельские викарии хоть раз в жизни побывали в своем кафедральном городе.

Канонический статус Ревельского викариатства начал принципиально меняться после Февральской революции, когда 30 марта 1917 г. в результате административно-территориальных преобразований северная часть Лифляндии была присоединена к Эстляндской губернии. Процесс цер-

30 *Балашов Н., прот., Прекуп И., прот. Проблемы Православия в Эстонии... С. 94–95.*

31 Григорий Папатома, архим. Несчастье быть маленькой церковью в маленькой стране... С. 157.

32 Событие в Юрьеве, когда на Крещение 1472 года в р. Эмайыги католическими «ревнителем» были утоплены за верность православной вере приходской священник сщмч. Исидор и 72 мирянина.

33 Остзейский край – то же, что и Прибалтийский край (от немецкого названия Балтийского моря – Ostsee, букв. «восточное море»), территория, на которой сегодня располагается Эстония и наибольшая часть Латвии.

22 17.05.2012 г. Собор ЭАПЦ постановил перейти с григорианского календаря, или так называемого «нового стиля», на принятый в ряде Поместных Церквей новоюлианский календарь: неподвижные праздники по григорианскому календарю, подвижные – по юлианскому, так называемому «старому стилю» (см.: *Eesti Apostlik-Õigeusu Kirik [Электронный ресурс]. URL: https://www.eoc.ee/ajalugu/17_05_2012/?v=a57b8491d1d8 (дата обращения: 29.10.2020)*).

ковно-территориальных преобразований в Остзейском крае последовал преобразованиям административно-территориальным, канонические границы – политическим.

Именно в эти годы, когда каноническое формирование эстонского православия стремительно развивалось от викариатства к Автономной Церкви, во всей ясности выявилась угроза единству во Христе: филетизм³⁴ – эклесиологическая³⁵ ересь, представляющая собой националистическое искажение церковного сознания. Примечательно, что филетизм был осужден именно Константинопольским Патриархатом на Поместном³⁶ Соборе, созванном в 1872 г. по поводу неканоничного отделения Болгарской Церкви от Царьградского престола³⁷.

Филетизм – не что иное, как разновидность, выражаясь словами прот. Александра Шмемана, «единства снизу»³⁸. Воплощаемый в расколе, он подлежит более строгому осуждению, чем «бытовой», но и последний опасно недооценивать, потому что любая коллективно пере-

34 Термины «филетизм» и тождественный ему по содержанию, наравне с ним употребляемый «этнофилетизм» происходят от греческих слов *ἔθνος* (народ) и *φίλησις*, которое переводится не только как «род, колено, племя», но и как *фила* – древнейшее подразделение греческого народа, административно-территориальное объединение, образовывавшееся из разных родов и колен (аналогично лат. *tribus*).

35 Эклесиология – область догматического богословия, наука о Церкви.

36 Справедливости ради стоит упомянуть, что в работе Собора, который задумывался как Вселенский, принимали участие не только представители Константинопольского Патриархата, но и Патриархи Александрийский, Антиохийский и Иерусалимский, Архиепископ Кипрский и представители Элладской Церкви.

37 В соборном определении было сказано: «Мы отвергаем и осуждаем племенное деление, то есть племенные различия, народные распри и разногласия в Христовой Церкви, как противные евангельскому учению и священным законам блаженных отцов наших, на коих утверждена Святая Церковь и которые, украшая человеческое общество, ведут к Божественному благочестию. Приемлющих такое деление по племенам и дерзающих основывать на нем небывалые доселе племенные сборища, мы провозглашаем, согласно священным канонам, чуждыми Единой Кафолической и Апостольской Церкви и настоящими схизматиками» (Этнофилетизм [Электронный ресурс] // Древо. Открытая православная энциклопедия. URL: <http://drevo-info.ru/articles/11313.html> (дата обращения: 12.10.2020)). Вся история болгарской схизмы очень проста и неоднозначна, а репрессивные в отношении Болгарской Церкви соборные решения не получили общецерковной рецепции (Иерусалимский Патриарх Кирилл не подписал постановления и уехал, не дождавшись окончания Собора, Антиохийский Патриарх Иерофей подписал, однако, вернувшись домой, не нашел поддержки в своем Синоде), но само по себе выявление и осуждение филетизма, не оспоренное ни в одной Поместной Церкви – несомненно, промыслительное событие в церковной жизни.

38 См.: Шмеман А., прот. Евхаристия. Таинство Царства. – М.: Паломник, 1992. С. 180–183.

живаемая, в силу «единения снизу», страсть – это воспаление в церковном теле. Пусть даже не острое и по причине своей привычности, быть может, не доставляющее особого неудобства, но это состояние нездоровое. И если уж развивать аналогию с воспалением, стоит вспомнить, что в физическом организме оно ведет к ослаблению иммунитета со всеми вытекающими, порой катастрофическими, последствиями.

Как это ни парадоксально, корни эстонского филетизма уходят в ту самую эпоху, когда Российское государство впервые стало последовательно заботиться о народах Остзейского края – в эпоху Александра III, с именем которого в эстонской историографии прочно ассоциируется так называемая политика «русификации», которая, как правило, преподносится как попытка насильственной ассимиляции эстонцев, из-за «введения русского языка в качестве языка преподавания, хотя с точки зрения правительства целью этой меры (так же как и переселения русских колонистов) было укрепление в Прибалтике „начал русской государственности“, а не превращение местных народов в русских»³⁹.

В 1880 г. в школах Остзейского края вводятся российские школьные законы, а в 1885 г. император издает указ, согласно которому все школы переподчиняются Министерству народного просвещения, и программы начинают приводиться в соответствие с общими требованиями. Обучение в школах стало русскоязычным, преподавание на эстонском языке допускать только в течение первых двух лет обучения⁴⁰. Далее на родном языке продолжали преподавать только эстонский язык, Закон Божий и церковное пение⁴¹.

Реформы были направлены против «особого порядка» в этом заповеднике феодализма, управлявшемся немецкими баронами, которые называли себя подданными Русского государства, но не Российского государства, с которым не желали «смешиваться». Как пишет Н. Андреева, «...намеченные цели не были достигнуты, а результаты избранной линии имели эффект обратный ожидавшемуся: они способствовали росту антирусских настроений среди остзейцев, эстонского и латышского населения»⁴².

Можно по-разному относиться к государственной политике так называемой русификации, можно спорить об ее концептуальной основе, о до-

39 Андреева Н.С. Прибалтийские немцы и российская правительственная политика в начале 20 века [Электронный ресурс] // Научная библиотека диссертаций и авторефератов disserCat. URL: <http://www.dissercat.com/content/pribaltiiskie-nemtsy-i-rossiiskaya-pravitelstvennaya-politika-v-nachale-20-veka#ixzz3IiG9j3SL> (дата обращения: 12.10.2020).

40 См.: Эстония: Энциклопедический справочник. – Таллин: АО Издательство Эстонской энциклопедии, 2008. С. 447.

41 Andersen L. Eesti kooli ajalugu. Algusest kuni 1940. aastani. – Tallinn: Avita, 1995. Lk 137. В православных школах и Закон Божий тоже стали преподавать на русском языке.

42 Андреева Н.С. Прибалтийские немцы и российская правительственная политика в начале 20 века...

стоинствах и недостатках, о целях и средствах, о благих намерениях ее идеологов и головотяпстве отдельных исполнителей, но в том, что касается церковной политики, как это ни странно для синодального периода, мы наблюдаем *самостоятельный, независимый от веяний времени курс*.

Этот, казалось бы, парадоксальный курс на «развитие национального сознания» латышей и эстонцев через приобщение к Православию, в котором «ни эллина, ни иудея», и на религиозное просвещение с погружением в богослужебную жизнь *на родном языке* оставался неизменным.

Кто бы что ни утверждал, но инструментом ассимиляции православие в Остзейском крае не было никогда. Никакой русификации через присоединение эстонцев к православию и дальнейшее их воцерковление не происходило, и никакого искусственного побуждения к перемене вероисповедания в перспективе политических или материальных бонусов не было, как и прежде, с той лишь разницей, что Ревельскому губернатору князю С.В. Шаховскому в этот исторический период легче было защищать православных эстонцев от господской расправы за перемену вероисповедания и добиваться отчуждения участков земли под храмы и школы.

И в заключение. История – наука неудобная, поскольку, если честно изучать и обсуждать ее, обнажает, казалось бы, давно зажившие раны, что чревато восстановлением почвы для неприязни к потомкам участников тех или иных рассматриваемых событий. История православия в Эстонии во второй половине XIX-го и в начале XX-го века связана с противостоянием лютеранству. Сегодня и сам тон, приемлемый в то время, и тогдашняя направленность полемики, как и словоупотребление, воспринимаются иначе. Переносить все это в сегодняшний день вне исторического контекста – гарантия неадекватного восприятия с прискорбными последствиями. Читая документы той эпохи, слушая лекции о ней, важно понимать, что лютеранские пасторы назначались к месту служения помещиками, которые видели в них своих ближайших помощников в обеспечении покорности народа, а потому весь антилютеранский пафос православных апологетов был, по сути, антинемецким и противофеодальным (как мы упоминали чуть выше, помещики, благодаря так называемому «особому порядку», действовавшему в Остзейском крае, так и продолжали оставаться в своих владениях всемогущими феодалами).

Прошлый век в истории эстонского православия уже не характеризуется, в отличие от позапрошлого, межконфессиональным противостоянием. Напротив, взаимно доброжелательные отношения между христианскими конфессиями увенчались учреждением 16.02.1989 г. Совета Церквей Эстонии. Более того, состоялось это не где-нибудь, а в Пюхтицком Успенском женском монастыре и по инициативе тогдашнего правящего архиерея Таллинской епархии, митрополита Алексия (Ридигера), будущего Патриарха Московского и всея Руси.

Трудности эстонского православия в XX веке были связаны боль-

ше с государственной политикой. В наименьшей мере это касается межвоенной эпохи, в наибольшей – советского времени, когда и здесь, в Эстонии, начиная с 40-х гг., верующим пришлось испытать на себе антирелигиозное давление идеологической системы. Конечно, и время уже было другое, и вообще в этом регионе многое было иначе, нежели чем в остальной части СССР, но и здешнего духовенства и мирян коснулись ссылки, аресты, заключения в лагеря, расстрелы... Были и закрытия, и разрушения храмов, и препятствия заниматься христианским просвещением и благотворительностью – все это было. Не так масштабно, как в довоенный период и на остальной территории Советского Союза, однако все было. К сожалению, с развалом страны развитого социализма трудности во взаимоотношениях с государством не канули в Лету. 1993 год навсегда останется в исторической памяти, как начало затяжного конфликта с тогдашним руководством Эстонской Республики, который завершился лишь в 2002 г. регистрацией ЭПЦ МП и ее приходом.

И все же главная скорбь XX века состоит не в сфере церковно-государственных отношений, а, к стыду нашему, в конфликте внутри самого эстонского православия. И начинается он зреть непосредственно после Февральской революции, и сначала в 1919 году прорывается в противостоянии, условно говоря, русской и эстонской партий, затем в 1923 г. приводит к антиканоничному переходу Эстонской Православной Церкви в юрисдикцию Константинопольского Патриархата. История отчасти повторяется в 1941 г., когда практически сразу после возвращения в лоно Матери-Церкви, с началом немецко-фашистской оккупации, глава ЭАПЦ митр. Александр (Паулус) вновь попытался увести нашу Церковь в раскол, но получилось у него это лишь с Таллинской епархией.

И вот новый раскол в 1993 г., который состоялся при активном участии тогдашних руководителей государства и до сих пор не уврачеван. Причем не уврачеван, что важно отметить, отнюдь не по вине госчиновников, так как государство с начала «нулевых» годов заняло конструктивную позицию в этом вопросе. Еще до расторжения канонических отношений между Московским и Константинопольским Патриархатами в 2018 г., восстановление евхаристического общения между ЭПЦ МП и Константинопольской церковной структурой в Эстонии упиралось в отказ последней от исполнения Цюрихских соглашений, заключенных между нашими Патриархатами в 1996 г. и предусматривавших равноправное в гражданском отношении размежевание. Но об этом подробнее в соответствующем докладе.

Бог даст, со временем все эти проблемы будут преодолены и останутся лишь достоянием истории. Впрочем, надеяться мы на это можем, лишь прилагая все необходимые усилия, чтобы стать наглядным опровержением распространенной поговорки, гласящей: «история учит лишь тому, что ничему не учит».

16 сентября 2021 года на заседании конференции «Мировое Православие: первенство и соборность в свете православного вероучения», которая проходила в Москве в Храме Христа Спасителя, прозвучал совместный доклад митрополита Киккского и Тиллирийского Никифора и митрополита Тамасосского и Оринийского Исая (Кипрская Православная Церковь).

Перед этим митрополит Тамасосский и Оринийский Исая обратился к участникам конференции со словами приветствия, сказав: «Ваше Святейшество, Ваши Преосвященства, глубокоуважаемые участники конференции! Я хотел бы поблагодарить вас за то, что пригласили как меня, так и моего старца митрополита Киккского и Тиллирийского Никифора участвовать в этом важном богословском форуме. Мы с митрополитом Никифором решили представить совместный доклад, который базируется на книге митрополита Киккского Никифора, посвященной теме разрешения современной украинской проблемы на основании священных канонов. Эта книга была недавно переведена на русский язык. ...Как митрополиту Никифору, так и мне и другим кипрским архиереям было совсем не просто писать, говорить и в целом выступать по данной теме, потому что, как вы знаете, геополитические события заставляют Кипр следовать в русле евро-американской политики со всеми вытекающими отсюда последствиями. Несмотря на это, мы и говорим, и пишем, а также умоляем Бога просветить нас право править слово Истины, как нам подсказывает наша архиерейская совесть, несмотря на негативные для нас последствия. Не буду долго задерживать ваше внимание и представляю вам некоторые мысли митрополита Никифора, надеюсь, что мученики и все святые православного Кипра и России будут представлять перед Господом нашим Иисусом Христом и Пресвятой Богородицей о единении Православной Церкви и скорейшем разрешении этой серьезной церковной проблемы, которая и возникнуть не должна была».

Доклад «Одностороннее решение Патриарха Варфоломея по Украине грозит всеправославному единству расколом чудовищных размеров»



Митрополит Тамасосский и Оринийский Исая (Кипрская Православная Церковь)

Православная Кафолическая Церковь сегодня находится в состоянии кризиса и разделения из-за украинского церковного вопроса. Этот вопрос возник по причине самочинного и антиканонического предоставления Вселенским Патриархатом Константинополя «автокефалии» раскольническим структурам Украинской Церкви вопреки воле Православного Русского Патриархата, Матери-Церкви для православной церковной области на территории Украины.

Основная проблема, которая будет занимать нас на протяжении исследования: была ли по праву или ошибочно предоставлена Украине «автокефалия».

Но прежде чем перейти к рассуждению на данную тему, мы чувствуем необходимым сразу заявить, что глубоко чтим и

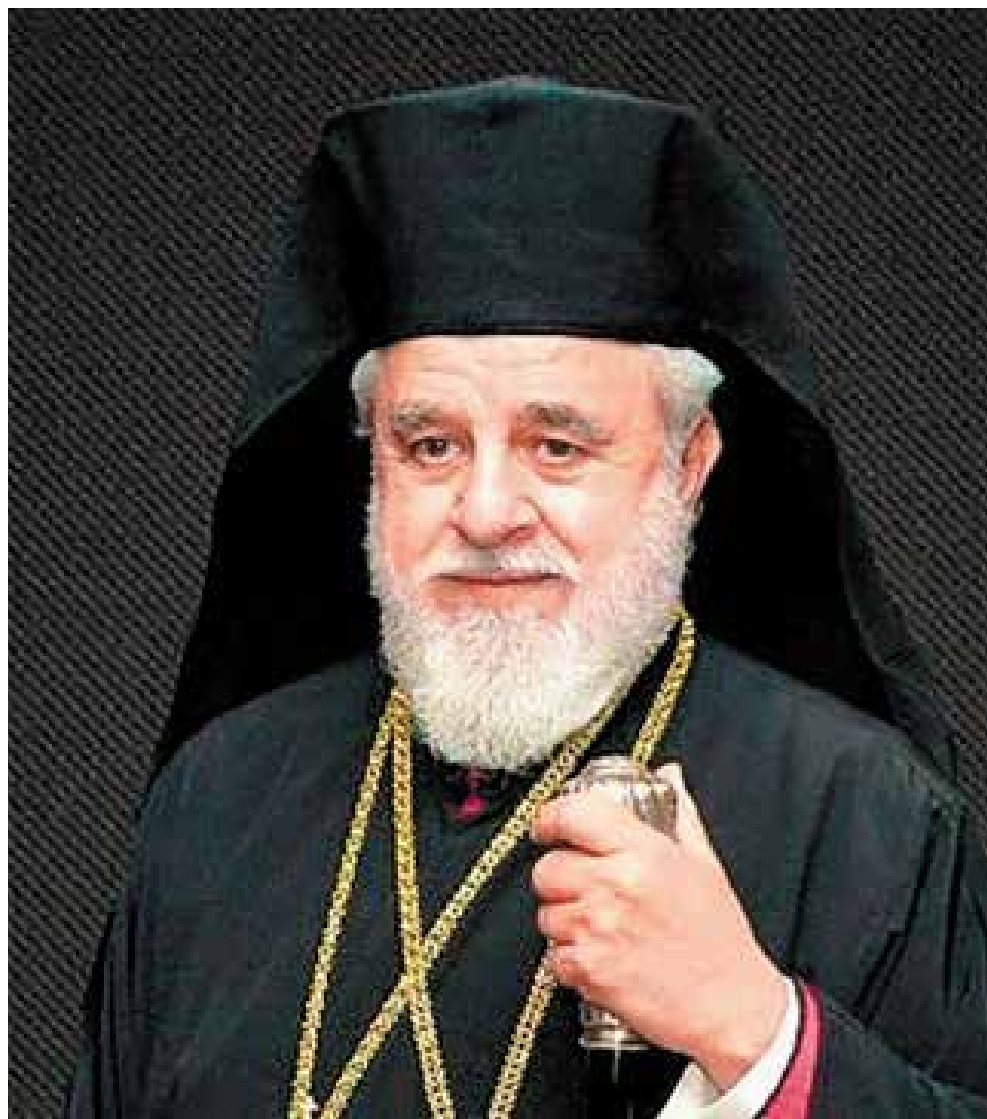
почитаем святой Вселенский Патриархат Константинополя за его уникальный и неповторимый вклад в Единую, Святую Соборную и Апостольскую Церковь.

Как Предстоятель Первого престола Православной Кафолической Церкви, каждый Вселенский Патриарх имел, имеет и будет иметь каноническое право:

1) почетного председательства среди всех Православных автокефальных Церквей в качестве «первого среди равных» (primus inter pares);

2) координации Православных Церквей по критическим вопросам, представляющим межправославный интерес;

3) выражения и осуществления тех решений, которые были приняты по итогам Всеправославного Соборания, или Синакиса Православных Предстоятелей;



Митрополит Киккский и Тиллирийский Никифор

4) предоставления автокефалии и автономии, с условием согласования и одобрения со стороны остальных Православных автокефальных Церквей, — и, наконец,

5) Вселенский Патриарх как Предстоятель первого Престола Православной Церкви является неизменным стражем и гарантом как канонического порядка, так и успешного функционирования соборного и демократического устройства (σύστημα) Православия.

Любое ложное толкование, любая попытка переименовать вышеперечисленные привилегии чести Вселенского Патриархата в «первенство власти» искажает православную экклезиологию, уничтожает ее соборное и демократическое устройство и привносит единоначалие власти в духе папизма, а Вселенского Патриарха пре-

вращает в Папу Востока, который будет ex cathedra («с кафедры») изрекать позицию Православной Церкви, не считаясь с мнением других Православных Предстоятелей. В подобных случаях холодно равнодушным не может остаться ни один епископ Православной Церкви. Его долг — преобразить пассивную тревогу в ответственное действие, возвыситься над самим собой и, руководствуясь архиерейской совестью, бескорыстно и бесстрашно выступить на борьбу с любым произволом, коль скоро этот произвол направлен против соборности Православной Церкви и грозит разделением Вселенскому Православию.

Без всякого сомнения, одностороннее решение Вселенского Патриарха Варфоломея предоставить статус «автокефальной Церкви» раскольнической структуре

не принеших покаяние, изверженных из сана, анафематствованных и нерукоположенных лжеклириков, одновременно игнорируя каноническую Украинскую Церковь, подчиненную митрополиту Онуфрию, — все это создает сложнейшую церковную проблему, грозящую всеправославному единству расколом чудовищных размеров.

Таким образом, вот уже на протяжении 330 и более лет все Православные автокефальные Церкви без всяких возражений и оговорок считают, что Украинская Церковь в церковном отношении подчиняется Московскому Патриархату, а не Вселенскому Константинопольскому.

Кроме того, сам Вселенский Патриарх Варфоломей в своем слове к украинскому народу от 26 июля 2008 года выразил ту же самую общецерковную убежденность, что Украина была передана Вселенским Патриархатом и с этих пор подчиняется Русской Церкви.

Более того, в двух своих ответных письмах к Патриарху Московскому Вселенский Патриарх Варфоломей признает как извержение из сана (1992), так и анафематствование (1997), которые Московский Патриархат наложил на бывшего митрополита Киевского Филарета.

То есть он признает за Московским Патриархатом оба фундаментальных права церковного подчинения — право рукополагать и право судить епископов. Оба этих фундаментальных права церковного подчинения признает и Архиепископ Афинский и всей Эллады Иероним, впоследствии изменивший свою позицию вслед за Вселенским Патриархатом.

Кажется, самый убедительный ответ на вопрос, кто имеет право предоставлять автокефалию Поместной Церкви и на каких условиях, дает сам Вселенский Патриарх Варфоломей. Согласно его утверждению в интервью греческой газете «Неа Эллада» в январе 2001 г., «автокефалия и автономия даруется всей Церковью решением Вселенского Собора. Поскольку же по разным причинам невозможен созыв Вселенского Собора, то Вселенская Патриархия как координатор всех Православных Церквей дарует автокефалию или автономии при условии, что они это одобряют».

Вселенский Константинопольский Патриархат, согласно божественным и священным канонам (3-е правило Второго Вселенского Собора и 28-е правило Четвертого Вселенского Собора) обладает «первенством чести» среди всех Патриарших Престолов Востока. После Великого раскола 1054 г. Вселенский Патриархат оказывается первым Престолом в Единой, Святой, Соборной и Апостольской Православной Христовой Церкви и обладает каноническим правом на почетное председательство среди Православных автокефальных Церквей. В более специальном смысле Вселенский Константинопольский Патриарх как «первый среди равных» (*primus inter pares*) имеет право председательствования на Вселенском Соборе и, соответственно, обязанность координации Православных Церквей. Он также уполномочен предоставлять автокефалию или автономию той или иной церковной области на определенных, ясных и строгих условиях, установленных церковным Преданием и согласных с православной эkleзиологией и каноническим порядком. И эти условия идентичны с теми, по которым было достигнуто согласие представителей всех Поместных Православных Церквей

на заседаниях Межправославной подготовительной комиссии в 1993 и 2009 годах, которая осуществляла подготовку к Святому и Великому Критскому Собору (2016 г.).

К сожалению, текст этого совместного решения не был представлен на Святом и Великом Соборе в г. Колимбари (Крит). Некоторые утверждают, что это произошло из-за несогласия Русской Церкви. Но Священный Синод Русской Церкви своим официальным заявлением от 17 октября 2019 г. сообщает нам, что «в действительности тема автокефалии была исключена из повестки Собора... по настоянию Патриарха Варфоломея».

Таким образом, первейшее, что должна сделать Церковь, которая желает автокефалии, — это выразить от лица всей своей христоименитой полноты (клира и народа) желание автокефалии и представить его в виде прошения на рассмотрение Вселенской Патриархии.

В частности, что касается вопроса Украины, о котором мы говорим сейчас, следует отметить следующее. Принять к рассмотрению прошение об автокефалии Вселенский Патриарх мог бы только от одной церковной структуры в стране, и то если она соответствует каноническим требованиям. Как нам всем известно, единственной канонической церковной структурой Украины является возглавляемая митрополитом Онуфрием и признанная всеми Православными Церквами (а до недавнего времени и Вселенским Патриархатом) автономная Украинская Церковь, в которую входит 90 епископов, 12 500 приходов, 250 монастырей, 5 000 монашествующих и десятки миллионов верующих, представляющих подавляющее большинство православного украинского народа.

Но эта каноническая автономная Церковь, с 1686 г. подчиняющаяся церковной юрисдикции Московского Патриархата, имея на то всякое право, ни у кого не просила автокефалии. И никогда ни от кого никакой автокефалии не принимала.

Автокефалии Украинской Православной Церкви добивались, запрашивали и получили две раскольнические структуры.

Говоря по чести, невозможно понять, каким образом сейчас Вселенский Патриарх Варфоломей — вопреки тому, что сам провозглашал еще не так давно, до возникновения вопроса — в одностороннем порядке, без предварительного согласия и утверждения других Православных автокефальных Церквей (в том числе и Русской Матери-Церкви, от которой отсоединилась бы Украинская Церковь), предоставляет автокефалию; и притом не канонической Украинской Церкви во главе с митрополитом Онуфрием, а двум раскольническим группам — изверженного Филарета и не имеющего апостольского преемства, нерукоположенного Макария.

Как и следовало ожидать, надругательство над священным институтом автокефалии, имевшее место в случае Украины, не только не привело к вожделенному церковному примирению и единству, но напротив, внесло еще большее смущение и разделение в жизнь украинского народа, проходящего столь тяжелые испытания, а также вызвало глубокий кризис как в Украинской Православной Церкви, так и во Вселенском Православии.

Итак:

1) предоставление автокефалии было испрошено не всеправославно признан-

ной Украинской Церковью под председательством митрополита Онуфрия, а двумя намного меньшими раскольническими группами;

2) роль Матери-Церкви, каковой для Украины является Русская Церковь, была полностью проигнорирована и не принималась вовсе во внимание;

3) Вселенский Патриарх Варфоломей приступил к предоставлению автокефалии без каких-либо контактов и переговоров с Предстоятелями других Православных автокефальных Церквей.

Еще одна проблема, которой нам нельзя не пояснить, — это вопрос разрыва евхаристического общения между двумя Поместными Православными Церквами.

Некоторые обвиняют Православный Московский Патриархат в том, что он поспешно, искусственно и с эклезиологической точки зрения бесосновательно прервал евхаристическое общение со Вселенским Патриархатом Константинополя, а позднее и с примкнувшими к тому Элладской и Александрийской Церквами — или, по крайней мере, с теми из их епископов, кто согласился на сослужение с клириками раскольнических общин Украинской Церкви.

Те, кто спешит обвинить Московский Патриархат, не помнят или стараются не вспоминать, что первым учителем его в этом был сам Вселенский Патриарх Варфоломей. Никогда не стоит забывать тот помпезный обряд на Фанаре — с телетрансляцией на весь мир — в котором участвовали, помимо Вселенского Патриарха, множество митрополитов Вселенского Престола, и на котором блаженной памяти Архиепископ Афинский Христул был наказан расторжением общения. И по одной единственной причине: приснопамятный Архиепископ дерзнул созвать Собор иерархии Элладской Церкви, на котором без Патриаршего утверждения были избраны три новых митрополита в епархии так называемых «Новых земель».

Московский Патриархат разорвал евхаристическое общение со Вселенским Патриархатом Константинополя на основании того, что последний нарушил священные каноны. А именно, как мы это доказали выше, Вселенский Патриарх в одностороннем порядке вторгся в дела Украинской Церкви, не являющейся его канонической территорией, и верхом этих нарушений стало неканоническое предоставление Томоса об автокефалии раскольническим структурам Украины.

Следовательно, решение Московского Патриархата прервать евхаристическое общение с тремя Церквами — Константинопольской, Александрийской и Элладской — было правильным и оправданным: оно основано на священных канонах и согласуется с вековой церковной практикой.

Что всего более беспокоит в событиях вокруг украинского церковного вопроса, это нарастающая убежденность, что он переходит в эклезиологическую проблему все большего масштаба. Амбиции Вселенского Патриарха простираются теперь уже на всю Церковь: по сути, он выдвигает претензии на право вмешательства во внутреннюю жизнь всех Поместных Православных Патриархатов и автокефальных Церквей.

К сожалению, новоявленную теорию о том, будто Константинопольский Предстоятель — глава всех Церквей, поддерживают и раздувают ближайшие сотрудники Вселенского Престола.

С точки зрения истории и священных канонов, на вопрос о главенстве в Соборной Церкви может быть только один не подлежащий сомнению ответ. На протяжении двух тысячелетий своей истории Православная Церковь никого из своих епископов не наделяла титулом и компетенциями Главы Церкви.

Следовательно, яснее ясного, — и это можно обосновать исторически, канонически, догматически, исходя из иконописной традиции и писаний отцов, — что ни один из Предстоятелей, Патриархов или глав Автокефальных Церквей не может заменить единственного неизменного Главу Церкви, Господа нашего Иисуса Христа.

Церковь в своей соборности и кафоличности не имеет иного Главы, кроме Господа нашего Иисуса Христа. Высшей канонической властью в Церкви являются Вселенские Соборы, а не кто-либо из Предстоятелей Православных Поместных Церквей.

Издrevле в Церкви верили во Вселенский Собор как непогрешимый и высший институт Церкви и эклезиологически трактовали его таким образом.

Древняя и неразделенная Церковь, имея глубочайшее осознание себя таинственным Телом Христовым, — единым, нераздельным, божественным и человеческим, видимым и невидимым организмом, с единственным Главою Господом нашим Иисусом — утвердила всю свою организацию на этом исходном принципе. Тем самым древняя Церковь нашла форму своего устройства (*πολιτεία*) не в монархической, абсолютистской системе, но в соборной и коллегиальной, а именно во Вселенском Соборе.

Тем самым на первое место выступал духовный по преимуществу и надмирный характер Церкви, и сохранялась живая уверенность верующих в том, что истинный и на самом деле единственный кормчий Церкви — это Сам Господь, а иерархия является попросту органом, через который авторитетным образом осуществляется управление Церковью.

В заключение отметим следующее. В основополагающий период единой и нераздельной Церкви институт папства как высшая власть во Вселенской Церкви и источник всякой власти был неизвестен. До Великого раскола в единой и нераздельной Церкви высшим коллегиальным органом был Вселенский Собор. Эта соборная система управления нашла свое продолжение в Православной Кафолической Церкви. Таким образом, политико-административное устройство Православной Кафолической Церкви и всех частных Православных автокефальных Церквей является на сегодня соборно-иерархическим. Эта характерная черта политико-административного устройства Православной Церкви находит свое полное оправдание и основу в Священном Писании; оно институционализировано и легализовано божественными и священными канонами и практикой Церкви. Следует избегать любых попыток ниспровергнуть эту переданную от Апостолов соборно-иерархическую систему. Организация Православной Церкви стоит на фундаменте соборности, а не на абсолютизированном, монархическом и централизованном первенстве. Если мы хотим единства и мира в Церкви как на поместном, так и на вселенском уровне, нам следует хранить соборно-иерархическую систему управления Православной Кафолической Церкви.

Митрополит Диоклийский Каллист (Уэр), иерарх Константинопольского Патриархата, профессор богословия, почетный доктор Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, председатель смешанной комиссии по православно-англиканскому диалогу.

Соборность и первенство в Православной Церкви

Чувство изумления

Позвольте вначале вспомнить сон, который мне приснился много лет назад. Как будто я вновь оказался в Вестминстерской школе в Лондоне, где учился в юности. Сперва друг провел меня по комнатам, уже знакомым мне наяву. Затем в моем сне мы заходили в другие комнаты, которых я никогда прежде не видел: просторные, изящные, заполненные светом. Наконец мы очутились в маленьком темном алтаре, покрытом золотой мозаикой, сверкающей во свете свечей. «Как странно, — сказал я своему спутнику во сне. — Я годы прожил в этом доме, а этих комнат никогда не видел». А друг мой ответил: «Да, так всегда бывает». И тут я проснулся и осознал, что это был сон.

И впрямь всегда бывает так. В окружающем нас мире и в глубинах наших собственных личностей всегда найдутся новые комнаты, которых мы еще не видели. И особенно это относится к многочисленным неизвестным комнатам в духовном доме, в котором все мы обитаем: в доме Церкви. «Начало истины — изумление»¹, — заметил Платон. Мы приехали на нынешнюю конференцию по соборности и первенству как раз для того, чтобы обновить и расширить наше изумление перед тайной Церкви, обнаружить комнаты, о существовании которых мы никогда не знали. «Евхаристия — это непрерывное чудо», — часто говорил св. Иоанн Кронштадтский, и то же самое можно утверждать в отношении Церкви. Собравшись здесь вместе, давайте посмотрим на это непрерывное чудо свежим взглядом.

Церковь и Евхаристия

Для начала полезно будет рассмотреть тему соборности и первенства в более широком контексте. Давайте зададим несколько основополагающих вопросов. Для чего здесь Церковь? Какова отличительная и уникальная функция Церкви, та функция, которую выполняет Церковь и которую не может выполнять больше никто и ничто? Какую задачу решает Церковь, которую не может столь же хорошо осуществлять молодежная группа, музыкальное общество, дом престарелых или этнический клуб? Какую роль играет священник, которую не может исполнить социальный работник, психотерапевт или консультант по вопросам семьи и брака? Что спланирует Церковь и делает ее единой? Какой визуальный образ, или «икону», мы должны мысленно себе представлять, думая о Церкви?

На подобные вопросы мы можем ответить так: Церковь здесь для того, чтобы проповедовать спасение во Иисусе Христе, распятом и воскрес-



шем из мертвых. Такой ответ верен, но не полон. Ибо Церковь призвана не только провозглашать спасение на словах, но и делать это спасение доступным нам на деле. Каково же главное дело церковной общины? Чтобы ответить на этот вопрос, вспомним, что произошло сразу после сошествия Духа Святого в день Пятидесятницы, когда крестились три тысячи новообращенных. «Они постоянно пребывали, — рассказывает нам св. Лука, — в учении Апостолов, в общении и преломлении хлеба и в молитвах» (Деян. 2:42). Вот в этом и состоит отличительная и уникальная функция Церкви: «преломлять хлеб», приносить таинственную Жертву бескровную, праздновать Вечерю Господню, «доколе Он придет» (1 Кор. 11:26). Именно это может делать одна только Церковь, именно это отличает Церковь от любой другой общественной структуры. Разумеется, Церковь не только совершает Божественную Литургию, но и делает многое другое. Но именно Евхаристия служит тем живительным источником, из которого протекают все эти другие дела. Именно Евхаристия спланирует Церковь и делает ее единым Телом во Христе. Церковное единство не вводится сверху по юрисдикции, а создается изнутри причащением Пресвятых Тела и Крови воскресшего Господа.

Вот такой и должна быть наша «икона» Церкви: стол, на столе блюдо с хлебом и чаша с вином, а вокруг сто-

де Любак, Церковь творит Евхаристию, а Евхаристия творит Церковь³.

Вот ответ на наш вопрос «Для чего Церковь?», данный в XX веке такими богословами, как протопресвитер Николай Афанасьев и митрополит Иоанн Зизиюлас. По словам Аристотеля Папаниколау, «если бы нас попросили указать, где Бог, мы указали бы на личность Иисуса Христа; если же попросили бы указать, где Церковь, трудно себе представить, как можно было бы указать на что-либо кроме Евхаристии». Я без колебаний рассматривал бы евхаристическую экклесиологию, несмотря на критику, которой она подвергается, как самый творческий элемент современной православной мысли. Именно с этой точки зрения нам и следует подходить к теме соборности и первенства. Их надо толковать не просто в институциональных и юридических терминах, как выражение руководства и власти, а в первую очередь в контексте непостижимости и таинства.

Соборность

Переходя теперь к соборности, мы можем сразу же понять, каким образом Собор должен рассматриваться как евхаристическое событие. Большинство Соборов занималось восстановлением евхаристического общения, когда оно нарушалось, вопросом о том, кто может, а кто не может быть допущен к принятию Таинства, и большинство Соборов (если не все) завершалось совместной Литургией с участием всех членов.

В чем заключается цель каждого Собора? Она заключается в том, чтобы проявлением коллективной мудрости достичь общего мнения. Однако это общее мнение — не просто сумма убеждений различных участников. Собравшись на Соборе, мы, грешники, превращаемся в нечто большее, нежели мы собой представляем как отдельные личности, и это «нечто большее» как раз и есть присутствие Самого Христа, действующего среди нас благодатью Святого Духа. Как обещал Господь, «где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф. 18:20). Именно это Господне утверждение придает силу всякому подлинному Собору. Разве не важно то, что Утешитель сошел на первых учеников в Иерусалиме не тогда, когда каждый из них молился отдельно, сам по себе, а когда «все они были единодушно вместе» (Деян. 2:1)?

«Двое или трое», — сказал Христос. Конечно, верно и то, что Он также приходит к нам, когда мы пребываем одни, когда в безмолвном сосредоточении исследуем внутреннее

ла — епископ и священники, диаконы — да, и диакониссы тоже, — иподиаконы, чтецы и алтарники, наряду со святым народом, *laos*, или мирянами, и все вместе они совершают евхаристическое таинство. Само греческое название Церкви — *ecclesia* — имеет евхаристический смысл: оно означает «собрание», но не просто любое «собрание», а конкретно богослужбное собрание, Народ Божий, призванный² и собранный для совершения Божественной Литургии. Не случайно выражение «Тело Христова» имеет двойной смысл, означая и общину, и таинство. Не случайно и то, что слова *communio sanctorum* обозначают как общение святого народа, так и общение в освященных Дарах. Церковь — это по сути своей евхаристический организм, и когда она совершает Божественную Литургию, тогда и только тогда становится она тем, чем является на самом деле. Как настаивал кардинал Анри

² В оригинале «called out». Автор косвенно указывает на лингвистическую связь английского «calling» (вызов, призывание) с греческим словом *ἐκκαλέω* <эккалео> (призываю, созываю), от которого и происходит слово *ἐκκλησία* <эккlesia>. Церковь — это собрание, состав которого в последнюю очередь является плодом чьих-то миссионерских трудов, и уж точно это не стихийно сложившееся сообщество по интересам, но собрание, **созванное** Богом, сообщество откликнувшихся на Его призыв (Ред.).

³ См. *Paul McPartlan, The Eucharist Makes the Church* (2nd ed., Fairfax, VA: Eastern Christian Publications, 2006).

¹ Платон. Теэтет. 155d.

святители своего сердца и обнаруживаем там Его непреходящее присутствие. Уединение, а это не то же самое, что одиночество, действительно является неотъемлемым аспектом нашей жизни во Христе. И все же, несмотря на ту сокровенную ценность, которой обладает уединение, солидарность и сплоченность — наряду со всем тем, что обозначается русским термином «соборность», — еще более драгоценны. Церковь — это не скопление самостоятельных монах, а тело со многими органически взаимосвязанными членами.

Именно поэтому внутри Церкви все мы говорим друг другу: «Я нуждаюсь в тебе, чтобы быть самим собой». Именно поэтому на каждом уровне церковной жизни и не в последнюю очередь на каждом Соборе члены Церкви говорят не «я», а «мы», не «мне», а «нам». «Угодно Святому Духу и нам», — провозгласили ученики на Апостольском Соборе в Иерусалиме (Деян. 15:28). «Нам» — вот решительное соборное слово. Безусловно, поражает тот факт, что в молитве, заповеданной нам Христом (Мф. 6:9–13), слово «нам» звучит пять раз, слово «наши» три раза, и один раз слово «мы», но нигде в Молитве Господней христианин не говорит «мне», «мой» или «я».

Так же и в Евхаристии — действии, созидаящем Церковь, — при эпиклезе, или призывании Святого Духа, к Богу обращены слова: «Мы приносим Тебе духовную жертву бескровную, и мы просим, мы молим, и мы умоляем Тебя: ниспошли на нас Святого Твоего Духа». Подобным же образом, произнося Иисусову молитву, которая постоянно сопутствует мне последние шестьдесят лет, я предпочитаю говорить не «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя», а «помилуй нас». Разумеется, более привычная форма «помилуй мя» вполне правомерна, но, говоря «нас», мы подчеркиваем, что спасение, хотя и носит личный характер, никогда не бывает обособленным.

Не будем забывать буквальный смысл греческого существительного *synodos* (*собор*. — прим. ред.). Оно образовано от слов *syn* (вместе) и *odos* (путь или путешествие). Собор — это группа лиц — прежде всего епископы, но также священники и миряне, — которые совершают совместное паломничество, вместе идут по одному пути. Идея совместного путешествия, на самом деле подразумевающая ощущение движения и исследования, напоминает нам, что Соборы не статичны, а динамичны, это не повторение, а откровение. «Се, творю все новое», — провозглашает воскресший Спаситель (Откр. 21:5). На каждом истинном Соборе мы ощущаем новизну нашей неизменной веры.

Размышляя о соборности, давайте рассматривать ее в широком смысле слова. Хотя она в первую очередь относится к проведению реальных Соборов, вселенских или поместных, ее также надо понимать шире — как качество, распространяющееся по всей Церкви на каждом уровне, в епархии, приходе и в нашей личной жизни. О.

Георгий Флоровский часто говорил о необходимости обрести «патристический ум»; мы можем подобным образом говорить и о необходимости стяжать «святоотеческий ум». Соборность подразумевает так называемую «общую духовность»⁴, открытость друг другу, готовность слушать. Соборность означает не монолог, а диалог, не самодостаточность, а обмен, не солипсизм, а единство.

Мы, православные, привыкли говорить о себе как о Соборной Церкви, как о Церкви семи Святых Соборов. Но мы должны со смирением и реализмом признать, что, утверждая соборность в теории, мы слишком часто пренебрегаем ею на практике. Правда, со времен Вселенских Соборов состоялся еще целый ряд соборов: Софийский Собор 879–80 гг.; Паламитские Константинопольские Соборы XIV века (1341, 1347, 1351); Соборы XVII века, особенно Яский (1642) и Иерусалимский (1672), которые утвердили истинное православное учение о Церкви и Таинствах; Константинопольский Собор (1872), который осудил этнофилетизм (к сожалению, его постановления не соблюдаются в современной православной диаспоре); а в более позднее время — великий Московский Собор 1917–18 гг. Этот собор, в котором наряду с епископами участвовали священники и миряне и который трагически прервала большевистская революция, был во многих отношениях не менее, если не более, радикальным и новаторским, чем Второй Ватиканский Собор.

Не следует недооценивать все эти и другие Соборы, но разве не должны мы признать, что слишком часто православию бывает чрезвычайно трудно действовать соборно? Сколько лет подготовки и отсрочек прошло, прежде чем в 2016 году смог собраться Святой и Великий Собор на Крите! В Римской Католической Церкви 25 января 1959 года Папа Иоанн XXIII к почти всеобщему изумлению объявил о созыве Вселенского Собора, и менее чем через четыре года, 11 октября 1962 года, Собор действительно начался. Боюсь, в Православной Церкви всё происходит иначе. Еще в 1902 году Вселенский Патриарх Иоаким III разослал всем Православным Церквям энциклику с призывом к более тесным контактам и сотрудничеству. Она была принята благосклонно. В частности, в 1903 году откликнулась Российская Церковь, подчеркнув важность «нарочитых собраний православных епископов» из всех различных Патриархатов и Автокефальных Церквей для совещаний лицом к лицу и «уста к устам» по вопросам, представляющим взаимный интерес⁵.

4 Paul Valliere, 'The Ethical Reality of Councils' в сборнике *Chryssavgis, Primacy in the Church*, vol. 1, p. 159.

5 Энциклику 1902 года Иоакима III можно найти в сборнике Constantin G. Patelos (ed.), *The Orthodox Church in the Ecumenical Movement: Documents and Statements 1902–1975* (Geneva: World Council of Churches, 1978), pp. 27–33; ответ России представлен в издании Athelstan Riley (ed.), *Birkbeck and*

Так были посеяны семена, которые в конечном счете привели к Святому и Великому Собору 2016 года; но прошло много времени, прежде чем эти семена принесли плоды. В 1923 году Вселенский Патриарх Мелетий IV Метаксакис созвал в Константинополе, как предполагалось, «Все православный Съезд»; однако ряд Православных Церквей в нем не участвовали, а несколько решений Съезда в итоге внесли глубокий раскол, в частности принятие нового календаря. После этого в 1930 году в Ватопедском монастыре на Афоне заседала Межправославная подготовительная комиссия — среди делегатов не было ни одной женщины! — с целью подготовки так называемого «Предсобора», который, в свою очередь, должен был перерасти в полномасштабный Все православный Собор. Но на том мероприятии Предсобор так и не был созван, и уж тем более не осуществился предполагаемый Все православный Собор.

В 1965 году Вселенский Патриарх Афинагор возродил идею Святого и Великого Собора, созвав первое Все православное Совещание на острове Родос. Там был составлен всеобъемлющий перечень возможных тем. Дальнейшие подготовительные мероприятия к Собору были осуществлены на последующих Все православных Совещаниях на Родосе и в Шамбези. Однако понадобилось еще более полувек, прежде чем в 2016 году Святой и Великий Собор наконец собрался на Крите. Это постоянное откладывание Собора вызывает в памяти опыт авиапутешествий в 1940-е и 1950-е годы. Пока мы ждали на взлетной полосе, двигатель набирал обороты, пропеллеры вращались, не переставая, но казалось, что самолет так и не поднимется в воздух. Поэтому самый значимый аспект Критского Собора 2016 года, рассматриваемого в этом свете, заключается в том, что через много лет Собор наконец состоялся.

К сожалению, заседания долгожданного Собора оказались разочаровывающими. Он был далеко не все православным. Из четырнадцати Церквей, составляющих всемирную православную общность, присутствовали лишь десять. Антиохийская, Грузинская, Болгарская и Русская Церкви по разным причинам предпочли не приезжать. Не пригласили ПЦА (Православную Церковь в Америке). Особый ущерб нанесло отсутствие Русской Церкви; оно также стало неожиданностью, поскольку до последнего момента Московский Патриархат принимал активное и позитивное участие в подготовительных мероприятиях.

Перед проведением Критского Собора некоторые представители Православных Церквей строили предположения о том, не окажется ли он Восьмым Вселенским Собором. Задним числом сегодня никто не придерживается этого мнения. Действительно, Критский Собор по принятой на нем процедуре существенно отличался от семи Вселенских Соборов. На Вселенские Соборы в принципе — быть может, не всегда на практике — приглашались все епископы христианского мира, поскольку с точки зрения церковных Таинств все они рукоположены одинаково и, следовательно, все наделены одними и теми же благодатными дарами. Более того, на Вселенских Соборах каждый епископ голосовал индивидуально, и решения принимались большинством голосов. Несогласное меньшинство обычно было крайне малочисленным — на Первом Никейском Соборе (325 г.) оно состояло не более чем из двух епископов, — но, тем не менее, несогласное меньшинство существовало.

На Крите процедура была иной. Там руководствовались мотивами не столько священными и боговдохновенными, сколько административными и бюрократическими. На Собор были приглашены не все епископы, а только по 24 от каждого Патриархата или Автокефальной Церкви. Если бы все 14 Православных Церквей направили по 24 делегата, то на Крите собралось бы 336 епископов; в действительности же их было немногим более 150 (конечно, в некоторых Православных Церквях не наберется 24 епископа; так обстоит дело, например, в Кипрской, Албанской, Польской Церквях и в Православной Церкви Чешских земель и Словакии).

Другое различие между Критским и Вселенскими Соборами состояло в том, что на Крите, как это было решено заранее, решения должны были приниматься не большинством голосов, как на Вселенских Соборах, а на основе консенсуса. Полагаю, это подразумевало, что хотя внутри каждой делегации из 24 человек могли быть несогласные, все же различные делегации, каждая взятая в целом, все были обязаны принимать резолюции большинством голосов. Иначе один несогласный епископ мог бы парализовать всю работу.

В соответствии с решением, принятым Все православным Совещанием в 1976 году — не менее чем сорока годами ранее! — для обсуждения на Крите были отобраны шесть тем, и по всем этим темам Собору были представлены предсоборные документы.

1. «Миссия Православной Церкви в современном мире. Вклад Православной Церкви в достижение мира, справедливости, свободы, братства и любви между народами и устранение расовой и прочих дискриминаций».
2. «Православная диаспора».
3. «Автономия в Православной Церкви и способ ее провозглашения».
4. «Таинство брака и препятствия к нему».
5. «Важность поста и его соблюдение сегодня».
6. «Отношения Православной Церкви с остальным христианским миром».

Сразу же на ум приходит несколько замечаний. Во-первых, перечисленные шесть тем — это, конечно, слишком много для углубленного рассмотрения на встрече, которая длилась всего чуть больше недели. В Римской

the Russian Church (London/New York: SPCK/Macmillan, 1917), pp. 247–57, особенно p. 248.

Католической Церкви Тридентский Собор продолжался шестнадцать лет, а Второй Ватиканский растянулся на четыре года, причем заседания продолжались в общей сложности девять месяцев. Поскольку времени в распоряжении оказалось мало, а представленные темы были разнообразны, Критскому Собору недоставало четкой направленности.

В случае семи Вселенских Соборов каждый из них созывался для рассмотрения, главным образом, одного догматического вопроса, который вызывал острые разногласия во всем христианском мире. В случае же Критского Собора такой единственной насущной проблемы не было. Например, в конце воскресной Литургии в Оксфорде, где я живу, меня отнюдь не окружают возбужденные прихожане, восклицающие: «Владыко, мы всю ночь глаз не могли сомкнуть. Всех нас так беспокоит способ провозглашения автономии».

Явно не все шесть тем в равной степени важны. Первая, «Миссия Церкви», носит слишком общий характер; вследствие этого текст, в итоге принятый Собором, содержит мало ярких или неожиданных моментов. Что касается третьей темы, то, конечно, в современном Православии остро стоит вопрос не о провозглашении автономии, а о провозглашении автокефалии. Но это не было включено в повестку дня и не обсуждалось. Не припомню, чтобы на Крите что-либо говорилось о статусе ПЦА, признаваемой автокефальной Московским Патриархатом, но не признаваемой Вселенским Патриархатом, причем этот вопрос ждет своего рассмотрения почти пятьдесят лет. Не было сказано ни слова ни о печальном смятении на Украине, ни о возможности учреждения автокефальной Украинской Церкви. Опять же задаюсь вопросом: действительно ли нам нужен Святой и Великий Собор для того, чтобы принимать решения о посте? Конечно, лучше всего обсуждать этот вопрос на местах и лично, на пастырском уровне, с приходским священником или духовным отцом.

Однако две темы из шести точно имеют большое значение: каноническое положение так называемой диаспоры и отношения Православной Церкви с неправославным миром. И все же по этим двум вопросам предсоборные документы в целом не дали четкого представления о реальных проблемах в этих сферах. Что касается диаспоры, например, то в предсоборных документах сначала отмечается, что в западном мире не соблюдается канонический принцип «один город — один епископ — одна церковь»⁶. Однако об этом все мы скорбим на протяжении последних ста лет. Затем правильно одобрено учреждение Епископских Собраний в каждом регионе диаспоры, но этот вопрос уже был решен на Всеправославном Совещании в 2009 году. В остальном предсоборный до-

кумент и итоговая резолюция, принятая на Крите, не содержали ничего нового.

Вообще надо признать, что шесть предсоборных «позиционных документов», обсуждавшихся на Крите, были по духу несколько консервативными; принятые же на Соборе поправки, которых оказалось не так много, по большей части были направлены на то, чтобы усилить консервативный характер документов.

Хотя повестка заседаний на Крите была перегруженной, в нынешней Православной Церкви налицо ряд серьезных проблем, о которых Собор ничего не сказал. Как уже отмечалось, он не рассмотрел автокефалию. Не поднимался вопрос о церковном календаре. Наверное, это было разумно, ибо с этим Собор мало что мог сделать, поскольку едва ли Церкви, живущие по старому календарю, такие, как Русская, согласились бы перейти на новый. Любая такая попытка наверняка привела бы к расколу.

Ничего не было сказано о способе приема новообращенных в Православную Церковь. В современной православной практике существует любопытное расхождение⁷. С XVIII века Российская Церковь обычно принимает обращаемых из католиков просто посредством исповедания веры и отпущения грехов, не требуя миропомазания и уж тем более повторного крещения. С другой стороны, Русская Православная Церковь Заграницей (РПЦЗ), которая с 2007 года находится в полном каноническом общении с Московским Патриархатом, часто перекрещивает обращаемых, в том числе из католиков. Подобная практика существует в Православной Церкви и в других местах, в том числе на Афоне. Там, где требуется крещение, оно не совершается по «условной формуле».

Очевидно, что сейчас это не просто является предметом административной практики, а носит и догматический характер. Здесь возникает вопрос: обладают ли неправославные Церкви действительными Таинствами? Внутри православия, как в Греческой, так и в Славянских Церквях, некоторые считают, что за видимыми пределами Православной Церкви нет ни благодати, ни действительных Таинств. Они апеллируют к решению, принятому Восточными Патриархами (кроме Антиохийского) в 1755 году⁸. Однако это мнение в Православии никоим образом не является всеобщим. Есть и другие, такие как о. Георгий Флоровский, который в своей известной статье «О границах

⁷ См. *Kallistos Ware*, 'The Rebaptism of Heretics in the Orthodox Canonical Tradition', в сборнике Andrew P. Roach and James R. Simpson (ed.), *Heresy and the Making of European Culture: Medieval and Modern Perspectives* (Ashgate: Farnham, 2013), pp. 31–50.

⁸ См. 'A Constitution of the Holy Church of Christ [A. D. 1756] defending the Holy Baptism given from God, and spitting upon the Baptism of the heretics which are otherwise administered', в сборнике *William Palmer*, *Dissertations on Subjects Relating to the "Orthodox" or "Eastern-Catholic" Communion* (London: Joseph Masters, 1853), pp. 199–202. Точная дата этого указа — 1755 год.

Церкви», впервые опубликованной в 1933 году⁹, утверждает, что харизматические и канонические границы Церкви не совсем совпадают. Лично я считаю буквально невероятным, что Папу Римского следует считать не просто мирянином, а некрещеным язычником. Разумеется, многое зависит от того, какой смысл вкладывается в слово «действительные». Я надеялся, что Критский Собор официально отменит решение 1755 года и постановит, что все обращаемые, уже крещенные водой во имя Троицы, должны приниматься не путем повторного крещения, но и не путем простого исповедания веры с разрешением грехов, а миропомазанием. Таким образом, во всем Православии была бы обеспечена единая практика. Но, к сожалению, на этот счет критские делегаты остались, как сказано в Акафисте, «яко рыбы безгласныя». Этот вопрос не обсуждался.

Другими вопросами, проигнорированными на Крите, хотя они и являются предметом бурной полемики на неправославном Западе, были служение женщин в Церкви и практика так называемых «однополох браков».

Как же нам оценивать Критский Собор? Чего мы в действительности добились после столь долгой подготовки? Пожалуй, лучше всего рассматривать Критский Собор не как отдельное событие, разовое мероприятие, а как начало процесса, как первую в ряду подобных встреч. На Крите Патриарх Румынский Даниил предложил проводить Святой и Великий Собор каждые семь лет; он также от имени Румынской Церкви вызвался провести у себя следующее такое собрание. Последняя инициатива, безусловно, жизненно важна, поскольку Святые и Великие Соборы — мероприятия дорогостоящие, а у нас нет христианского императора, который покрыл бы эти расходы. Что удивительно, участники Критского Собора разъехались, не приняв решения о том, когда и где проводить следующий Святой и Великий Собор, не было создано и комитета по продолжению работы. Нам необходимо уже сейчас начать подготовку к следующему Собору, который, надеемся, станет в полной мере всеправославным. Подготовка к собранию на Крите длилась, как мы видели, 114 лет, с 1902 по 2016 год. Придется ли нам еще 114 лет ждать продолжения?

К счастью, на Крите обошлось или почти обошлось без политического

⁹ Первоначально опубликовано в журнале *Church Quarterly Review*, vol. 117, no. 233, pp. 177–31; перепечатано под названием 'The Boundaries of the Church' в сборнике *Richard S. Haugh* (ed.), *The Collected Works of Georges Florovsky*, vol. 13. *Ecumenism I, A Doctrinal Approach* (Vaduz: Büchervertriebsanstalt, 1989), pp. 36–45. Хоф объединил первоначальный текст в *Church Quarterly Review* с дополнительным материалом Флоровского в переводе с русского языка. См. также: *Флоровский Г., прот.* О границах Церкви // Прот. Г. Флоровский. Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии / Сост., вступит. ст. И.И. Евлампиева и В.Л. Селиверстова. СПб.: РХГА, 2005. С. 511–523 (Ред.).

вмешательства. На будущее давайте вывесим плакат: «Политикам вход воспрещен!» Положим, в Византийскую эпоху христианские императоры играли на Вселенских Соборах заметную роль. Но Путин не император Константин, а Порошенко — не император Юстиниан.

Самый важный итог Критского Собора, как мы уже сказали, заключается в том, что он действительно состоялся. Последующие Соборы, надеемся, смогут заняться вопросами, которые не были рассмотрены на Крите. Что сделал Критский Собор, так это подтвердил соборный дух православия, его соборную сущность. И здесь мы обязаны прежде всего лидерству и настойчивости Его Всесвятительства Вселенского Патриарха Варфоломея.

Первенство

Переходя теперь к теме первенства — которая имеет столь ключевое значение в нынешнем православно-католическом диалоге, — прежде всего надо сказать, что соборность и первенство дополняют друг друга и взаимозависимы. Между ними, как верно настаивал митрополит Иоанн Зизиулас, существует «неразрывная связь»¹⁰. «В православной экклесиологии, — пишет он, — не может быть такой вещи, как первенство без Собора, и наоборот, не может быть Собора без первенства»¹¹. Это действительно следует из евхаристической природы Церкви. На каждом сослужении Евхаристии всегда есть человек, выполняющий на литургии роль предстоятеля; подобным же образом на каждом церковном Соборе — а Собор, как мы убедились, по существу представляет собой евхаристическое событие — есть человек, выполняющий обязанности председателя и главы.

Между первоиерархом и другими епископами, как разъясняет 34-е Апостольское правило¹², существует отношение взаимности. Епископы не могут действовать без первоиерарха, равно как и он — без епископов. Между этими двумя сторонами есть связь, которую можно назвать совместной ответственностью и разграниченной взаимозависимостью. Какова же главная функция первенства? Она заключается в том, чтобы содействовать взаимной совещательности и тем самым охранять единство Церкви. Первосвященник, по существу, является связующим звеном. По словам о. Иоанна Мейендорфа, «главные функции "первого епископа" состоят в обеспечении постоянной совещательности и собор-

¹⁰ В сборнике *John Chryssavgis* (ed.), *Primacy in the Church. The Office of Primate and the Authority of Councils*, vol. 2. *Contemporary and Contextual Perspectives* (Yonkers, NY: St Vladimir's Seminary Press, 2016), p. 447.

¹¹ 'Primacy, Ecclesiology, and Nationalism', in *Chryssavgis*, *Primacy in the Church*, vol. 1, p. 301.

¹² 34-е Апостольское правило полностью цитируется в Равенском документе, принятом на 10-м пленарном заседании Смешанной православно-католической богословской комиссии (8–14 октября 2007 г.): см. §24, в сборнике *Chryssavgis*, *Primacy in the Church*, vol. 1, p. 314.

⁶ У автора в оригинале: "the canonical rule of one bishop in each place". Этот принцип, лежащий в основе всех канонических правил, касающихся вопроса канонической территории, мы привели в формулировке, принятой в русской церковноправовой традиции (*Прим. ред.*).

ности между всеми Православными Церквями и в обеспечении церковного порядка, особенно же — местного и регионального единства всех православных христиан»¹³. Так, в «Эпанагоге» IX века после описания Патриарха Константинопольского как «живой и одушевленной иконы Христа» утверждается, что его задача — «возвращать всех еретиков к православию и единству Церкви», а Правило 102 Трульского Собора гласит, что его попечение «о том, дабы овцу заблудшую возвратити»¹⁴.

Первенство, как отмечает о. Александр Шмеман, существует в современном Православии в «большом разнообразии форм — от почти абсолютной “монархии” русского Патриарха до более или менее номинального первенства архиепископа Афинского», что «показывает отсутствие единого понимания первенства [в Православной Церкви] или его постоянной канонической теории»¹⁵. Как признает архидиакон Иоанн Хрисавгис, «на самом деле у нас нет развитой доктрины, или, точнее, четкой апологии понятия первенства»¹⁶. Хотя Московский Патриархат согласен со Вселенским Патриархатом в том, что Константинополь занимает первое место в таксисе, или каноническом порядке Православной Церкви, между ними нет полного согласия относительно пределов и практических последствий этого «первого места». Великий логофет Феодор Метохит заявил в XIV веке, что в старину великие люди всё выразили столь совершенно, что нам теперь нечего сказать. Но это никоим образом не относится к вопросу первенства в Православной Церкви. Последнее слово здесь еще не сказано.

Разногласия по вопросу о первенстве Вселенского Престола прослеживаются, среди прочего, в противоположных мнениях о предоставлении автокефалии (пожалуй, следует говорить не о «предоставлении», а о «признании» автокефалии). Константинополь считает это прерогативой Вселенского Патриархата; Москва относит этот вопрос к сфере ответственности Матери-Церкви. Это расхождение наглядно проявилось в разногласиях, возникших

в 1970 году по поводу ПЦА. Москва на том основании, что она является Матерью-Церковью для русской митрополии в США, предоставила своей дочери автокефалию, но Константинополь отказался признать это решение. К счастью, в тот раз не было прервано общение в Таинствах между двумя Патриархатами. Но из ряда вон выходящим фактом остается то, что полвека спустя так и не удалось урегулировать эти разногласия.

Более серьезный конфликт возник в 2018 году из-за Украины. Константинопольский Патриархат предоставил томос об автокефалии раскольническим группам на Украине — так называемому «Киевскому Патриархату» во главе с Филаретом Денисенко и так называемой «Автокефальной Церкви», возглавляемой митрополитом Макарием. Отвергая это решение, Москва сохраняет под своей юрисдикцией ту часть украинского Православия, которую возглавляет митрополит Онуфрий и в которую на самом деле входит значительно больше приходов, чем в две другие группы, вместе взятые. В результате Москва приняла решение прервать евхаристическое общение с Константинополем, хотя последний пока не принял ответных мер, а стремится в полной мере сохранить литургическое общение с Россией. Несколько других Православных Церквей призвали преодолеть этот разрыв между Москвой и Константинополем на всеправославном уровне, путем либо повторного созыва Критского Собора, либо проведения специального синакса всех первоиерархов всемирной Православной Церкви.

При всем уважении к этим двум Патриархатам многие из нас встревожены действиями обеих сторон в этом сложном и досадном споре. Хотя Вселенский Патриархат считает себя Матерью-Церковью для Украины, необходимо признать, что более 330 лет Украина составляла неотъемлемую часть Русской Церкви. Это — исторический факт, а, как замечает Аристотель, изменить прошлое не может даже Бог¹⁷. В то же время, хотя можно выражать сомнения в связи с политикой Константинополя, есть основания и для беспокойства в отношении решения Москвы прервать общение со Вселенским Патриархатом. По словам архиепископа Албанского Анастасия, который имел в виду конкретно кризис на Украине, «немыслимо, что святую Евхаристию, это высшее таинство бесконечной любви и предельного смирения Христа, можно использовать в качестве оружия против другой Церкви... Сколь бы серьезны ни были накопившиеся вопросы о юрисдикциях, они ни в коем случае не могут стать причиной раскола в Православии где-либо в мире»¹⁸. Увы! Произошло именно то, что архиепископ Анастасий назвал

17 См.: Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Соч. в 4 т. М.: Мысль, 1983. Т. 4. С. 174 (цитируется поэт Агафон).

18 Письмо архиепископа Албанского Анастасия Патриарху Московскому Кириллу от 7 ноября 2018 года.

«немыслимым».

Отцами Церкви сказано, что затеять раскол хуже, чем совершить убийство. Расколы легко разжигаются, но с трудом преодолеваются. В течение 75 лет, с 1870 по 1945 год, существовал раскол между Вселенским Патриархатом и Болгарской Церковью; и причиной был именно вопрос об автокефалии. Давайте молиться о том, чтобы нынешний раскол между вторым и третьим Римом не продлился три четверти века.

Неспособность всемирной Православной Церкви достичь согласия по вопросу о ПЦА, а в последнее время и по Украине, навела кое-кого, в частности, римо-католиков, на мысль о том, что православие нуждается в значительном усилении первенства на вселенском уровне. Лично меня подобные доводы не воодушевляют. Для того чтобы мы стали лучше понимать первенство, не следует просто руководствоваться негативными причинами, отталкиваясь от решения конкретных проблем. Надо вдохновляться позитивным видением церковной реальности. Давайте не просто реагировать на события, а действовать на опережение.

Прежде чем оставить тему первенства, давайте подчеркнем один важный пункт, относящийся не только к осуществлению первосвятительских полномочий, но и к любому уровню церковного служения. Когда апостолы спорили о том, кому быть первым, Иисус укорил их: *Вы знаете, что князья народов господствуют над ними, и вельможи властвуют ими; но между вами да не будет так* (Мф. 20:25–26). Христос говорит совершенно недвусмысленно: «Между вами да не будет так». Осуществление власти в Церкви должно в корне отличаться от тех форм, которые преобладают в гражданских организациях. Поскольку Царство не от мира сего — евхаристическое, пятидесятничное, эсхатологическое, — Церковь уникальна. Она никогда не должна усваивать модели власти и управления, преобладающие в падшем мире вокруг нас. Епископ — не феодал и не выборный представитель в парламенте. Первоиерарх или предстоятель не является ни диктатором, ни конституционным монархом, ни председателем совета директоров.

Указав, чем не является церковная власть, Иисус далее уточнил, в чем она заключается. *Между вами да не будет так: а кто хочет между вами быть большим, да будет вам слугою* (diakonos) ... *так как Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих* (Мф. 20:26–28). Таков истинный смысл первенства. Первый станет последним. Власть, говорит Христос, подразумевает служение; эксусия означает диаконию. Надо перевернуть перспективу, поставить пирамиду на вершину. Среди именованний Папы наибольший отклик у православных вызывает выражение *servus servorum Dei*, «слуга слуг Божьих». Это же именование можно отнести к любому первоиерарху в Церкви. И если попечение пред-

стоятеля в том, чтобы служить другим, то его служение предполагает жертвенность и даже мученичество, внешнее или внутреннее; он может быть призван «отдать свою жизнь», как это сделал Христос. Прежде всего предстоятель осуществляет свое служение в духе любви. Как верно сказали о. Иоанн Бэр и архидиакон Иоанн Хрисавгис, «первенство заключается в кенотической любви»¹⁹.

Старица и недостроенная башня

Среди глубоко символических видений, встречающихся в «Пастыре» Ерма, есть два образа, наглядно выражающих два контрастных аспекта Церкви, о которых мы уже говорили. Сначала Ерм видит Церковь в образе почтенной старицы. «Почему же она так стара?» — спрашивает он. А ему говорят: «Потому что сотворена прежде всего прочего, и ради нее выстроен мир». Затем Ерму показывают большую башню, в которую непрерывно добавляют новые камни²⁰.

Таков парадоксальный характер тайны и чуда Церкви. По словам о. Александра Шмемана, «Церковь, которая принадлежит по своей природе новому эону, Царству будущего века, пребывает в истории, во времени, в “мире сем”. Она находится *in statu patriae*, но и *in statu viae*. Она есть и полнота, и миссия»²¹. Церковь стара, но и молода, она неизменна, но всегда нова. Она есть обилие и завершенность, вечная, изначальная, но в то же время она динамично вовлечена в непрерывное движение истории, напрямую задействована в процессе адаптации, обновления и роста. Она надмирна, но и хрупка. Подчеркивая два этих аспекта, передаваемые образами старицы и недостроенной башни, и заимствуя выражение Платона²², о. Георгий Флоровский характеризует Церковь как «живой образ вечности во времени»²³: она есть «образ вечности», но «живой» образ, «образ во времени».

Если в ходе наших размышлений о соборности и первенстве мы будем постоянно иметь в виду два этих аспекта Церкви, контрастных, но дополняющих друг друга, то не собьемся с пути истинного.

19 Contemporary Ecclesiology and Kenotic Leadership: The Orthodox Church and the Great Council, *The Primacy in the Church*, vol. 2, p. 914.

20 См.: Пастырь Ерма // Писания мужей апостольских. — Рига: Латвийское Библийское Общество, 1992. С. 199–211.

21 ‘The Idea of Primacy in Orthodox Ecclesiology’ в сборнике *Chryssavgis, Primacy in the Church*, vol. 1, p. 354.

22 Платон. Тимей. 37d.

23 ‘Sobornost: the Catholicity of the Church’, в сборнике *E.L. Mascall* (ed.), *The Church of God* (London: SPCK, 1935), p. 63; перепечатано в сборнике *Richard S. Haugh* (ed.), *The Collected Works of Georges Florovsky*, vol. 1, Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View (Belmont, MA: Nordland, 1972), p. 45; *Флоровский Г., прот.* Соборность в Церкви // Прот. Г. Флоровский. Христианство и цивилизация / Сост., вступит. ст. И.И. Евлампиева и В.Л. Селиверстова. СПб.: РГХА, 2005. С. 533.

Православный Собесѣдникъ

№1 (51) JAANUAR 2022

E R I V Ä L J A A N N E



ÕIGEUSK JA MAAILM

ÕIGEUSU MAAILMAS TOIMUVATE ERALDUMISTE OLEMUS JA PÕHJUS

Kiriku ajalugu tunneb tuulevaikseid aegu, mil tagakiusamine on vaibunud või isegi pikaks ajaks lõppenud, kuid ei tunne ühtegi aega, mil inimsoo vaenlane ei oleks püüdnud Kirikut seestpoolt hävitada. Veelgi enam, kõige teravamaks on moonutuste probleem õigeusklikus arusaamas pühas pärimuses säilinud jumalailmutuslikest tõdedest muutunud just välise suhtelise õitsengu aegadel, nii nagu ka hävitavate suundumuste probleem kiriklikus keskkonnas endas (sealhulgas ühendamise ettekäändel).

Kirikuloos üldtunnustatud perioodiseerimise kohaselt on esimesed kolm sajandit tagakiusamise ajastu, millele järgneb kogumaapealsete (oikumeeniliste) kirikukogude ajastu, mida võib nimetada ka eksiõpetuste ja lõhede ajastuks (mille ületamiseks kutsutigi kokku kogumaapealseid ja kohalikke kirikukogusid ning sõnastati ja võeti vastu dogmaatilisi määratlusi ja kanoonilisi reegleid).

Praegusel postsovetlikul ajastul on Kirik ühest küljest riigist enneolematult sõltumatu (erinevalt nii tagakiusamise perioodidest, mil Kirikut füüsiliselt hävitati, kui ka aegadest, mil ta oli piltlikult öeldes „kuldketiga keiserliku trooni külge aheldatud“). Teisest küljest on see Kiriku jaoks segaduste ajastu, mida ei põhjusta mitte ainult „politiseeritud teadvuse inert

kiriklikus elus“, nagu ütles Eestimaalt pärit, lahkunud patriarh Aleksius II (Ridiger), vaid – ja see on Kiriku elus iseäranis kurvastav ja ohtlik – , üha jõulisem valearusaamade kujunemine eklesioloogias, mis on dogmaatilise teoloogia osa, õpetus Kirikust, selle olemusest, siseelust ja ümbritseva maailmaga suhtlemise alustest, Kiriku sees olevatest jaotustest ja jagunemistest, Kiriku struktuurist ja vastastikusest mõjust osade vahel, mis on segunenud, aga ka lahutamatud. Teoreetiliselt väljendus see vaidluses auesimuse ja võimuesimuse mõistete üle, aga praktiliselt väljendus see Konstantinoopoli patriarhaadi juhtkonna mitte-kanoonilises tegevuses. Kõigepealt toetati õigeusu lõhet Eestis, seejärel Ukrainas autokefaalia andmise varjus silmakirjalikult skismaatilisi struktuure legitimeerides.

Vastuseks katkestas Moskva patriarhaat kanoonilise suhtluse mitte ainult Konstantinoopoli patriarhaadiga, mis kaanonite kohaselt kirikulõhe toetamisega samasse pattu langes, vaid ka teiste kohalike kirikute valitsejatega, kes vastloodud, „Ukraina Õigeusu Kirikuks“ nimetatud skismaatilise struktuuri esindajatega koos teenisid ja niiviisi kirikulõhega liitusid.

Väljastpoolt võib seda käsitleda kui lihtlabast võimuvõitlust. Paljud peavad Moskva patriarhaadi juhtkonna

tegevust skismaatiliseks, mis väidetavalt viib Vene Kiriku isolatsiooni, vastandub kogu õigeusu maailmale, sest kuidas siis nii, see ei ole ju ainult Konstantinoopoli, vaid kogumaapealne (oikumeeniline) patriarh – tähtsaim kõigi patriarhide seas, ja “teised jõledad kõned”.

Käesolevas “Õigeusu Teataja” erinumbris teie ette jõudvad artiklid on mõeldud selleks, et tuua selgust ülalmainitud teemasse ja näidata, et lahkavõimused Kirikus ei ole niivõrd distsiplinaarset, kuivõrd vaimset ja moraalselt laadi - need ei kulge mööda piiskopkondade või koguduste piire, vaid mööda inimeste hingi! Ja viis, kuidas need jagunemised toimuvad (kanooniliste eraldumistena, mis on kooskõlas kiriku olemuse ja õpetusega, või sellega vastuolus – nagu kirikulõhed), määrab ära mitte ainult nende jagunemiste aktiivsete, vaid ka passiivsete osalejate vaimse seisundi.

Märkimisväärne on see, et artiklite autorid on kolme kohaliku Kiriku esindajad: Tallinna ja kogu Eesti metropoliit Eugeni (Rešetnikov), kes juhib Moskva Patriarhaadi omavalitsuslikku Eesti Õigeusu Kirikut, Diokleia metropoliit Kallistos (Ware) on Konstantinoopoli patriarhaadi ülemhingekarjane, Kykkose ja Tillyria metropoliit Nikephorus ning

Tamasose ja Orinise metropoliit Jesaja on Küprose Õigeusu Kiriku valitsejad. Juba see iseenesest lükkab ümber müüdi Vene Õigeusu Kiriku väidetavast vastuseisust üleilmsele õigeusule. Nagu näeme, ei toimi isegi nn “kreeka õigeusus” mingi ringkäendus, vaid selles on ruumi erinevatele arvamustele, seisukohtadele ja arusaamadele, nii kirikliku esimese teoloogilistes küsimustes kui ka Konstantinoopoli patriarhi õiguste ja eelkõige Ukraina õigeusus toimunud sündmuste osas.

Loodame, et need artiklid aitavad inimestel, kes on siiralt huvitatud õigeusu maailmas toimuvate eraldumiste olemusest ja põhjustest, kujundada või korrigeerida oma ettekujutust Kiriku olemusest ja kirikus toimuvatest konfliktidest.

Metropoliitide Eugeni ja Kallistose artiklid on võetud konverentsi „Eesti Õigeusu Kirik: 100 aastat autonoomiat“ materjalidest ning metropoliit Nikephoruse ja Jesaja ühisettekanne esitati konverentsil „Õigeusk maailmas: esimene ja kogulikkus õigeusu õpetuse valguses“.

Tallinna ja kogu Eesti metropoliit Eugeni artikli tõlkis eesti keelde Einar Värä metropoliit Kallistose artikli vene keelde Vladimir Boiko, eesti keelde Marrit Andrejeva.

**Tallinna ja kogu Eesti metropoliit Eugeni,
Moskva Patriarhaadi Eesti Õigeusu Kiriku pea,
teoloogia kandidaat, Vene Õigeusu Kiriku Kirikukogudevahelise nõukoja teoloogia
ja teoloogilise hariduse komisjoni liige**

EESTI ÕIGEUSU LÄHIAJALOO ÕPPETUNDIDE LAHTIMÕTESTAMINE

Kaks aastat tagasi saatis Issand mind juhtima Moskva Patriarhaadi Eesti Õigeusu Kirikut – Omavalitsuslikku Kirikut, väga dramaatilise ajalooga. 2020. aastal tähistame talle Vene Õigeusu Kiriku poolt talle autonoomse staatuse andmise 100. aastapäeva. Sellega seoses on asjakohane teha kokkuvõtte, et läbi analüüsid minevikku, kainele mõtestada tänapäeva problemaatikat ja ära märkida, niioeldes, ühest küljest Kiriku liikumist mööda päästvat kitsast marsruuti, teisest küljest aga ära märkida meie spetsiifilise iseloomulikke kiusatusi, mis juhivad meid sellelt teelt kõrvale.

Üheks kokkuvõtete tegemise viisiks on ka see konverents. Siit tuleneb ka konverentsi struktuur, mis koosneb kahest osast: üldteoreetilisest ja ajaloolisest. Esimene, suhteliselt väike osa, on pühendatud problemaatikale, mis on tänapäevases kirikuloos paraku kurvastavalt üleliia aktuaalseks muutunud; problemaatikale, mis on tekkinud vastuoludest Kiriku eklesiooloogiliste ja kanooniliste alustalade mõistmisel selles, mis puudutab Kohalike Kirikute¹ suhestumist ühtse Püha Koguliku ja Apostliku Kirikuga ning õigeusu kirikutevahelisi suhteid, eriti lähtuvalt au ülimuslikkuse põhimõttest, mida Konstantinoopoli Patriarhaat moonutatult tõlgendab. Konverentsi teine teemaosa sisaldab



(sealhulgas ka juba mainitud vastuolusid kajastavat) lühiülevaadet Moskva Patriarhaadi Eesti Õigeusu Kiriku ajaloost.

See, mis on eesti õigeusus toimunud viimase 100 aasta jooksul, eriti eelmise sajandi lõpus, on hea põhjus mõelda kirikuhäirete sügavatele põhjustele. See, mis leidis Eestis aset 1990. aastatel suhteliselt väikeses mahus, avaldus täies jõus kaks aastat tagasi Ukrainas, püstitades meie ette n-ö „täies pikkuses“ probleemi, mida me kangekaelselt ei taha tänaseni märgata, ehk õigeusu maailmas levinud omamoodi eklesiooloogilise mõtlemise puudulikkuse. Tänapäeval on see probleem ilmnenud suures ulatuses nn „Ukraina Õigeusu Kiriku“ asutamisega seotud sündmustes, kui selle protsessiga liitusid mõned vaimulikud, sealhulgas kaks Moskva Patriarhaadi Ukraina Õigeusu Kiriku piiskoppi, kes lasid ennast ahvatleda vastloodud struktuuri väidetava

„legitiimsusega“. Tõenäoliselt tegid nad seda, mõistmata, et kirikulõhede struktuuride ühendamine ükskõik millise kanoonilise mantli all ei ole kirikulõhe ületamine, sest seda saab ületada ainult kahetsuse kaudu, mitte aga selle kaudu, et tunnistatakse „nagu olematuks“ selline raske patt, mida püha Johannes Kuldsuu sõnade kohaselt ei saa isegi märtri verega maha pesta².

2 Vt „...Miski ei solva Jumalat rohkem, kui jagunemised Kirikus. <...> Üks püha mees ütles midagi sellist, mis võiks kõlada jultununa, kui seda poleks just tema öelnud. Mida ta siis ütles? Ta ütles, et sellist pattu ei saa heastada isegi märtri veri. Tõepoolest, mille nimel võtad vastu sellised kannatused? Kas Kristuse nimel? Olles valmis elu Kristuse eest ohverdama, kuidas söandad sa hävitada Kirikut, mille eest andis Kristus oma elu?“ (Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на Послание к Ефесянам // Священное Писание в толкованиях святителя Иоанна Златоуста. – М.: Ковчег, 2006. Т. IX, lk 124). Püha Johannes peab silmas piiskopmärter Kartaago Kyprianose sõnu: „Isegi kui nad oleksid surma

Samasugune kirikuteadvuse hägustumine ilmnes ka mõnede Kohalike Kirikute hierarhidel, kes teadlikult või järelemõtlematult, või siis isegi surve all astusid euharistilisse suhtlusesse uue kirikulõhe pooldajatega. Isegi siis, kui saab rääkida banaalsest poliitilisest konjunktuurist, eriti aga juhtudel, kus eksinud juhitud kiriku hüvangu moonutatud arusaamast, on meil tegemist ennekõike kirikulõhe destruktivse olemuse eklesiooloogilise aspekti mittemõistmisega. Kuid see on juba probleem, mis väljub Ukrainas, ehkki mastaapse, kuid siiski lokaalse olukorra piiridest. Osaliselt on meie konverentsi eesmärk aidata täita see tühimik kiriklikus teadvuses.

Meie poolt mainitud eklesiooloogilise teadvuse puudulikkus väljendub alles lõppstaadiumis kirikulõhelistes meeleoludes ja sellest tulenevalt tekivad ka lõhed. Sellele eelneb kirikusisene jagunemine „huvigruppideks“ ja „fänniklubideks“, mis koonduvad karismaatiliste, kuid sageli mitte lihtsalt ignorantsete, vaid ka rämpase hingega isikute ümber, kes kasutavad enda huvides ära kõrgeid ideid ja kiusatusi, nagu me näeme seda Sredneuralski Jumalaema ikooni „Leivavilja kasvu innustaja“ nunnakloostri toimunud süngete sündmuste näitel. Tuletame meelde ikka veel jätkuvaid eshatoloogiliste valeõpetuste põhjustatud käärimisid, aga ka agitatsioonikampaaniaid Grigori Rasputini, Ivan Julma ja isegi Jossif Stalini kanoniseerimiseks. Kõik see sai alguse pealtnäha tühistest kurja ennustavatest meeleoludest, kuid kasvas üle epidemia mõõtu nähtuseks ning Vene Õigeusu Kiriku Püha Sinodil tuli katastroofi-

kannatanud usutunnistuse eest, seda patuplekki ei saa ka verega maha pesta. Rasket ja andestamatut süüd ei saa ka läbi kannatuste lunastada. Ei saa olla kannataja väljaspool Kirikut, ei saavuta kuningriiki see, kes hülgab Kiriku. Kristus kinkis meile maailma, ta käskis meil olla koos- ja üksmeelel, käskis hoida ühtsust ja armastust. Kes ei hoida vennalikkust armastust, ei saa olla ka kannataja“ (Сщмч. Киприан Карфагенский. Книга о единстве Церкви [Elektroniline ressurss] // Православная энциклопедия «Азбука веры». URL: <https://azbyka.ru/otechnik/books/download/9310-Книга-о-единстве-Церкви.pdf> (vaadatud 14.07.2020)).

1 Kohalik Kirik (kr *τοπική ἐκκλησία* <topiki ekklesia>) – on Ühtse, Püha, Koguliku ja Apostliku Kiriku täielik ilmutus ühes eraldi võetud kohas. Kitsamas mõttes mõistetakse „kohalikuna“ sageli autokefaalset Kirikut, kuid ekstsisteerib ka selle mõiste laiem kasutusväli. <...> Olles sisult ühtne, jaguneb Kirik mitmeks kohalikuks Õigeusu Kirikuks. <...> sõna „kohalik“ viitab konkreetse kirikupiirkonna piiratusse, eelkõige geograafilisele, mis vastandub „üleilmsele“ ehk Kogumaapealsele Kirikule. Igal kohalikul Kirikul on teatud kanooniline territoorium ja teatud õigused, mis piiritlevad selle tegevuse täielikust. Seega on kohalikud Õigeusu Kirikud, jäädes Ühtse Kogumaapealse Kiriku lahutamatuks osaks, mõnedes tegevusvaldkondades täiesti iseseisvad, teistes aga on nende iseseisvus piiratud (Поместная Церковь [Elektroniline ressurss] // Древо: Открытая православная энциклопедия. URL: <https://drevo-info.ru/articles/21707.html> (vaadatud 09.07.2020)).

liste tagajärgede vältimiseks vastu võtta erimäärus. Sama juhtus ja juhtub ka rahvuslikul, aga ka erinevate ajaloo- ja poliitikakäsitluste pinnal toimunud jagunemistega. Igasugused maised erinevused võivad muutuda lõhestatuse ja vastastikuse vaenulikkuse kasvulavaks.

Oluline on mõista, et kõikidele nendele lõhedele, mis rajanevad mõnede, olgugi oluliste, kuid siiski ajaliste, sealhulgas rahvuslike, isamaaliste, riiklike jmt, väärtuste ületähtsustamisel, eelneb *Kiriku koguliku olemuse* mittemõistmine ja kogulikkuse kui selle omaduse, täpsemalt *omaduste* eiramine.

Miks on „omaduste“ mitmuses? Sest jutt käib kahest omavahel küll seotud, kuid mõnikord ekslikult samastatavast mõistest, mida vene keeles nimetatakse ühe ja sama sõnaga *kogulikkus* (соборность), mis esiteks tähendab „katoosust“ (kr *καθολική* <*katholiki*>³) ehk Kiriku omadust, mida kuulutatakse Usutunnistuses, ja teiseks tähistab *kogulikkus* tinglikult öeldes „sinodaalsust“⁴ (kr *συνοδική* <*synodiki*>) ehk Kiriku omadust, mis loomulikult tuleneb katoosusest ning mille all tuleb mõista kogulikku alget kui kirikuelu korralduse aluspõhimõtet kõigil selle tasemetel, alates kogudusest, aga ka selles, mis vastaval moel väljendub koguduse euharistilise kogukonna liikmete vastastikusel toimimisel Koguduse koosoleku juhtimisel eesotsas eesesisjaga, täpsemini eesotsas valitseva ülemhinge karjasega eesesisja kaudu. Edasi, aga Kohaliku Kiriku esmasse vormi ehk piiskopkonna tasemel, mida juhib Piiskopkonna nõukogu, eesotsas valitseva piiskopiga, ning edasi ülespoole kõikide kogulike or-

ganite poolt juhitud Autokefaalse Kiriku kanooniliste alamstruktuuride tasemel (eksarhaadid ja metropooliad, Omavalitsuslikud ja Autonoomsed Kirikud) Kohaliku Kirikukogu (kr *Τοπική Σύνοδος* <*Topiki Synodos*>) juhtimisel kuni Kogumaapealse Kirikuni⁵, mille kõrgeimaks seadusandlikuks ja kohtuorganiks on Kogumaapealne Kirikukogu (kr *Σύνοδος Οικουμενική* <*Synodos Oikoumeniki*>).

Lähtudes veendumusest, et segadus mõistetes on üks olulisi kirikuhäirete põhjuseid, püüame antud ettekande raames sellesse selgust tuua, tsiteerides ulatuslikult selliste eelmise sajandi autoriteetsete teoloogide töid, nagu isa Georgi Florovski, V. Losski ja ülempreester Liveri Voronovi.

Avades oma dogmaatilise teoloogia loengutes kogulikkuse mõiste tähendust, rääkis Peterburi Vaimuliku Akadeemia professor ülempreester Liveri Voronov: „Nii Vene Õigeusu Kiriku tuntutes ja autoriteetsetes sümbolsetes tekstides kui ka selle vaimulikele koolidele mõeldud dogmaatilise teoloogia kursustes on väga sageli mõiste „Kogulik“ ehk „Katooline“ Kirik võrdsustatud mõistega „Kogumaapealne“ Kirik.“⁶ Järgnevalt tsiteerib autor katkendeid metropoliit Petr Mogila „Õigeusu Usutunnistusest“, „Ida Patriarhide Kirjast“, püha Moskva Filareti „Suurest Kristlikust Katekismusest“, aga ka metropoliit Makariuse „Õigeusu dogmaatilise usuõpetusest“ ning teistest teostest. Pärast nende tsitaatide esitamist ütleb ülempreester Liveri: „On küll tõsi, et tõene, Kristuse Õigeusu Kirik on nii *Katoolne* (Usutunnistuse kirikuslaavi tõlkes *Соборная* ehk Kogulik) kui ka *kogumaapealne* (vn *вселенская*). Kuid see ei tähenda, et just mõisted „Katoolne“ ja „kogumaapealne“ omavad identset sisu“⁷.

V. Losski kirjutab oma artiklis „Kiriku kolmandast omadusest“: „... Mõnikord üritatakse samastada katoosust Kiriku levikuga üle kogu maailma, kõigi maakera rahvaste seas. Seda mõistet tähtsaheliselt võttes peaksime tunnustama, et Nelipühapäeval Siioni mäel ülemisse tupa

5 Mõistete segaduse vältimiseks märgime, et siin ja edaspidi on Kogumaapealse Kiriku all mõistetud kogu maailmas olev Ühtne, Püha, Kogulik ja Apostlik Kirik, mitte aga Konstantinoopoli Patriarhaat, kes ajaloolistel põhjustel ja ka teatud kiriklik-õigusliku teadvuse inertsit tõttu tänaseni nimetab ennast „Kogumaapealseks“ või „Oikumeeniliseks“.

6 *Воронов Л., прот. Догматическое богословие. М., 1994, lk 91.*

7 *Ibid., lk 92.*

kogunenud jüngrite Kirik polnud sugugi kogulik ning et kogulikuks sai see alles uuemal ajal ja ka siis mitte täies ulatuses. Kuid me teame kindlalt, et Kirik on alati olnud kogulik. <...> ... Tuleb kindlalt loobuda mõistete „kogulik“ (vn соборный) ja „üleüldine“ (vn всеобщий) lihtsustatud võrdsustamisest. „Kristlikku üleüldisust“ ehk tegelikku üleüldisust või potentsiaalset universaalsust tuleb eristada kogulikkusest. Need tulenevad Kiriku kogulikkusest ja on sellest lahutamatud, kuna see pole midagi muud kui selle väline, materiaalne väljendus. Kiriku algussajanditest alates on seda omadust hakatud nimetama „kogumaapealseks“ (vn вселенская), kusjuures „kogumaapealsus“ (vn вселенная) on kreeka keelne *οικουμενική* <*oikoumeni*>.

Vana-Kreeka mõistes tähendas „oikumeen“ inimeste asustatud ala, maailma, mida nad tundsid erinevalt uurimata kõrbetest ja ookeanist, mis ümbritseb inimeste asustatud „orbis terrarumi“, ja võib-olla ka erinevalt tundmatutest barbarite asustatud maadest.

Kristluse algussajandite „oikumeen“ oli peamiselt kreeka-ladina kultuuriga seotud maade, Vahemere-maade kogum ehk Rooma keisririigi territoorium. Just seetõttu muutus omadussõna *οικουμενικός* <*oikoumenikos*> („oikumeeniline“) Bütsantsi kui „üleilmse keisririigi“ tunnussõnaks. Kuna impeeriumi piirid langesid Constantinus Suure ajastu alguses Kiriku leviku piiridega, hakkas Kirik sageli kasutama mõistet *οικουμενικός*. Seda kasutati kahe peallinna ehk Rooma ja hiljem ka „Uue Rooma“ ehk Konstantinoopoli piiskopi autiitlina. Peamiselt aga tähistati selle mõistega Bütsantsi maailmariigi piiskoppide üldkirikukogusid. Sõnaga „kogumaapealne“ tähistati ka seda, mis puudutas kogu kiriku territooriumi tervikuna erinevalt sellest, mis omas vaid kohalikku, lokaalset tähendust (näiteks kohalik kirikukogu või kohalike pühakute austamine).

Siinkohal tuleb selgelt mõista erinevust „kogumaapealsuse“ (vn вселенскость) ja „kogulikkuse“ (vn соборность) vahel. Kirikut tervikuna nimetatakse „kogumaapealseks“ ning seda mõistet ei saa kasutada selle osade puhul; kuid iga Kiriku osa võib nimetada „kogulikuks“, isegi selle kõige väiksemat osa, isegi ühte usklikku.

Püha Maximus, keda kirikutraditsioon Usutunnistajaks nimetab, vastates neile, kes tahtsid sundida teda

koos monoteletistidega armulauast osa võtma, et „isegi kui kogu oikumeen võtaks koos teiega armulauast osa, mina ka üksi jäädes ei teeks seda“, vastandas oma kogulikkuse „oikumeenile“ ehk kogu maailmale.“⁸

Ülempreester Georgi Florovski kirjutab: „Kiriku Katoolsus ei ole kvantitatiivne ega ka geograafiline mõiste. See ei sõltu üldsegi sellest, et selle ustavad on mööda maailma laiali. Kiriku Kogumaapealsus on katoosuse tulemus või väljendus, mitte aga selle põhjus ega alus. Kiriku leviku ülemaailmsus või kogumaapealsus on vaid välistunnus, kusjuures tunnus, mis on absoluutselt mittekohustuslik. Kirik oli katoolne ka siis, kui kristlikud kogukonnad kujutasid endast vaid üksikuid ja harva esinevaid saarekesi uskmatuse ja paganluse meres. Ning Kirik saab olema katoolne kuni aegade lõpuni, mil avaneb „äralangemise“ saladus, mil Kirik veel kord väheneb „väikese karjani“⁹.

Mõiste *καθολική* <*katholiki*>, mis on slaavi keelde tõlgitud sõnaga „Соборная“ ehk „Kogulik“, tuleb sõnast *καθ' ὄλον* <*kath olon*>, mis omakorda tuleneb kahest sõnast: *κατά* <*kata*> ja *ὄλον* <*olon*>.

Eesliide *κατά* omab erinevaid tähendusi, sealhulgas *suhtes, vastavalt, kohaselt, sarnaselt, järgi*.

ὄλος <*olos*> ehk terve, kogu, *το ὄλον* <*to olon*> ehk terve, üld-, pea. Siit ka *καθ' ὄλον* <*kath olon*>, *καθ' ὄλου* <*kath olou*> – üldiselt, tervikuna, üldse.

„*Καθολική*, mis tuleneb sõnast *καθ' ὄλου*, tähistab eelkõige kirikuelu sisemist terviklikkust ja lõimutust,“ kirjutab ülempreester G. Florovski, „Me räägime terviklikkusest, mitte aga ainult *kirikuosadusest* (communion, церковное общение) ning igal juhul mitte lihtsast empiirilise osadusest. Väljend *καθ' ὄλου* <*kath olou*> ei ole sama, mis *κατά παντός* <*kata pantos*>, see ei suhetu mitte fenomenaaalse ega empiirilise, mitte noumenaalse ega ontoloogilisega, see osutab olemusele endale, mitte välistele avaldumistele.“¹⁰

See termin ilmus kiriklikku sõnakasutusse varajaste apostlike isade kirjatöodes ning seda mainitakse juba piiskopmärter Ignatius

8 *Лосский В.Н. О третьем свойстве Церкви // В.Н. Лосский. Богословие и боговидение. М.: Изд. Свято-Владимирского Братства, 2000, lk 550–552.*

9 *Флоровский Г., прот. Кафоличность Церкви // Прот. Г. Флоровский. Избранные богословские статьи. М., 2000, lk 143.*

10 *Ibid., lk 143–144.*

3 Siin ja edaspidi on kreeka keelset mõistet kajastatud vanakreeka transkriptsiooni järgi, kuid märkimata rõhku. Venekeelses tekstis on need aga transkribeeritud lähtuvalt mitte vanakreeka, vaid Bütsantsi hääldusest (nn Reuchlini traditsioon, mis sai nime Johann Reuchlini järgi), samas on säilitatud ka autori transkriptsioon, kui see orienteerub nn Erasmus traditsioonile (väljapaistva teadlase ja humanisti Rotterdami Erasmus järgi), nagu allpool V. Losski tsiteerimisel.

4 Peeter I lõi 1721. aastal Valitseva Senatiga analoogse Vene Kiriku juhtimisorgani, nimetas selle „Pühimaks Valitsevaks Sinodiks“. Olles kollegiaalne nomenklatuurne struktuur, asendas Sinod Patriarhi kui kanoonilise ülimusliku ülemhinge karjase juhtimisvormi (siit tulenevalt säilis ka Sinodi puhul Patriarhi tiitel „Pühim“), millega näiliselt taastati kogulik alus kirikuelus, kus kollegiaalsus täitis kogulikkuse (sinodaalsuse) rolli, seepärast kandis ka Peeter I loodud struktuur nime, mis kreeka keelest tõlgituna tähendas „kirikukogu“.

Theophoruse läkituses smyrnalasatele: „Kus on Jeesus Kristus, seal on ka Katoolne Kirik.“¹¹

Püha Jeruusalemma Kyrillos avab seda mõistet järgmiselt: „Kirikut nimetatakse Kogulikuks (καθολική <katholiki>. – M.E.), kuna see katab kogumaapealsuse (οἰκουμένη <oikoumenē>. – M.E.), laiudes maailma ühest otsast teiseni, mis kõikjal ja täielikult õpetab kõike seda, mida inimesed peaksid teadma nähtavate ja nähtamatute, taevaste ja maiste asjade kohta, mis juhib kogu inimsugu, nii juhte kui alluvaid, nii õpetatud kui tavalisi inimesi tõelise usu poole ning mis kõikjal ravib ja tervendab igasuguseid hinge ja ihu tehtud patte, on igatpidi täiuslik, mis avaldub tegudes, sõnades ja kõigis vaimsetes annetes“¹² (meie kursiiv. – M.E.).

Lähtudes sellest püha Jeruusalemma Kyrillose selgitusest, iseloomustas ülempreester Liveri Voronov Kiriku kolmandat omadust järgmiselt: „Kiriku katoolsus (ehk kogulikkus) on talle antud õnnistusrikkuse täielikkus ja tema poolt kaitstava tõe terviklikkus (mittemoonutatud) ning sellest tulenevalt saavad ka kõik Kiriku liikmed piisavalt vaimseid võimeid ja jõudu, et vabalt ja teadlikult osaleda kõigis Kiriku kui Kristuse ihu elu aspektides, kaasa arvatud kõik selle päästmismissiooni liigid maailmas.“¹³

Kogulikkuse teema lõpetuseks toome veel ühe tsitaadi: „Kirik on Isa maailmasse saadetud Poja ja Püha Vaimu töö. Kirik kui Kristuse poolt puhastatud inimloomuse uus ühtsus, kui Kristuse ühtne ihu on ka paljude Pühalt Vaimult ande saavate isikute kooslus. Poja töö on suunatud kõigi jaoks ühisele inimloomusele, mille Kristus lunastas, puhastas, lõi uuesti; Püha Vaimu töö on suunatud isiksustele; Ta annab igale inimese olekule täieliku õnnistuse, muutes Kiriku iga liikme Jumala teadlikuks kaastöötajaks (συνεργός <synergos>), Tõe isiklikuks tunnistajaks. <...> Looduse ühtsust pole ilma isikute lahuseseta, isiksuse täielikku õitsengut pole väljaspool looduse ühtsust. Kogulikkus seisneb nende kahe alge ehk ühtsuse ja mitmekesisuse, looduse ja ük-

sikisikute täiuslikkus harmoonias.“¹⁴

Katoolsuse ja õigeusu mõistete vahel ei saa olla mingit vastasseisu. Veelgi enam: iidsetel aegadel mõisteti katoolsuse all õigeusku ja õigeusk eeldas katoolsust. „See sõna rõhutas pigem õigeusku, kiriku ortodoksaalsust, „Suure Kiriku“ tõe, vastandina sektantliku partikulaarsuse vaimule; see väljendas terviklikkust ja puhtust.“¹⁵

Hiljem põhjustas katoolsuse, kui teatud ülemaailmse Rooma Esi-preestri juhitud jurisdiktsioonilise ühtsuse idee moonutatud arusaam, Rooma Kirikus kristliku maailma lõhenemise, tekitades katoliikluse ehk jurisdiktsiooni, mis käsitleb õigeusu maailma kui „skismaatikuid“, kes eraldusid Kiriku tervikust, mis olivat võimalik ainult kanoonilises alluvuses Paavstile.

Ülempreester G. Florovski juhib meie tähelepanu asjaolule, et algselt mõisteti kristlikus maailmas „katoolsust“ kui sisemist kvaliteeti ja „vaid Läänes võitluses donatistide“¹⁶ vastu hakati sõna „catholika“ kasutama „üleilmsuse“ tähenduses, vastandudes donatistide geograafilisele provintslusele. Aja jooksul hakati Idas sõna „katoolne“ mõistma „oikumeenilise“ sünonüümina, mis vaid piiras selle tähendust, muutis mõiste vähem elavaks, sest tähelepanu keskendus välisele vormile, mitte sisule.“¹⁷

Samas on just seda „sisu“ oluline mõista, arutades küsimusi, mis on seotud VÕK-i reaktsiooniga kirikulõhelisele tegevusele õigeusu maailmas, olgu see üksikisikute või rühmade tegevus mis tahes Kohalikus Kirikus, või siis ühe või teise Kohaliku Kiriku juhtide tegevus, mis kisub kogu kanoonilise struktuuri kirikulõhesse. Õigeusu arusaamas, mis puudutab kogulikkust kui „katoolsust“ ja sellele tuginevat kogulikkust („sinodaalset“) teadvust, peitub kanooniliste karistuste kiriklik käsitlus, s.t need pole lihtsalt distsiplinaarmed sarnaselt ilmalikele karistustele. Ei ar-

14 Лосский В.Н. О третьем свойстве Церкви, lk 554 – 555.

15 Флоровский Г., прот. Кафолличность Церкви, lk 144.

16 Donatism oli 4.–5. sajandi esimese poole lahusuline liikumine, millele olid omased ka ühiskondlik-poliitilise protesti elemendid ja ketserluse tunnused (püha Hieronymose arvates) ning mis sai oma nime liikumise juhi Donatuse järgi. Vt üksikasjalikumalt: Ткаченко А.А. Донатизм [Elektroniline ressurs] // Православная энциклопедия. URL: <https://www.pravenc.ru/text/178932.html> (vaadatud 09.07.2020).

17 Флоровский Г., прот. Кафолличность Церкви, lk 144.

mulauaosadusest väljaarvamine või teenistuskeelu alla panemine ega ka kirikuvande alla panemine ole sama, mis töölepingu lõpetamine ilmalikus maailmas, kui ühest asutusest lahkunud töötaja saab samal erialal tööd teises asutuses, olgu see liitlas- või konkureeriv firma; või kui ühest kontorist lahkunud pangaametnik saab samasuguse ametikoha näiteks sama panga teises kontoris. Kanoonilistel karistustel on üldkiriklik jõud, need ei piirdu ainult distsiplinaar-funktsionaalse poolega. Kõige tähtsam on see, mis toimub sealjuures nähtamatul vaimsel tasandil, sest Kirik on jumalik-inimlik organism.

Kiriku ühtsuse kujundiks on Pühas Pärimuses „üks hing“ ja „üks hingamine“¹⁸. Sellest arusaamast lähtuvalt ei kasutata „kinni sidumise ja lahti päästmise“ võimu mitte ühe eraldi koguduse, piiskopkonna või isegi Kohaliku Kiriku tasandil, vaid Kogumaapealse Kiriku tasandil. See, kes on kirikuvande alla tõeselt pandud ega pole pattu kahetsenud, keda pole piiskop või tema määratud preester patust vabastanud ning kes pole seega Ühtse, Püha, Koguliku ja Apostliku Kirikuga taasühinenud, jääb Kirikust välja, kes iganes ja milliste iganes omfooride alla teda ka ei võtaks. Vastupidi, see, kes võtab vastu lahkulööja, muutub ise vastavalt õigeusu eklesioloogiast tulenevatele kanoonilistele reeglitele lahkulööjaks, sest õigustades skismaatikut ja temaga ühinedes, lööb ta ka ise lahku¹⁹. Seda peavad kindlasti mõistma kõik õigeusklikud, eriti aga hingekarjased ning seda enam ülemhingekarjased.

Arendades ülalmainitud autorite ideed kogulikkusest kui „katoolsusest“ ja „sinodaalsusest“, on meie konverentsi raames esitatud kahe teoloogi mõtisklused, s.o Konstantinoopoli Patriarhaadi hierarhi, Diokleia metropoliidi Kallistose (Ware) artikkel „Kogulikkus ja primaat Õigeusu Kirikus“ ning Moskva Patriarhaadi Berliini ja Saksamaa piiskopkonna esindaja hüpodiaconi Nikolai Thoni artikkel „Kogulikkus või primaat? Õigeusu elu põhiküsimus diasporaas“. Mõlemas artiklis on juttu kogulikkusest kui „sinodaalsusest“, kogulikkust algest kui kirikuelu kor-

18 Nagu märgib oma ettekandes iguumen Dionisios Shlenov, väljendati Suurel Sofia Kirikukogul (879–880) nende kujunditega Kiriku ühtsuse ideid.

19 Vt II Kogumaapealse Kirikukogu 2. kaanonit, Apostlite 10., 11., 12., 16. (ning laiendatud tõlgenduses ka 30. ja 35.) kaanonit, aga ka Antiookia Kirikukogu 2., 13., 15. ja 22. kaanonit.

raldamise aluspõhimõttest kõigil selle tasanditel ja õigeusu maailmas tekkitavatest kanoonilistest kollisioonidest, mis on tingitud vastuolust väärtalt tõlgendatud Konstantinoopoli Patriarhi trooni üliluslikkuse idee ja õigeusu eklesioloogilise teadvuse põhialuseks oleva kogulikkuse idee vahel.

Tulles eeltoodu valguses tagasi ukraina õigeusu tragöödia juurde, tuleb tunnustada, et Patriarh Bartolomeos, olles ühendanud need kaks kirikulõhet ja andnud neile näilise kanoonilisuse, kuid mitte muutnud olematuks nende Kogumaapealsest Kirikust lahku löömist, viis seeläbi ka mõned kanoonilise UÕK-i liikmed kiusatusse, kutsudes esile nende vaimulike ja ilmikute skismasse lange-mise, kes lasknud ennast ahvatleda vastloodud struktuuri näilisest „legitiimsusest“, mis, kordan, on mitme skisma ühendamise Konstantinoopoli Patriarhi omfoori all.

Kuid nagu juba eespool märgitud, ükskõik kui mitu usulahku ei ühineks, nende skismaatiline olemus ikka säilib. Konstantinoopoli heakskiit sellisele ühinemisele mitte ainult ei muuda uusloodud liitu kanooniliseks, vaid kisub ka Konstantinoopoli Patriarhaadi kirikulõhesse, sest lahkulööja toetaja vastandub mitte lihtsalt ühele või teisele jurisdiktsioonile, vaid tervele Kogumaapealsele Kirikule. Lahkulöömine pole lihtsalt distsipliini rikkumine, mitte ainult patt ühe või teise Kohaliku Kiriku vastu, vaid see on ka patt Kiriku kui sellise vastu, Kristuse Ihu vastu. Teeselda, et midagi ei toimu, tähendab selle patuga leppimist ja selles osalemist. Just seetõttu lõpetas Moskva Patriarhaat euharistilise suhtluse Konstantinoopoli Patriarhaadiga ja seejärel ka teiste Kohalike Kirikute hierarhidega, kes võtsid kanoonilisse osadusse nn „Ukraina Õigeusu Kiriku“. See oli kirikuühtsuse kaitsmiseks vajalik äärmuslik meede, mille ei määra mitte niivõrd kirikustruktuuride välissuhtlemine, kuivõrd nende tegevuse vastavus Kiriku kogulikule iseloomule, just sellele katoolsusele, mida me Usutunnistuses kuulutame, kuid mille salgame, kui loobume sellest näilise ühtsuse nimel.

Seetõttu on need hierarhid, kes ei soovinud näha seadusetust Konstantinoopoli Patriarhi tegevuses UÕK kanoonilisel territooriumil teostatud kirikulõhe (sealhulgas kirikuvande alla pandud Mihhail Denissenko osadusse võtmise) legitimeerimisel, patustasid mitte ainult Moskva Patriarhaadi vastu, vaid Kogumaapealse Kiriku enda vastu,

11 Tsitaat võetud: Воронов Л., прот. Догматическое богословие. М., 1994, lk 94.

12 Свт. Кирилл Иерусалимский. Поучение 18-е // Свт. Кирилл, архиепископ Иерусалимский. Поучения огласительные и тайноводственные. М.: Синодальная библиотека Московского Патриархата, 1991, lk 307.

13 Воронов Л., прот. Догматическое богословие. М., 1994, lk 94.

rikkudes selle ühtsust. See on ka-nooniline tõsiasi, mille mõistmine sundis VÕK-i Püha Sinodi tegema teatud kanoonilisi toiminguid²⁰.

Meie konverentsi suhteliselt lühike esimene osa on pühendatud Kiriku koguliku põhimõtte olemuse ja tema ühtsuse lahtimõtestamisele.

Konverentsi teine ja mahukam osa on pühendatud eesti õigeusu ajaloolle ja on üles ehitatud nii, et poleks esitatud vaid sündmuste kronoloogia ega mõtestatud lahti kohalike kiriklik-õigusliku temaatika eripära, vaid et oleks võimalusel tuvastatud ülemaailmse õigeusu vastuolude valusad punktid, mis ilmnisid siin, ühes eraldi võetud riigis, mille territooriumit kasutas Phanar, nagu selgus, katsealana, et valmistada ette ekspansioon Ukrainasse.

Mida on oluline mõista eesti õigeusu ajaloo üksikute episoodide uurimisel?

Esiteks seda, et õigeusk ei ole Eestis diasporaa²¹. See on juurdunud siin mitte ainult ajalooliselt, vaid juba sada aastat kujutab endast Autokefaalse Kiriku autonoomset kanoonilist alamstruktuuri.

Teiseks seda, et Kohalikuks Emakerikuks, kes pani eesti õigeusu kasvatama ja kasvas selle üles Autonoomse Kiriku kanoonilise staatuseeni, on Vene Õigeusu Kirik. See on ajalooline fakt, hoolimata kellegi huvidest ja taotlustest.

Ning kolmandaks seda, et kõikide aegade jooksul on õigeusu tunnistamine Eestis olnud seotud vajadusega põhjendada oma õigust eksisteerimisele, olla võrdne teiste, sotsiaalpoliitilises teadvuses Venemaaga mitte-seostatavate kristlike uskkondadega, seista vastu valedele stereotüüpidele, mis ringlevad mitte ainult kirikuvälises, vaid ka -siseses keskkonnas, ning säilitada samas oma identiteet

20 Vene Õigeusu Kiriku Püha Sinod tunnistas võimatuks edasine euharistiline suhtlus Konstantinoopoli Patriarhaadiga [Elektrooniline ressurs] // Русская Православная Церковь: Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5283737.html> (vaadatud 11.10.2020).

21 Diasporaa (kr *διασπορά*) – hajala. Vana-Kreekas nimetati nõnda samausulisi, kes elasid väljaspool kirikukogukondi. „20. sajandi õigeusu kanoonilises kirjanduses hakati sõna „diasporaa“ kasutama spetsiifilisema mõistena, kui tavakasutuses ning sellega tähistatakse õigeusu kogukondade kooslust maades, mis asuvad väljaspool ajalooliste Kohalike Kirikute kanoonilisi piire.“ (Цытин В., *прот.* Диаспора [Elektrooniline ressurs] // Православная энциклопедия. URL: <http://www.pravenc.ru/text/171939.html> (vaadatud 09.07.2020)).

ja vältida samaaegselt hüpodiakoni Nikolaj Thoni sõnastuses kirikuteadvuse „getostumist“.

Paraku on Moskva Patriarhaadi Eesti Õigeusu Kirik olnud viimastel aastakümnetel ehk alates 1990. aastatest sunnitud ka ümber lükama alusetuid süüdistusi, nagu oleks tegemist „okupatsioonistruktuuriga, mis moodustati Eestis, surudes välja seadusliku Eesti Apostlik-Õigeusu Kiriku, mis nagu oleks hiljem pagendusest tagasi tulnud ja mille õigused olid 1993. aastal taastatud. Selle propagandakliše kohaselt on meie kirik „Kremlis poliitilise mõjutamise tööriist“, mille arvukus on tänasel päeval ülekaalus ainult sellepärast, et 1940. aastatel toimus Eesti põliselanike pealesunnitud massiline väljaränne, aga ka sellepärast, et Nõukogude Liidu migratsioonipoliitika tulemusena on kogu Eesti elanikkond suurenenud NSV Liidust saabujate arvelt.

Laskumata nõukogude aja kahetsusväärsete konkreetsete nähtuste üksikasjadesse (see on teiste esinejate ülesanne), pean vajalikuks märkida järgmist: jah, kahjuks on eesti soost õigeusu preestrite ja ilmikute arv oluliselt vähenenud nii pealesunnitud väljarände tõttu 1940. aastate esimesel poolel kui ka nõukogude repressiivipoliitika tõttu, mis nõudis palju inimohvreid ja rikkus paljude inimeste saatuse üle kogu NSV Liidu, sealhulgas ka Eestis. Kuid veeretada selle kõige eest süü Vene Õigeusu Kirikule ja vaadelda üldisemalt kirikulugu poliitiliste stereotüüpide vaatevinklist, on äärmiselt väär meetod, mis toob kasu ainult usu hävitajatele.

Sõja ajal Eestist emigreerunud õigeusklikud ei põgenenud Vene Õigeusu Kiriku eest, vaid tagakiusamise eest, mille all nad kannatasid nõukogude totalitaarses süsteemis, nagu teada, kannatsid mitte ainult poliitilised vastased, vaid ka võimule lojaalsed kodanikud. Mõned aga emigreerusid lihtsalt seetõttu, et ei tahtnud elada kommunistliku ideoloogia diktaadi all. Et need ohud elule ja vabadusele olid reaalsed, veendusid kohalikud elanikud pärast esimest, sõjajärgset repressioonilainet ning 1949. aastal küüditatud kahetsesid ilmselt, et ei põgenenud õigel ajal. Kuid kõige selle juures ei olnud arvukate venekeelsete õigeusklike saabumine Eestisse osa nõukogude migratsioonipoliitikast, erinevalt üleliidulise alluvusega ettevõtete rajamisest siin jne. Nagu selgub järgnevatest ettekannetest, Moskva Patriarhaadi juhtkond mitte ainult ei tegelenud

põliselanikest vendade ja õdede rõhumisega ega nende kirikuelust kõrvale tõrjumisega, vaid vastupidi, et mitte tekitada usus ebakindlatele meeledust, tehti selliseid järeleandmisi, millest hiljem loobuti isegi 1993. aasta augustis uusasutatud Konstantinoopoli Patriarhaadi kiriklikus struktuuris (lääne-kiriku paasa jms)²².

Kuna Konstantinoopoli neopapismi kaitsjad, otsides ettekäänat oma seadusetuse õigustamiseks ja kuritarvitades õigeusklike kirikulooliste teadmiste puudulikkust, mõnikord isegi kasutades kõige banaalsemaid valesid, tõlgendavad ajaloo sündmusi moonutatult, oleme sunnitud sellele vastama, et kaitsta nõrku kiusatuse eest.

Üks paljudest ajaloo võltsingutest seisneb meie vastaste väites, et Vene Kiriku antud autokefaalia piirdub läänes Pihkva oblastiga, mis tähendavat seda, et tänapäeva Eesti territoorium on omamoodi Konstantinoopoli Patriarhi trooni ajalooline ala, mis võeti temalt Põhjasõja tulemusena ebaseaduslikult ära. Seega, kui Konstantinoopoli Patriarh Meletios IV (Metaxakis) võttis 1923. aastal Eesti Õigeusu Kiriku oma omofoori alla, täpselt nii, nagu 1996. aastal, kui Patriarh Bartolomeos „taaskehtestas“ 1923. aasta Tomose Eestis, oli see ainult ajaloolise õigluse taastamine. Sama skeemi järgi taastas Konstantinoopol kaks aastat tagasi „ajaloolisele õiglusele“ ka Ukrainas. Samad ajaloolised moonutused, samasugune poliitiliste kirgede ärakasutamine, samasugune pseudoajalooliste müütide loomine.

Seepärast sõandan juhtida tähelepanu mõnele olulisele detailile, mis puudutab Vene Kiriku autokefaalia tunnustamist ja selle Eestisja Patriarhiks ülendamist 1589. aastal, mis sai kinnituse Suurel Konstantinoopoli Kirikukogul 1593. aastal. Meie konverentsi kontekstis on see oluline, sest Konstantinoopoli Patriarhaadi ekspansiooni pooldajad esitavad neid sündmusi, nagu poleks praegused Eesti alad algselt kuulunud Moskva Patriarhaadi piiridesse, mis väidetavalt määratleti selle loomise ajal.

„Eesti pole kunagi kuulunud Venemaa kiriku autokefaalia toomose

22 17.05.2012 toimunud EAÕK Täiskogul otsustati minna üle enamikes õigeusu kirikutes kasutusel olevale nn segakalendrile ehk reformitud Juliuse kalendrile – liikumatud pühad uue, liikuvad vana kalendri järgi (vt Eesti Apostlik-Õigeusu Kirik [Elektrooniline ressurs]. URL: https://www.eoc.ee/ajalugu/17_05_2012/?v=a57b8491d1d8 (vaadatud 29.10.2020)).

(1589) piiridesse²³, kirjutab arhimandriit Grigorios (Papathomas) oma intrigeeriva ja sümpaatse pealkirjaga raamatus „*Õnnetus olla väike kirik väikesel maal*“. Võib-olla kõlab see mõnelele uudisena, kuid 1589. aastal ei antud Vene Kirikule „Autokefaalia Tomost“. Polnud mingit tomost. Asutavat dokumenti ei peattingimata nimetama tomoseks²⁴, seda enam, kui see pole kreeka keeles koostatud. Dokumenti, mille Pühim Oikumeeniline Patriarh Jeremias allkirjastas, nimetati mitte Tomoseks, vaid Korralduskirjaks (Уложенная грамота)²⁵. Tomoseks ei nimetatud ka eespool mainitud 1593. aasta Suure Konstantinoopoli Kirikukogul vastu võetud akti. Seda nimetati Püha Suure Kirikukogu otsuseks. Ning pole kunagi olnud ka mingit Moskva Patriarhaadi kanoonilise territooriumi kaarti, millel läänepiir oleks langed kokku Pihkva vürstiriigi piiriga. Vastupidi, arhimandriit Grigorios, ehitades oma sõjaka retoorika üles väitele, et „hüpeborea“ ehk „põhja-maad“ pole kunagi kuulunud Moskva Patriarhaadi jurisdiktsiooni alla, näitab mitte ainult mõningate oluliste lünkade olemasolu kirikuloo tundmises, vaid kinnitab tahtmatult ka Eesti ala Moskva Patriarhaadi kuuluvuse ajaloolist kanoonilisust.

Tõenäoliselt ei olnud autor ülalnimetatud raamatu kirjutamise ajal teadlik kuidas kõlab „täielik ja esialgne, mitte omavõliliselt endale võetud tiitel, vaid mis on omandatud Vene Kiriku Eestseisjale Suurel Konstantinoopoli Kirikukogul 12. veebruaril 1593. aastal²⁶. Selle Kirikukogu osalejad, sealhulgas „Patriarhid Konstantinoopoli Ieremias, Aleksandria püha Meletios Pigas (kellele andis volitused ka Antiookia Ioakei-

23 Grigorios D. Papathomas, *arhim.* *Õnnetus olla väike kirik väikesel maal*. Teoloogiline tõde Eesti Õigeusu Kiriku kohta. Несчастье быть маленькою церковью в маленькой стране. Богословская правда о Православной Церкви Эстонии. Tallinna Püha Platoni Õigeusu Teoloogia Seminar. 2007, lk 18.

24 *Τόμος* <tomos>, kreeka keelsest *τομή* <tomí> – lõikamine, jagamine. Siinkohal kanooniline asutav dokument, millega tervikust eraldatakse mingi territoriaal-kanooniline osa, olgu see Kohaliku Kiriku kanoonilisele alamstruktuurile autonoomia (piiratud iseseisvuse) või autokefaalia ehk täieliku kanoonilise iseseisvuse andmine.

25 Vt Богданов А.П. Русские патриархи (1589–1700): В 2 т. М., 1999. Т. 1, lk 88–97.

26 Balašov N., *ülempr.*, *Prekup I., ülempr.* Õigeusu probleemid Eestis: Arhimandriit Grigorios Papathomase raamatust „*Õnnetus olla väike kirik väikesel maal*“. Tallinn, 2013, lk 88.

mos) ja Jeruusalemma Sofronios, määrasid kindlaks oma ametivennale edaspidi kandmiseks sellise nimetuse: „Pealdistele kirjutada ja alla kirjutada õigeusklike Patriarhide kombe kohaselt: „Moskva ja kogu Venemaa ja Põhjamaade Patriarh““ (Πατριάρχης Μοσχόβου καὶ πάσης Ῥωσίας καὶ τῶν ὑπερβορείων μερῶν)²⁷.

Me ei hakka peatuma sellel, kuidas see tiitel figureerib erinevates ajaloodokumentides, sealhulgas Kohalike Kirikute Eestseisjate vahelises kirjavahetuses, samuti nagu me ei peatu üksikasjalikult bütsantslaste geograafilistel ettekujutustel²⁸, mille kohaselt pidasid idapatriarhid mõiste „hüperborea“ ehk „põhjamaade“ all silmas kõike, mis asub Dnepri suudmest põhja pool. Kuid kindlasti „pole kahtlust, et Baltimaad, mille kohta olid Bütsantsi teadlased Palaiologuste ajastuks juba saanud täielikuma ettekujutuse ja teadsid isegi Tallinna ehk Revali (Ῥήβουλε)²⁹ olemasolust, kuulusid kindla peale „hüperborea“ ehk „põhjamaade“ hulka“³⁰. Sedasama kinnitab ka ülalmainitud raamatus arhimandriit Grigorios (Papathomas): „Muide, ammusel ajal Põhja-Euroopa alasid geograafi pilguga uurides nimetasid bütsantslased Baltimaid „Põhjamaaks, mis asub „väljaspool Venemaad““³¹. Jah, just nimelt nii: algselt *väljaspool Venemaad, kuid mitte väljaspool Vene Kirikut*. Seetõttu kasutasid idapoolsed ametivennad Moskva Patriarhi tiitlis „ja hüperborea“ sidesõna „ja“, mis annab tunnistust Moskva Patriarhaadi kanooniliste piiride laienemisest **väljapoole** Vene riigi piire.

27 Ibid., lk 89. Paraku ei olnud Patriarhaadi taastamisel 1917. aastal meie Kohaliku Kiriku Eestseisja tiitel viidud täielikku vastavusse 1593. aasta Idapatriarhide Konstantinoopoli Kirikukogu otsusega, kuid see ei tühista selle ajaloolis-kanoonilise tähendust. Kanoonilise õiguse professor peaks teadma, et Moskva Patriarhi täielikku tiitlit kasutasid palju kordi tema idapoolsed ametivennad (näiteks Jeruusalemma ja Aleksandria Patriarh) ametlikus kirjavahetuses ka uusimal ajal, rääkimata 16.–17. sajandist.

28 Soovi korral saab selle teemaga tutvuda üksikasjalikumalt: Ibid., lk 88–97.

29 Vt *Bibikov M.* Byzantine Sources for the History of the Balticum and Scandinavia // Byzantino-Nordica 2004: Papers Presented at the International Symposium of Byzantine Studies, 7–11 May 2004 in Tartu, Estonia / Morgens-terni Seltsi toimetised. II / Ed. by I. Volt, J. Päll. Tartu: Tartu Univ. Press, 2005. P. 23.

30 *Balašov N., ülempr., Prekup I., ülempr.* Õigeusu probleemid Eestis..., lk 94–95.

31 *Grigorios D. Papathomas, arhim.* Õnnetus olla väike kirik väikesel maal, lk 26.

Patriarhaadi loomise ajaks Venemaal oli Eesti muld juba kastetud Tartu märtrite ja teiste meile tundmatute, kuid Jumalale teadaolevate märtrite ja usutunnistajate verega. Õigeusk oli siit välja juuritud ja maha põletatud ning tundus, et igaveseks ning seda ei õnnestu enam taastada. Jumal aga otsustas teisiti.

Kolm sajandit pärast püha Issidori märtrisurma³², s.o pärast Põhjasõda, mis lõppes 1721. aastal Uusikaupunki rahuga, läksid Balti provintsid³³ Venemaa koosseisu. Kuid juba 1713. aastal jaotati need haldusterritoriaalselt kaheks kubermanguks, s.o Eestimaa ja Liivimaaks ning kolmanda Poola jagamise käigus 1795. aastal liideti neile Kuramaa provintsi alad. Kanoonilis-territoriaalselt aga liideti Eestimaa kubermang Peterburi piiskopkonnaga, mille koosseisus asutati 1817. aastal Tallinna vikariaat. Liivimaa ja Kuramaa kubermang aga liideti Pihkva piiskopkonnaga, mille koosseisus asutati 1836. aastal Riia vikariaat.

Järgnevalt, s.o 1850. aastal muudeti Riia vikariaat iseseisvaks piiskopkonnaks, millele 1865. aastal liideti Eestimaa kubermangu alad, misjärel 1866. aastal taastati Tallinna viakariaat juba Riia piiskopkonna koosseisus. Õigluse mõttes tuleb öelda, et reeglina oli Tallinna vikaaritoole pigem vaid titulaarne. Kaugeltki mitte kõik Tallinna vikaarid ei olnud kasvõi kordki elus Tallinnas käinud.

Tallinna vikariaadi kanooniline staatus hakkas põhimõtteliselt muutuma pärast veebruarirevolutsiooni, kui 30. märtsil 1917 liideti haldusterritoriaalsete ümberkorralduste käigus Liivimaa põhjaosa Eestimaa kubermanguga. Kiriklik-territoriaalse ümberkujundamise protsess Balti kubermangudes algas pärast haldusterritoriaalseid muutusi, kanoonilised piirid määratleti pärast poliitiliste piiride kindlaks määramist.

Just aastatel, mil eesti õigeusu kanooniline kujunemine oli kiiresti liikumas vikariaadilt Autonomse Kiriku poole, ilmes selge oht Kristuse ühtsusele fületismi³⁴ ehk eklesioloogi-

32 1472. aasta Issanda Ilmumise pühal uputasid katoliiklastest „usukaitsjad“ Tartus (Jürjevis) Emajõe õigeusule truuks jäänud koguduse vaimuliku, preester-märter Issidori ja 72 ilmikut.

33 Vene keeles Прибалтийский край või Остзейский край (Läänemere saksakeelsest nimetusest Ostsee, s.o „Idameri“).

34 Termin „fületism“ ning sama tähendusega kasutatav termin „etnofületism“ tulenevad kreeka keelsest sõnast ἔθνος <ethnos> (rahvas) ja φύλι <fyli>, mida saab tõlkida mitte ainult

gilise³⁵ ketserluse näol, mis kujutas endast kirikuteadvuse natsionalistlikku moonutust. Märkimisväärne on, et fületism mõisteti hukka just nimelt Konstantinoopoli Patriarhaadi poolt Kohalikul³⁶ Kirikukogul, mis kutsuti kokku 1872. aastal seoses Bulgaaria Kiriku kaanonivastase väljumisega Konstantinoopoli Patriarhi trooni alluvusest³⁷.

Fületism pole midagi muud kui, kasutades isa Alexander Schmemanni sõnu, üks „altpoolt ühtsuse“³⁸ liike. Kirikulõhes kehastatuna mõistetakse seda tõsisemalt hukka kui „olmelisel“ kujul olevat, kuid viimast on ka ohtlik alahinnata, sest igasugune „altpoolt ühtsusest“ tulenev ja kollektiivselt kogetav kirk on põletik kiriku kehal. Isegi kui see põletik ei ole äge ega oma tuttavuse tõttu põhjusta ehk erilisi ebamugavusi, on see olek siiski haigusnähtus. Ja kui soovime analoogiat põletikuga edasi arendada, siis tasub meeles pidada, et füüsilises kehas põhjustab see immuunsuse nõrgenemise koos kõigi järgnevate, mõ-

kui „sugu, põlv, hõim“, vaid ka kui *füülid* ehk iidne kreeka rahva allüksus, haldusterritoriaalne ühendus, mis moodustus eri sugu- ja põlvkondadest (analoogselt ladinna tribusega).

35 Eklesioloogia on dogmaatilise teoloogia valdkond, õpetus Kirikust.

36 Õigluse mõttes peab märkima, et Kogumaapealsena kavandatud Kirikukogu töös osalesid lisaks Konstantinoopoli Patriarhaadi esindajatele ka Aleksandria, Antiookia, Jeruusalemma Patriarh, Küprose Peapiiskop ning Kreeka Kiriku esindajad.

37 Kirikukogu otsuses oli öeldud: „Me lükkame tagasi ja mõistame hukka hõimudeks jagunemise, s.o hõimudevahelised erinevused, tülid rahva sees ning lahkarvamused Kristuse Kirikus, mis on vastuolus meie õnnistatud isade evangeliumiõpetuse ja pühade seadustega, millele rajaneb Püha Kirik ja mis inimühiskonda kroonides viivad Jumaliku vagaduseni. Neid, kes pooldavad sellist hõimudeks jaotumist ja julgevad selle alusel kutsuda kokku seninägematud hõimude jõugud, kuulutame pühade kaanonite kohaselt Ühtsele Kogulikule ja Apostlikule Kirikule võõraiks ning tõelisteks skismaatikuteks.“ (Этнофилетизм [Elektroniline ressurss] // Древо. Открытая православная энциклопедия. URL: <http://drevo-info.ru/articles/11313.html> (vaadatud 12.10.2020)). Bulgaaria skisma lugu on iseenesest väga keeruline ja vastuoluline ning Kirikukogu repressiivsed otsused Bulgaaria Kiriku suhtes ei saanud üldkiriklikku retseptiooni (Jeruusalemma Patriarh Kyrillos ei pannud otsusele oma allkirja ning lahkus, ootamata ära Kirikukogu lõppu, Antiookia Patriarh Hierotheos kirjutas küll alla, kuid kodumaal ei leidnud ta oma Sinodilt toetust), kuid iseenesest on *fületismi tuvastamine ja hukkamõistmine, mida pole üheski Kohalikus Kirikus vaidlustatud, kahtlemata vältimatu sündmus kirikuelus*.

38 Vt Шмеман А., прот. Евхаристия. Таинство Царства. М.: Паломник, 1992, lk 180–183.

nikord katastroofiliste tagajärgedega.

Paradoksaasel kombel ulatuvad eesti fületismi juured just sellesse ajastusse, kui Vene riik hakkas esimest korda järjekindlalt hoolitsema Balti kubermangude rahvaste eest, s.o Aleksander III valitsemisajal, mis eesti historiograafias seostub kindlalt nn venestamisega ning mida reeglina esitatakse kui katset eestlasi vägivaldselt assimileerida seoses „vene keele õppekeelena kasutusele võtmisega, ehkki valitsuse seisukohalt oli selle meetme (nagu ka vene kolonistide ümberasustamise) eesmärk tugevdada „Vene riikluse alust“ Baltikumis, mitte aga muuta kohalikke rahvaid venelasteks“³⁹.

1880. aastal allutati Balti kubermangude koolid Venemaa kooliseadustele ning 1885. aastal andis keiser välja määruse, mille kohaselt läksid kõik koolid Rahvaharidusministeeriumi alluvusse ning õppekavasid hakati üldnõuetega vastavusse viima. Koolide õppekeeleks sai vene keel, eesti keeles õpetamine oli lubatud ainult kahel esimesel õppeaastal⁴⁰. Sealt edasi õpetati emakeeles ainult eesti keelt, usuõpetust ja kirikulaulu⁴¹.

Reformid olid suunatud selle „Balti erikorra“ vastu selles feodalismi reservesaadis, mida valitsesid baltisaksa parunid, kes nimetasid end küll Vene keisri, kuid mitte Vene riigi alamateks, tahtmata viimasega „seguneda“. Nagu kirjutab N. Andrejeva, „... kavandatud eesmärgid ei saavutatud ning valitud liini tulemused tõid oodatule vastupidise mõju: need aitasid kaasa venevastaste hoiakute kasvule nii baltisakslaste kui ka eesti ja läti elanikkonna seas“⁴².

Niinimetatud venestamise riiklikusse poliitikasse võib suhestuda erinevalt, võib vaielda selle kontseptuaalse aluse, saavutuste ja puuduste, eesmärkide ja vahendite, ideoloogide heade kavatsuste ja üksikute täideviijate juhmuse üle, kuid mis puutub

39 *Андреева Н.С.* Прибалтийские немцы и российская правительственная политика в начале 20 века [Elektroniline ressurss] // Научная библиотека диссертаций и авторефератов disserCat. URL: <http://www.dissercat.com/content/pribaltiiskie-nemtsy-i-rossiiskaya-pravitelstvennaya-politika-v-nachale-20-veka#ixzz3IiG9j3SL> (vaadatud 12.10.2020).

40 Vt Эстония: Энциклопедический справочник. – Таллинн: АО Издательство Эстонской энциклопедии, 2008, lk 447.

41 *Andersen L.* Eesti kooli ajalugu. Algusest kuni 1940. aastani. Tallinn: Avita, 1995, lk 137. Õigeuskoolides hakati ka usuõpetust õpetama vene keeles.

42 *Андреева Н.С.* Прибалтийские немцы и российская правительственная политика в начале 20 века...

kiriku poliitikasse, siis kuivõrd ka poleks see sinodiaja puhul kummaline, täheldame me *iseseisvat kurssi, mis ei sõltunud aja suundumustest.*

See pealtnäha paradoksaalne suund lätlaste ja eestlaste „rahvusliku teadvuse arendamisele“ õigeusku kaasamise (milles „ei ole kreeklastega juuti“) ja usulise valgustuse kaudu, koos *emakeelsesse* liturgilisse ellu sukeldumisega, jäi muutumatuks.

Kes iganes mida ka ei väidaks, kuid õigeusk pole kunagi olnud Baltimaades assimileerimise vahend. Nagu varemgi, ei toimunud mingisugust venestamist eestlaste õigeusuga ühinemise ja nende kirikukoguduste loomise kaudu, nagu ei olnud ka mingit kunstlikku usuvahetuse stimuleerimist läbi võimaluse saada poliitilisi või ainelisi hüvesid, selle ainsa erinevusega, et Tallinna kuberneril vürst S. Šahhovskoil oli sel ajalooajal lihtsam kaitsta õigeusklikke eestlasi tagakiusamise eest nende isandate poolt usuvahetamise eest ning saavutada maa võõrandamist kirikuhoonete ja koolide ehitamiseks.

Ning lõpetuseks. Ajalugu on ebaumugav teadus, sest selle aus uurimine ja selle üle aus arutlemine paljastab taas pealtnäha ammu paranenud haavad, mis võivad põhjustada pinnase taastamise vaenulikkusele ühtedes või teistes sündmustes osalejate järglaste suhtes. Õigeusu ajalugu 19. sajandi teise poole ja 20. sajandi alguse Eestis on seotud vastuseisuga luterlusele. Tänapäeval tajutakse teisiti nii selle poleemika tooni, mis tollal oli üsnagi vastuvõetav, kui ka suunda ja sõnakasutust. Selle kõige ülekanimine tänapäeva, arvestamata ajaloolist konteksti, põhjustab kindlasti probleemi ebaadekvaatse tajumise, millel on traagilised tagajärjed. Selle ajastu dokumente lugedes, selle kohta loenguid kuulates, on oluline mõista, et luteri usu pastorid määrati teenistuskohale mõisnike poolt, kes nägid neis lähimaid abilisi rahva kuulekuse tagamisel, ja seetõttu oli kogu õigeusu kaitsjate luterlusevastane paatos sisu poolest saksavastane ja feodalismivastane (nagu me veidi varem mainisime, olid mõisnikud tänu Balti kubermangudes kehtinud nn Balti erikorra jätkuvalt oma valdustes kõikvõimsad feodaalid).

Eelmise sajandi eesti õigeusu ajalugu, erinevalt üle-eelmisest, ei iseloomustanud enam vastasseis konfessioonide vahel. Vastupidiselt, vastastikused head suhted kristlike uskkondade vahel tipnesid Eesti Kirikute Nõukogu loomisega 16. veeb-

ruaril 1989. aastal. Pealegi toimus see Kuremäe kloostri Tallinna piiskopkonna tollase valitseva piiskopi, metropoliit Aleksiusi (Ridiger), tulevase Moskva ja kogu Venemaa Patriarhi, algatusel.

Eesti õigeusu raskused olid 20. sajandil rohkem seotud riigipoliitika-ga. Vähimal määral kehtib see väide sõdadevahelise aja puhul, suurimal aga nõukogude aja puhul, kui Eestis pidid usklikud alates 1940. aastatest kogema ideoloogilise süsteemi usuvastast survet. Muidugi oli aeg juba teine ja üldiselt olid siin piirkonnas paljud asjad teistmoodi kui mujal NSV Liidus, kuid ka siinsed vaimulikud ja ilmikud langesid küüditamiste, arreteerimiste, vangilaagrite, mahalaskmiste ohvriks... Oli nii kirikute sulgemist ja hävitamist kui ka takistus kristliku valgustuse ja heategevusega tegelemisel – kõik see leidis tõe poolest aset. Mitte nii suurel määral kui sõjaajal perioodil ja ülejäänud Nõukogude Liidus, kuid see toimus. Paraku aga raskused suhtlusel riigiga ei kadunud pärast NSV Liidu kokkuvarisemist. 1993. aasta jääb igavesti ajaloolisse mällu kui aasta, mil algas pikaajaline konflikt Eesti Vabariigi tollase juhtkonnaga, mis lõppes alles 2002. aastal MPEÕK ja selle koguduste registreerimisega.

Ja ometi pole 20. sajandil suurimat hingevalu tekitanud mitte Kiriku ja riigi keerukad suhted, vaid meie endi häbiks konflikt eesti õigeusu sees. See konflikt hakkas küpsema kohe pärast veebruarirevolutsiooni ning 1919. aastal murdis läbi tinglikult öeldes vene ja eesti partei vastasseisuna, seejärel viis see 1923. aastal Eesti Õigeusu Kiriku kaanonivastase üleminekuni Konstantinopoli Patriarhaadi jurisdiktsiooni alla. Ajalugu osaliselt kordus 1941. aastal, mil peaaegu kohe pärast naasmist Emakiriku rüppe, täpsemini pärast natsiokupatsiooni kehtestamist, üritas EAÕK juht metropoliit Aleksander (Paulus) langetada meie Kirik taas kirikulõhesse, kuid see õnnestus tal ainult Tallinna piiskopkonna osas.

Ja siis saabus 1993. aastal uus kirikulõhe, mis toimus tollaste riigijuhtide aktiivsel osalusel ja pole ikka veel lõplikult ületatud. Kusjuures on oluline märkida, et see pole ületatud mitte riigiametnike süül, kuna riik on alates 2000. aastate algusest asunud selles küsimuses konstruktiivsele seisukohale. Veel enne Moskva ja Konstantinopoli Patriarhaadi vahel euharistilise suhtluse katkestamist 2018. aastal, takistas MPEÕK ja Konstan-

tinoopoli kirikustruktuuri euharistilise osaduse taastamist see, et viimane keeldus täitmast 1996. aastal meie Patriarhaatide vahel Zürichis sõlmitud kokkuleppeid, mis nägid ette võrdsetel alustel tsiviilõiguslikku jagunemist. Kuid selle kohta rohkem vastavas ettekandes.

Jääb vaid loota, et aja jooksul saavad kõik need probleemid Jumala abiga ületatud ja jäävad ajalukku. See lootus võib aga täituda ainult siis, kui me kõik teeme vajalikke jõupingutusi, et lükata veenvalt ümber levinud vanasõna, mis ütleb, et ajalugu õpetab, et ta midagi ei õpeta.

Allikad ja kirjandus

1. *Andersen L.* Eesti kooli ajalugu. Algusest kuni 1940. aastani. Tallinn: Avita, 1995.

2. *Arhimandriit Grigorios D. Papathomas. Õnnetus olla väike kirik väikesel maal: Teoloogiline tõde Eesti Õigeusu Kiriku kohta / Григорий Д. Папатомас, архим. Несчастье быть маленькой церковью в маленькой стране: Богословская правда о Православной Церкви Эстонии.* Tallinn: Tallinna Püha Platoni Õigeusu Teoloogia Seminar, 2007.

3. *Balašov N., ülempr., Prekup I., ülempr.* Õigeusu probleemid Eestis: Arhimandriit Grigorios Papathomase raamatust „Õnnetus olla väike kirik väikesel maal“. Tallinn, 2013.

4. *Bibikov M.* Byzantine Sources for the History of the Balticum and Scandinavia // *Byzantino-Nordica 2004: Papers Presented at the International Symposium of Byzantine Studies, 7–11 May 2004 in Tartu, Estonia / Morgensterni Seltsi toimetised. II / Ed. by I. Volt, J. Päll.* Tartu: Tartu Univ. Press, 2005.

5. *Андреева Н.С.* Прибалтийские немцы и российская правительственная политика в начале 20 века [Elektroniline ressurss] // Научная библиотека диссертаций и авторефератов disserCat. URL: <http://www.dissercat.com/content/pribaltiiskie-nemtsy-i-rossiiskaya-pravitelstvennaya-politika-v-nachale-20-veka#ixzz3LiG9j3SL> (vaadatud 12.10.2020).

6. Богданов А.П. Русские патриархи (1589–1700): В 2 т. Т. 1. М., 1999.

7. *Воронов Л., прот.* Догматическое богословие. М., 1994.

8. *Лосский В.Н.* О третьем свойстве Церкви // Лосский

В.Н. Богословие и боговидение. М.: Изд. Свято-Владимирского Братства, 2000.

9. Поместная Церковь [Elektroniline ressurss] // Древо: Открытая православная энциклопедия. URL: <https://drevo-info.ru/articles/21707.html> (vaadatud 09.07.2020).

10. *Свт. Иоанн Златоуст.* Беседы на Послание к Ефесеям // Священное Писание в толкованиях святителя Иоанна Златоуста. Т. IX. М.: Ковчег, 2006.

11. *Сщмч. Киприан Карфагенский.* Книга о единстве Церкви [Elektroniline ressurss] // Православная энциклопедия «Азбука веры». URL: <https://azbyka.ru/otechnik/books/download/9310-Книга-о-единстве-Церкви.pdf> (vaadatud 14.07.2020).

12. *Свт. Кирилл Иерусалимский.* Поучение 18-е // Свт. Кирилл, архиепископ Иерусалимский. Поучения огласительные и тайноводственные. М.: Синодальная библиотека Московского Патриархата, 1991.

13. Книга Правил святых Апостол, святых Соборов Вселенских и Поместных, и святых отец. СПб.: Титул, 1993.

14. Священный Синод Русской Православной Церкви признал невозможным дальнейшее пребывание в евхаристическом общении с Константинопольским Патриархатом [Elektroniline ressurss] // Русская Православная Церковь: Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5283737.html> (vaadatud 11.10.2020).

15. *Флоровский Г., прот.* Кафоличность Церкви // Прот. Г. Флоровский. Избранные богословские статьи. М., 2000.

16. *Цыпин В., прот.* Диаспора [Elektroniline ressurss] // Православная энциклопедия. URL: <http://www.pravenc.ru/text/171939.html> (vaadatud 09.07.2020).

17. *Шмеман А., прот.* Евхаристия. Тайнство Царства. – М.: Паломник, 1992.

18. Эстония: Энциклопедический справочник. Таллинн: АО Издательство Эстонской энциклопедии, 2008.

19. Этнофилетизм [Elektroniline ressurss] // Древо. Открытая православная энциклопедия. URL: <http://drevo-info.ru/articles/11313.html> (vaadatud 12.10.2020).

16. septembril 2021 kõlas Moskvast Kristus Päästja kirikus toimuva konverentsi „Maailma õigeusk: esmasus ja kogulikkus õigeusu õpetuse valguses“ ühel istungil Kykkose ja Tylliriase metropoliidi Nikiforose ning Tamassose ja Orinise metropoliidi Jesaja (Küprose Õigeusu Kirik) ühisettekanne.

Kogumaapealne Õigeusu Kirik asub käesoleval hetkel Ukraina kirikuküsimuse tõttu kriisi ja lõhenemise seisundis. See küsimus tekkis põhjusel, et Konstantinoopoli oikumeeniline patriarh kinkis omavoliliselt ja antikanooniliselt Ukraina Kiriku kirikulõhelistele struktuuridele „autokefaalia“, vastupidiselt Venemaa õigeusu patriarhaadi – Ukraina territooriumil asuva õigeusu kirikuringkonna Ema-Kiriku taatele.

Põhiprobleem, millele me oma uuringus keskendume, on järgmine: kas Ukrainale „autokefaalia“ andmine oli õige või ekslik



Tamassose ja Orinise metropoliit Jesaja (Küprose Õigeusu Kirik)

Enne, kui asume käsitlema antud teemat, tunneme vajadust koheselt teatada, et austame sügavalt Konstantinoopoli oikumeenilist patriarhaati tema unikaalse ja kordumatu panuse eest Ühteainsasse, Pühasse, Kogulikku ja Apostlikku Kirikusse.

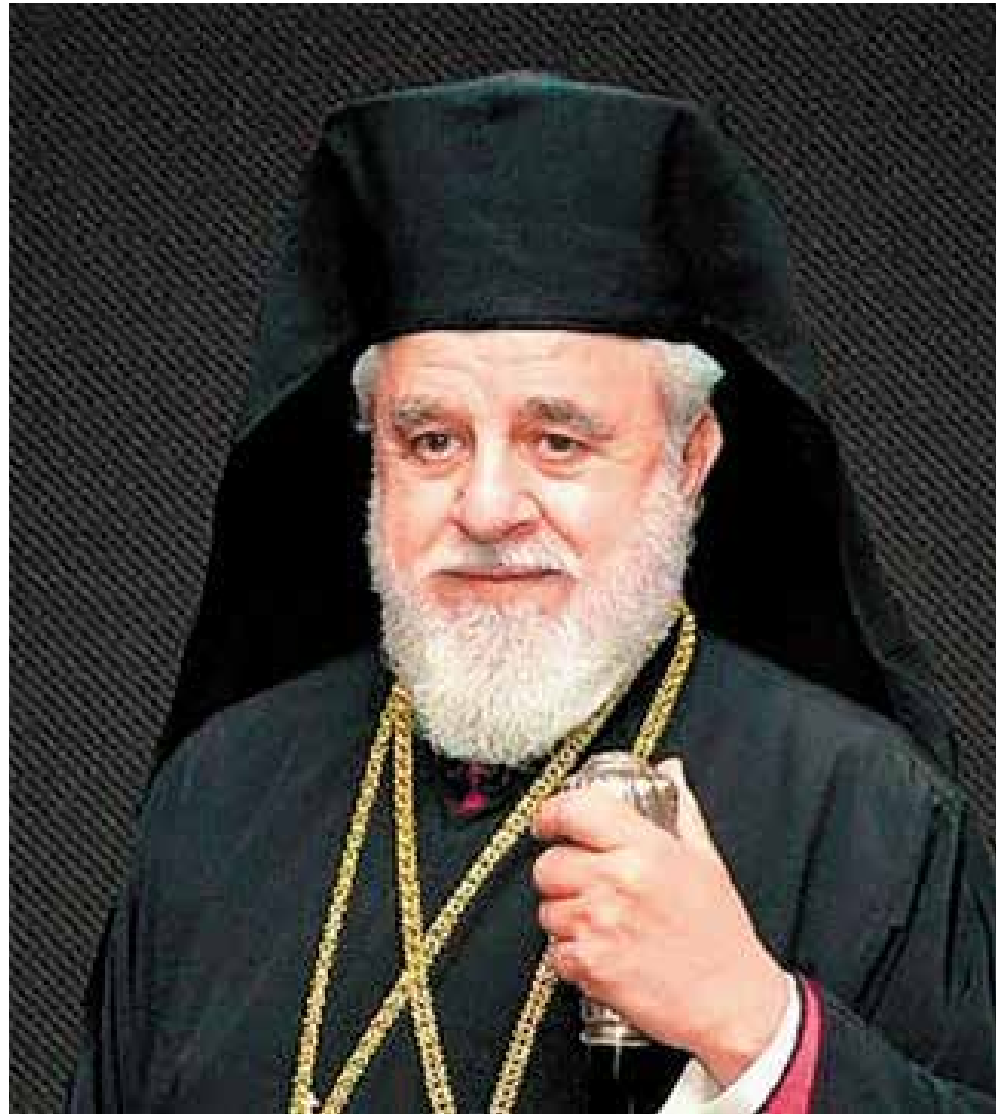
Üleilmse Õigeusu Kiriku esipiiskopitooli hoidjana on igal oikumeenilisel patriarhil olnud minevikus, on praegu ja on ka tulevikus kanooniline õigus:

1. olla aueesistuja kõikide autokefaalsete Õigeusu Kirikute seas „esimesena võrdsete hulga“ (primus inter pares);
2. koordineerida Õigeusu Kirikuid kriitilistes küsimustes, mis pakuvad õigeusvahelist huvi;
3. väljendada ja viia ellu neid otsuseid, mis on võetud vastu Koguõigeusulise Koosoleku või Õigeusu Eesseisjate Nõupidamise tulemusel;
4. omistada autokefaaliat või autonoomiat tingimusel, et see on kooskõlastatud teiste autokefaalsete

Õigeusu Kirikutega ja pälvinud nende heakskiidu, – ning lõpuks

5. olla oikumeenilise patriarhi ja Õigeusu Kiriku esipiiskopitooli hoidjana nii kanoonilise korra kui ka õigeusu koguliku ja demokraatliku korralduse (σύστημα) eduka funktsioneerimise vankumatu valvur ja tagaja.

Igasugune valetõlgendus, iga-sugune katse muuta oikumeenilise patriarhaadi ülaloetletud auprivileegid „võimuesmasuseks“ moonutab õigeusu eklesioloogiat (õpetust Kirikust), hävitab selle koguliku ja demokraatliku korralduse ning sünnitab võimu ainuisikulisust paavstluse vaimus, muutes oikumeenilise patriarhi Ida paavstiks, kes kuulutab ex cathedra (kateedril) Õigeusu Kiriku seisukohti, võtmata arvesse teiste õigeusu eesseisjate arvamust. Sellisel puhul ei saa ükski Õigeusu Kiriku piiskop jääda külmalt ükskõikseks. Tema kohus on muuta passiivne ärevus vastutustundeliseks tegutsemiseks, tõusta iseenda kohale ning,



Kykkose ja Tylliriase metropoliit Nikiforose

juhindudes oma ülemkarjase südametunnistusest, asuda omakasu-püüdmatult ja kartmatult võitlema mistahes omavoliga, juhul kui see omavoli on suunatud Õigeusu Kiriku kogulikkuse vastu ja ähvardab kogumaapealset õigeusku lõhenemisega.

Oikumeenilise patriarhi Bartolomeose ühepoolne otsus kinkida „autokefaalse“ Kiriku staatus oma pattu mitte kahetsenud, ametist tagandatud, anatema alla pandud ja mittepühitsetud valeklerikute kirikulõhelisele struktuurile, ignoreerides ühtlasi metropoliit Onufrile alluvat kanoonilist Ukraina Kirikut, on loonud ilma igasuguse kahtluseta ülikeerulise kirikliku probleemi, mis ähvardab õigeusu ühtsust koletuslikus mõõdus kirikulõhega.

Seega on kõik autokefaalsed Õigeusu Kirikud nüüd juba 330 ja enama aastat olnud vaieldamatult ja mõõndusteta arvamusel, et Ukraina Kirik allub kiriklikus mõttes Moskva, aga mitte Konstantinoopoli oikumeenilisele patriarhaadile.

Peale selle väljendas ka oikumeeniline patriarh Bartolomeos ise oma kõnes ukraina rahvale 26. juulil 2008 sedasama üldkiriklikku veendumust, et oikumeeniline patriarhaat andis Ukraina üle ja sellest ajast saadik on see allunud Vene Kirikule.

Veelgi enam, oma kahes vastukirjas Moskva patriarhile tunnistab oikumeeniline patriarh nii ametist tagandamist (1992) kui ka anatemat (1997), mille alla Moskva patriarhaat oli pannud endise Kiievi metropoliidi Filareti.

Seetähendab, et ta tunnistab Moskva patriarhaadi puhul kahte kirikliku alluvuse fundamentaalset õigust – õigust pühitseda piiskoppe ja õigust nende üle kohut mõista. Mõlemat kirikliku alluvuse fundamentaalset õigust on tunnistanud ka Ateena ja kogu Kreeka ülempiiskop Ieronimos, kes hiljem oikumeenilise patriarhi kannul oma seisukohta muutis.

Tundub, et kõige veenvama vastuse, kellel ja millistel tingimustel on õigus kinkida kohalikule Kiriku-

le autokefaaliat, annab oikumeeniline patriarh Bartolomeos ise. Kreeka ajalehele „Nea Ellada“ 2001. aasta jaanuaris antud intervjuus on ta väitnud, et „autokefaalia ja autonoomia kingitakse kogu Kiriku poolt Kogumaapealse Kirikukogu otsusel. Kuna mitmesugustel põhjustel pole Kogumaapealset Kirikukogu võimalik kokku kutsuda, siis kingib autokefaalia või autonoomia oikumeeniline patriarhaat kui kõikide Õigeusu Kirikute koordinaator tingimusel, et nood selle heaks kiidavad.“

Vastavalt jumalikele ja pühadele kaanonitele (II Kogumaapealse Kirikukogu 3. reegel ja IV Kogumaapealse Kirikukogu 28. reegel) on Konstantinoopoli oikumeenilisel patriarhil kõikide Ida patriarhitootide hulgas „auesmasus“. Pärast 1054. aasta suurt kirikulõhet jäi oikumeeniline patriarhaat esimeseks piiskopitooliks Ühesainsas, Pühas, Kogulik ja Apostlikus Õigeusu Kristuse Kirikus ja tal on kanooniline õigus olla aueesistuja autokefaalsete Õigeusu Kirikute hulgas. Spetsiaalsemas mõttes on Konstantinoopoli oikumeenilisel patriarhil kui „esimesel võrdsete hulgas“ (*primus inter pares*) õigus juhatada Kogumaapealseid Kirikukogusid ja vastavalt ka kohustus koordineerida teisi Õigeusu Kirikuid. Samuti on ta volitatud andma ühele või teisele kirikuringkonnale autokefaaliat või autonoomiat kindlatel, selgetel ja rangetel tingimustel, mis on paikapandud Kirikupärimusega ja vastavad õigeusu eklesioloogiale ja kanoonilisele korrale. Ja need tingimused on identsed nendega, mille alusel oli saavutatud kõikide kohalike Õigeusu Kirikute esindajate kokkulepe õigeusu vahelise ettevalmistava komisjoni istungitel 1993. ja 2009. aastal, mis tegi ettevalmistustööd Pühaks ja Suureks Kreeta Kirikukoguks (2016).

Kahjuks ei esitatud seda ühisotsuse teksti Pühale ja Suurele Kirikukogule Koymbari linnas (Kreetal). Mõned väidavad, et see juhtus Vene Kiriku mittenõustumise tõttu. Kuid Vene Kiriku Püha Sinod teatab meile oma ametlikus avalduses 17. oktoobrist 2019, et „tegelikult jäeti autokefaalia teema Kirikukogu kavast välja ... patriarh Barolomeose nõudmisel.“

Seega on esimene asi, mida peab tegema autokefaaliat sooviv Kirik, väljendada kogu oma kristusenimelise täiuse (klierikute ja rahva) poolt autokefaalia soovi ja esitada see palvekirja näol läbivaatamiseks oikumeenilisele patriarhaadile.

Mis aga puudutab konkreetselt Ukraina küsimust, millest me praegu räägime, siis tuleb siin märkida järgmist. Võtta läbivaatamiseks autokefaaliat puudutav palvekiri võis oikumeeniline patriarh üksnes ühelt kirikustruktuurilt selles riigis, ja sedagi vaid siis, kui too vastab kanoonilistele nõudmistele. Nagu me kõik teame, on Ukraina ainsaks kanooniliseks kirikustruktuuriks metropoliit Onufri

juhitud ja kõikide Õigeusu Kirikute (ja kuni viimase ajani ka oikumeenilise patriarhaadi) poolt tunnustatud Ukraina autonoomne Kirik, millesse kuuluvad 90 piiskoppi, 12 500 kogudust, 250 kloostrit, 5000 mungaelupidajat ja kümned miljonid usklikud, kes kujutavad endast lõviosa Ukraina õigeusurahvast.

Kuid see kanooniline autonoomne Kirik, mis 1686. aastast alates kuulub Moskva patriarhaadi kirikujurisdiktsiooni alla, ei ole kellelki autokefaaliat palunud, vaatamata täielikule õigusele seda teha. Ega ole ka kunagi kellelki mingisugust autokefaaliat vastu võtnud.

Ukraina Õigeusu Kiriku autokefaaliat taotlesid, palusid ja saavutasid kaks kirikulõhelist struktuuri.

Õigust öelda on võimatu mõista, mil kombel annab oikumeeniline patriarh Bartolomeos – selle kiuste, mida ta ise alles hiljuti, enne selle küsimuse üleskerkimist oli deklareerinud – ühepoolses korras, ilma teiste autokefaalsete Õigeusu Kirikute (sealhulgas ka Vene Ema-Kiriku, kellest Ukraina Kirik oleks eraldunud) eelneva nõusoleku ja kinnituse autokefaalia; ning sealjuures mitte kanoonilisele Ukrainna Kirikule eesotsas metropoliit Onufri, vaid kahele kirikulõhesse läinud grupile – ametist tagandatud Filaretille ja apostlijärglust mitteomavale, mittepühitsetud Makarile.

Nagu võiski oodata, ei viinud Ukrainas aset leidnud autokefaalia püha institutsiooni teotamine sugugi igatsetud kirikliku leppimise ja ühtsuse, vaid, vastupidi, paiskas niigi raskeid katsumusi taluva ukraina rahva veel suuremasse segadusse ja lahkmeelde ning põhjustas ühtlasi raske kriisi nii Ukraina Õigeusu Kirikus kui ka kogumaapealses õigeusus.

Niisiis:

autokefaaliat ei palunud mitte kogu õigeusu maailmas tunnustatud Ukraina Kirik metropoliit Onufri juhtimisel, vaid kaks võrratult väiksemat kirikulõhesse läinud gruppi;

täielikult ignoreeriti Ukraina jaoks Ema-Kirikuks oleva Vene Kiriku osa ega omistatud sellele mingit tähelepanu;

oikumeeniline patriarh Bartolomeos asus autokefaaliat andma ilma igasuguste kontaktide või läbirääkimisteta teiste autokefaalsete Õigeusu Kirikute esseisjatega.

On veel üks probleem, mida me ei saa jätta lahti seletamata – see on armulauaosaduse katkestamise küsimus kahe kohaliku Õigeusu Kiriku vahel.

Mõned süüdistavad Moskva patriarhaati selles, et too katkestas kiirustades, kunstlikult ja eklesioloogilisest seisukohast alusetult armulauaosaduse Konstantinoopoli oikumeenilise

patriarhaadiga, hiljem aga ka nendega liitunud Kreeka ja Aleksandria Kirikuga – või vähemalt nende nimetatud Kirikute piiskoppidega, kes olid olnud nõus teenima koos Ukraina kirikulõhelistele kogudustele klierikutega.

Need, kes kiirustavad süüdistama Moskva Patriarhaati, ei mäleta või püüavad mitte mäletada, et tema esimeseks õpetajaks selles oli oikumeeniline patriarh Bartolomeos ise. Mitte kunagi ei tasu unustada seda suurejoonelist kombetalitust Fanaril – ühes teleülekandegaga kogu maailmale –, milles osalesid lisaks oikumeenilisele patriarhile ka hulk oikumeenilise piiskopitooli metropoliite, ja millel karistati õndsas mälestuses vääri Ateena ülempiiskoppi Christodoulust osadusest ilmajätmisega. Ja seda vaid ühelainsal põhjusel: unustamatu ülempiiskop oli sõandanud kokku kutsuda Kreeka piiskoppide kirikukogu, millel nn „Uute maade“ piiskopkondadesse valiti ilma patriarhi kinnituse kolm uut metropoliiti.

Moskva patriarhaat katkestas armulauaosaduse Konstantinoopoli oikumeenilise patriarhaadiga sel alusel, et viimane oli rikkunud pühasid kaanoneid. Ja nimelt, nagu me ülal juba tõestasime, oikumeeniline patriarh sekkus ühepoolses korras Ukraina Kiriku asjadesse, mis ei ole tema kanooniline territoorium, ning nende rikkumiste tipuks sai autokefaaliat kinnitava Tomose mittekanooniline kinkimine Ukraina kirikulõhelistele struktuuridele.

Järelikult oli ka Moskva patriarhaadi otsus katkestada armulauaosadus kolme Kirikuga – Konstantinoopoli, Aleksandria ja Kreeka omaga õige ja põhjendatud: see tugineb pühadele kaanonitele ja on kooskõlas saajanditepikkuse kirikupraktikaga.

Ent mis kõige enam teeb muret Ukraina kirikuküsimuse ümber puhkenud sündmustes, on aina tugevnev veendumus, et need on paisumas üha ulatuslikumaks eklesioloogiliseks probleemiks. Oikumeenilise patriarhi ambitsioonid on nüüdseks haaranud juba kogu Kirikut: sisuliselt pretendeerib ta õigusele sekkuda kõikide kohalike õigeusu patriarhaadide ja autokefaalsete Kirikute siseellu.

Kahjuks toetavad ja õhutavad vastleiatud teooriat selle kohta, justkui oleks Konstantinoopoli Kiriku esseisja kogu Kiriku pea, oikumeenilise piiskopitooli lähimad kaastöölised.

Ajaloo ja pühade kaanonite seisukohast võib küsimusele juhirollist kogumaapealses Kirikus olla vaid üks väljaspool kahtlust seisev vastus. Oma kahe tuhande aastase ajaloo vältel ei ole Õigeusu Kirik andnud ühelegi oma piiskopile Kiriku Pea tiitlit ja kompetentsi.

Järelikult on selgemast selgem – ja seda võib põhjendada ajalooliselt,

kanooniliselt ning dogmaatilisele, lähedes ikoonikirjutamise traditsioonist ja kirikuisade kirjutistest –, et mitte ükski esseisja, patriarh ega autokefaalse Kiriku pea ei saa asendada ainsat muutumatut Kiriku Pead, meie Issandat Jeesust Kristust.

Kirikul oma kogulikkuses ja kogumaapealsuses ei ole muud Pead peale meie Issanda Jeesuse Kristuse. Kõrgemaks kanooniliseks võimuks on Kirikus Kogumaapealsed Kirikukogud, mitte aga keegi kohalike Õigeusu Kirikute esseisjatest.

Iidsetest aegadest saadik on Kirikus usutud Kogumaapealsesse Kirikukogusse kui Kiriku eksimatusse ja kõrgeimasse institutsiooni ning sellisel viisil seda ka eklesioloogiliselt tõlgendatud.

Iidne ning jagamatu Kirik, kes tajus ennast ülisügavalt kui salapäraselt Kristuse Ihu – ühtset, jagamatut, jumalikku ja inimlikku, nähtavat ja nähtamatut organismi, ainsa Peaga meie Issanda Jeesuse näol –, rajas kogu oma korralduse kindlalt sellele algsele printsiibile. Seega leidis iidne Kirik oma korralduse vormi (*πολίτευμα*) mitte monarhistlikus, absolutistlikus süsteemis, vaid kogulikis ning kollegiaalses, ja nimelt Kogumaapealses Kirikukogus.

Seetõttu asuski kõige esimesele kohale Kiriku peajasjalikult vaimne ja maailmast kõrgemal seisev iseloom, ning säilis usklike elav veendumus selles, et tõeline ja tegelikult ainus Kiriku tüürimees – see on Issand ise, hierarhia on aga lihtsalt organ, mille kaudu teostub autoriteetsel kombel Kiriku juhtimine.

Lõpetuseks märkigem järgmist. Ühtse ja jagamatu Kiriku algusaegadel oli paavstluse institutsioon kui kõrgem võim kogumaapealses Kirikus ja kogu võimu allikas tundmatu. Enne Suurt kirikulõhet oli ühtses ja jagamatus Kirikus kõrgeimaks kollegiaalseks organiks Kogumaapealne Kirikukogu. See kogulik juhtimissüsteem jätkas oma eksistentsi kogumaapealses Õigeusu Kirikus. Seega on kogumaapealse Õigeusu Kiriku ja kõigi eraldiseisvate autokefaalsete Kirikute poliitilis-administratiivne korraldus tänasel päeval kogulik-hierarhiline. See Õigeusu Kiriku poliitilis-administratiivse korralduse iseloomulik joon leiab endale täieliku õigustuse ja aluse Pühakirjas; see on institutsionaliseeritud ja legaliseeritud jumalike ja pühade kaanonite ning kirikupraktika poolt. Tasub hoiduda mistahes katsetest lammutada seda apostlitelt päritud kogulik-hierarhilist süsteemi. Õigeusu Kiriku organisatsioon seisab kogulikkuse vundamendil, mitte aga absolutiseeritud, monarhistlikul ja tseentraliseeritud esmaõigusel. Kui me tahame Kirikus nii kohalikul kui ka üleilmsel tasandil säilitada ühtsust ja rahu, siis tasub meil kõvasti kinni hoida kogumaapealse Õigeusu Kiriku juhtimise kogulik-hierarhilisest süsteemist.

Konstantinoopoli Patriarhaadi hierarh, teoloogia professor, pühade Kyrillose ja Methodiose nim. Moskva Patriarhaadi Üldkirikliku doktorantuuri ja aspirantuuri audoktor, õigeusu-anglikaani dialoogi segakomisjoni esimees

Kogulikkus ja primaat Õigeusu Kirikus

Imestamisvõime

Lubage mul meenutada alustuseks üht aastatetagust unenägu. Nägin unes, et olin tagasi Westminsteris, Londonis asuvas internaatkoolis, kus ma noorena õppisin. Üks sõber juhatas mind alguses läbi ruumide, mis olid mulle päriselust tuttavad. Seejärel suundusime ruumidesse, mida ma polnud kunagi näinud: need olid avarad, elegantised, valgusküllased. Lõpuks jõudsimme väiksesse pimedasse pühamusse, mida kattis küünlavalgel helkiv kuldne mosaiik. „Kui imelik,“ ütlesin oma sõbrale, „ma olen siin majas aastaid elanud, aga nendesse ruumidesse pole ma kunagi sattunud.“ Ja sõber vastas: „Jah, see on alati nii.“ Ma ärkasin, ja ennäe, see oli olnud unenägu.

Tõepoolest, see on alati nii. Meid ümbritsevas maailmas ja meie endi sisemistes sügavustes on alati uusi ruume, mida me pole veel avastanud. Ja iseäranis on see nii vaimulik majas, kus me kõik elame – Kirikus. „Tõe algus,“ ütles Platon, „on tunda imestust.“¹ Oleme kogunenud sellele kogulikkuse ja primaadi teemalisele konverentsile just selleks, et värskena da ja avardada oma imestustunnet Kiriku saladuse üle, et avastada ruume, mille olemasolust me seni midagi ei teadnud. „Euharistia on alatine ime,“ tavatses öelda Kroonlinna püha Joann – ja sama võib öelda Kiriku kohta. Vaadelgem täna siin üheskoos seda alatist imet uue pilguga.

Kirik ja Euharistia

Alustuseks oleks kasulik vaadelda kogulikkuse ja primaadi teemat laiemas kontekstis. Esitagem mõni põhimõtteline küsimus. Mis jaoks on Kirik olemas? Mis on Kiriku nii eriline ja ainulaadne funktsioon, et seda ei saa täita miski muu ega keegi teine? Mis on Kiriku ülesanne, mida ei saaks sama hästi täita mõni noorterühmitus, muusikaselts, vanadekodu või rahvusühendus? Mis teeb preestri teenistuse nii eriliseks, et seda ei saa täita sotsiaaltöötaja, psühhoterapeut ega abielunõustaja? Mis hoiab Kirikut koos ja teeb sellest terviku? Kui mõtleme Kirikust, siis milline visuaalne kujund või n-ö ikoon võiks kerkida meie vaimusilma ette?

Selliste küsimustele võiks vastata nii: Kirik on olemas selleks, et kuulutada pääsemist Jeesuses Kristuses, kes löödi risti ja tõusis surnuist üles. Selline vastus on õige, aga ebatäielik. Sest Kirik pole olemas vaid selleks, et pääsemist sõnas kuulutada, vaid ka selleks, et see teos võimalikuks teha. Mis on siis see kõige olulisem, mida kiriklik kogukond teeb? Et sellele vastata, meenu tagem, mis toimus kohe pärast Püha Vaimu mahatulemist viiekümne päeva pühal, kui ristiti kolm tuhat uskupöördunud. „Nad püsisid,“ ütles meile püha Luukas, „apostlite õpetuses ja osades, leivamurdmises ja palvetes“ (Ap. 2, 42). Siin tõusebki esile Kiriku eriomane ja ainulaadne funktsioon: *murda leiba*, tuua saladuslik vereta ohver, pühitseda Issanda õhtusöömaega, „kuni Tema tuleb“ (1Kr. 11, 26). See on see, mida üksnes Kirik võib teha, mis eristab Kirikut kõigist teistest institutsioonidest. Muidugi, peale jumaliku liturgia pühitsemise teeb Kirik palju muud. Aga just euharistia on elu andev allikas, millest kõik muu saab alguse. Just euharistia hoiab Ki-



rikut koos, teeb sellest ühe Kristuse Ihu. Kiriklik ühtsus pole kõrgemalt poolt käsu korras peale sunnitud, vaid võrsub üles tõusnud Issanda sakramentaalse ihu ja vere osadusest, seestpoolt.

Selline võiks olla meie jaoks Kiriku *ikoon*: laud, laual taldrik leivaga ja karikas veiniga ning laua ümber piiskopid ja preestrid, diakonid – ning jah, ka diakonessid –, alamdiakonid, lugejad ja altari teenijad ning ka Jumala inimesed, *laos* ehk ilmikud – kõik koos pühitsemas euharistiasaladust. Juba Kiriku kreeka keelne nimetus *ekklesia* viitab euharistiale: kogunemisele, aga mitte igasugusele kogunemisele, vaid just Jumalat teenivale kogunemisele – see viitab Jumala rahvale, kes on kutsutud ja kogunenud tooma jumaliku liturgia ohverdust. Ei ole kokkusattumus, et fraasil *Kristuse Ihu* on kaks tähendust: see tähistab nii kogudust kui ka sakramenti. Ei ole ka kokkusattumus, et fraas *communio sanctorum* tähistab nii pühakute osadust kui ka pühadest andidest osasaamist. Kirik on olemuselt euharistiline organism, mis saab selleks, mis ta tõeliselt on, siis ja ainult siis, kui ta pühitseb jumaliku liturgiat. Nagu sedastas kardinal Henri de Lubac, teeb Kirik euharistia euharistia – ja euharistia Kirikust Kiriku².

Ülalkirjeldatuga kooskõlalisel viisil on meie küsimusele *Milleks on Kirik olemas?* vastanud sellised 20. sajandi teoloogid nagu ülempreester Nikolai Afanasjev ja metropoliit Johannes Zizioulas. Aristoteles Papanikolaou ütleb: „Kui meil palutakse näidata, kus on Jumal, siis osutame Jeesuse Kristuse isiksusele; kui meil palutakse näidata, kus on Kirik, siis vaevalt osutab

² Vt Paul McPartlan, *The Eucharist Makes the Church*, 2. tr. Fairfax, Virginia: Eastern Christian Publications.

keegi millelegi muule kui euharistiale.“³ Hoolimata selle pihta tehtud kriitikast nimetaksin euharistilist eklesioloogiat kõhklemata õigeusu viimase aja mõtteloo kõige loovamaks elemendiks. Ja just euharistilise nurga alt tasuks vaadelda ka kogulikkuse ja primaadi teemat. Kogulikkust ja primaadi ei tohiks käsitleda puhtinstitutsiooniliselt ja -juriidiliselt, võimu ja valituse vormidena, vaid eelkõige saladuslikus ja sakramentlikus kontekstis.

Kogulikkus

Pöördudes kogulikkuse poole, võime sedamaid näha, mil viisil on kirikukogu olemuselt *euharistiline* sündmus. Enamik kirikukogusid on püüdnud taastada katkenud euharistilist osadust, otsides lahendust probleemile, kellel tohib ja kellel ei tohi lubada armulauast osa saada. Ning enamik kirikukogusid – kui mitte kõik – on päädinud üheskoos teenitud liturgiaga, kus osalevad kõik liikmed.

Mis on iga Kirikukogu eesmärk? Jõuda ühise arukuse abil üksmeelele. Kuid see üksmeel ei ole lihtsalt kõigi kirikukogulaste töökspidamiste summa. Kirikukogusse kokku tulles saab meist, patustest, *midagi enam* kui see, mis me oleme omaette üksikisikutena – ja see *midagi enam* on Kristuse enese ligiolek – Tema ligiolek, kes tegutseb meie seas Püha Vaimu armu kaudu. Nagu meie Issand töötas: „Kus kaks või kolm on Minu nimel koos, seal olen Mina nende keskel.“ (Mt. 18, 20) Just see

³ Aristotle Papanikolaou, *Primacy in the Thought of John [Zizioulas], Metropolitan of Pergamon. – Primacy in the Church: The Office of Primate and the Authority of Councils*, 1. kd. Toim John Chryssavgis. Historical and Theological Perspectives. Yonkers, New York: St Vladimir's Seminary Press, 2016, lk 267.

Issanda töötus kehtestab iga tõelise Kirikukogu. Kas pole mitte tähelepanuväärne, et Püha Vaim ei laskunud Jeruusalemmas esimeste jüngerite peale mitte siis, kui igaüks palvetas omaette, vaid siis, kui „nad olid kõik koos ühes paigas“ (Ap. 2, 1)?

„Kaks või kolm,“ ütles Kristus. Tõsi, muidugi tuleb Ta meie juurde ka siis, kui oleme ükski, kui uurime valvsas vaikuses oma südame pühamut ja avastame seal Tema sisemise ligiolu. Üksindus, mis pole sama mis üksildus, on tõepoolest meie Kristuses elatava elu lahutamatu osa. Kuid hoolimata üksinduse sügavast tähendusest on üksmeel ja koosolu – ühes kõige sellega, mida venekeelne sõna *sobornost* veel tähistab – veelgi väärtuslikumad. Kirik ei ole enesesse sulgunud monaadide kogum, vaid ihu, millel on palju üksteisest orgaaniliselt sõltuvaid liikmeid.

Seepärast kõnelemegi me üksteisega Kiriku sees nõnda: „Ma vajan sind, et olla mina ise.“ Nõnda ei ütle Kiriku liikmed ühelgi kirikuelu tasandil (liiatigi siis Kirikukogus) mitte *mina*, vaid *meie*, mitte *mulle*, vaid *meile*. „Püha Vaim ja *meie* oleme arvanud heaks,“ ütlesid jüngrid apostlite nõupidamisel Jeruusalemmas (Ap. 15, 28). *Meie* on määrava tähtsusega kogulik sõna. On imestusväärne, et palves, mille Kristus meile pärandas (vt Mt. 6, 9–13), esineb neli korda sõnavorm *meie*, kolm korda *meile* ja kaks korda *meid*. Ning mitte kuskil *meieisapalves* ei ütle kristlane *mina*, *minu* ega *mulle*.

Nii öeldakse ka euharistial – sündmusel, mis teeb Kirikust Kiriku – Püha Vaimu mahakutsumisel ehk epikleesil Jumalale: „*Me toome* Sulle seda vaimulikku ja vereta teenistust ning hüüame Sinu poole ja palume Sind kõigest südamest: läkita oma Püha Vaimu *meie* peale.“ Samuti, kui loen Jeesuspalvet, mis on olnud minu kaaslane viimased kuuskümmend aastat, ei eelista ma öelda mitte *Issand Jeesus Kristus, Jumala Poeg, heida armu* minu *peale*, vaid pigem *heida armu* meie *peale*. On ütlematagi selge, et tavavorm, *heida armu minu peale*, on täiesti õige – aga öeldes *meie peale*, rõhutame, et pääsemine, olgugi isiklik, pole kunagi teistest eraldatud.

Argem unustagem (Kiriku)kogule viitava kreeka nimisõna *synodos* otsetähendust. Selle osised on *syn*, ‘koos’, ja *odos*, ‘rada’ või ‘rännak’. Niisiis on sinod rühm inimesi – eeskätt piiskopid, aga ka preestrid ja ilmikud –, kes osalevad ühisel palverännakul, kellel on üks tee minna. See ühise teekonna kujund, mis viitab liikumisele ja avastamisele, tuletab meile meelde, et sinodid pole mitte staatilised, vaid dünaamilised, mitte üksluised, vaid ilmutuslikud. „Vaata, Ma teen kõik uueks!“ (Ilm. 21, 5). Igal tõelisel Kirikukogul kogeme oma muutumatu usu uudsust.

Möeldes kogulikkusele, vaadelgem seda laiemas kontekstis. Kuigi kogulikkus seostub esmalt konkreetsete, olgu kogumaapealsete või kohalike Kirikukogudega, saab seda mõista ka laiemalt – omaduse- na, mis laieneb kogu Kirikule selle kõigil tasanditel: piiskopkonnas, koguduses ja meie isiklikus elus. Isa Georgi Florovski rääkis sellest, et on tarvis omandada *patriistiline meel*. Samuti võime rääkida tarvidusest omandada *kogulik meel*. Kogulikkus hõlmab *vennaskonnavaimu*⁴, avatust

⁴ Paul Valliere, *The Ethical Rea-*

teisele, kuulumisvalmidust. Kogulikkus ei tähenda mitte monoloogi, vaid dialoogi. Mitte eneseküllasust, vaid jagamist. Mitte solipsismi, vaid osadust.

Meie, õigeusklikud, oleme harjunud rääkima endist kui kogulikust, seitsme püha Kirikukogu Kirikust. Aga tuleb alandlikult ja realistlikult tunnistada, et kuigi jaatame kogulikkust teoorias, oleme selle praktikas pahatihti unarusse jätnud. Tõsi, pärast Kogumaapealsete Kirikukogude ajastut on peetud palju sinodeid: Hagia Sofia Kirikukogu aastail 879–880; 14. sajandi Kirikukogud, mis puudutasid püha Grigorios Palama õpetust ning mis peeti Konstantinoopolis aastail 1341, 1347 ja 1351; 17. sajandi, eriti Iaşi (1642. a) ja Jeruusalemma (1672. a) Kirikukogud, mis kinnitasid tõelist õigeusu õpetust Kiriku ja sakramentide kohta; Konstantinoopoli Kirikukogu (1872. a), mis mõistis hukka etnofületismi (kahjuks ei peeta selle Kirikukogu otsustest tänapäeva õigeusu diasporaas kinni); ja meile lähemal ajal suur Moskva Kirikukogu aastail 1917–1918. Moskva Kirikukogu, kus osales preestrid, ilmikuid ja piiskoppe ning mille katkestas traagilisel viisil enamlaste revolutsioon, oli mitmes mõttes sama radikaalne ja uuenduslik kui Vatikani II Kirikukogu, kui mitte radikaalsem ja uuenduslikum.

Kas ei tuleks meil mitte mõõnda, alahindamata seejuures kõigi nende ja teiste Kirikukogude tähtsust, et pahatihti on õigeusklikel erakordselt raske toimida kogulik viisil? Kui palju aastaid kulus ettevalmistustele ja edasilükkamistele, enne kui Püha ja Suur Kirikukogu lõpuks, 2016. aastal, Kreetal tõesti kokku tuli! Roomakatoliku Kirikus kuulutas paavst Johannes XXIII 1959. aasta 25. jaanuaril peaaegu kõikide üllatuseks välja oikumeenilise kogu kokkukutsumise – ja vähem kui nelja aasta pärast, 1962. aasta 11. oktoobril, tuli Kirikukogu tõepoolest kokku. Õigeusu Kirikus, ma kardan, asjad päris nii lihtsalt ei käi. Juba 1902. aastal saatis oikumeeniline Patriarh Joakim III kõigile Õigeusu Kirikutele ringkirja, kutsudes üles tihedale suhtlusele ja koostööle. Sõnum võeti pooldavalt vastu. Olgu märgitud, et just Vene Kirik andis 1903. aastal oma vastuse, kus rõhutas, kui tarvilikud oleksid kõigi õigeusu Patriarhaatide ja Autokefaalsete Kirikute piiskoppide erikogud, et ühist muret tekitavatel teemadel näost näkku ja suust suhu nõu pidada⁵.

See oli seeme, millest võrsus 2016. aasta Püha ja Suur Õigeusu Kirikukogu – aga kulus kaua aega, enne kui see seeme lõpuks vilja kandis. 1923. aastal kutsus Oikumeeniline Patriarh Meletios IV Metaxakis kokku üldõigeuskliku konverentsi Konstantinoopolis; kuid paljud Õigeusu Kirikud jätsid sinna tulemata ja mitu selle konverentsi otsust, eriti uue kalendri kasutuselevõtt, tekitas teravaid lahkarmusi. Seejärel, 1930. aastal, tuli õigeususisene komisjon kokku Vatopedi kloostri Athose mäel – saadikute hulgas polnud naisi! –, võttes endale ülesande valmistada nn eelsinodiks, mis pidi omakorda sillutama teed täieliku Üldõigeuskliku Kirikukogu poole.

lity of Councils. – Primacy in the Church, 1. kd. Toim John Chryssavgis, lk 159.

5 Joakim III 1902. a ringkirja vt *The Orthodox Church in the Ecumenical Movement: Documents and Statements 1902–1975*. Toim Constantin G. Patelos. Geneva: World Council of Churches, 1978, lk 27–33. Vene Kiriku vastust vt *Birkbeck and the Russian Church*. Toim Athelstan Riley. London/New York: SPCK/Macmillan, 1917, lk 247–57, eriti lk 248.

Kuid tegelikult ei kutsunud eelsinodit kunagi kokku, rääkimata Üldõigeusklikust Kirikukogust.

1965. aastal äratas oikumeeniline patriarh Athenagoras taas ellu püha ja suure õigeusu Kirikukogu idee, kutsudes kokku esimese üldõigeuskliku konverentsi Rhodosel, kus koostati võimalike Kirikukogul arutamisele tulevate teemade loetelu. Ettevalmistused jätkusid järgmistel üldõigeusklikel konverentsidel Rhodosel ja Chambézys. Kuid siiski möödus veel pool sajandit, enne kui Püha ja Suur Kirikukogu lõpuks 2016. aastal Kreetal kokku tuli. Selline pidev edasilükkamine meenutab seda, kuidas 1940. ja 1950. aastatel lennukiga sõideti. Hoovõturajal oodates võttis mootor muudkui pööride üles, propellerid aina keerlesid ja keerlesid, aga tundus, et lennuk ei tõusegi õhku. Selle nurga alt vaadates oli Kreetal 2016. aasta Kirikukogu puhul kõige tähelepanuväärsem see, et see viimaks ikkagi kokku tuli.

Kahjuks valmistab kauaoodatud Kirikukogu mõningase pettumuse. See ei ühendanud kaugeltki mitte kõiki õigeusklikke. 14-st üleilmsesse õigeuskkogukonda kuuluvast Kirikust osales vaid kümme. Antiookia, Gruusia, Bulgaaria ja Venemaa jätsid ühel või teisel põhjusel tulemata, Ameerika õigeusu Kirikut polnud aga kutsunud. Eriti kahju oli sellest, et ei osalenud Vene Kirik, mis tuli õigupoolest üllatuseks, sest kuni viimase hetkeni oli Moskva patriarhaat ettevalmistustest toimekalt ja toetavalt kaasa löönud.

Enne Kreetal Kirikukogu oli osa õigeusu esindajaid arutlenud, kas sellest võiks kujuneda kaheksas Kogumaapealne Kirikukogu. Tagasivaates ei arva seda keegi. Kreetal Kirikukogu töökorraldus erines seitsme Kogumaapealse Kirikukogu omast märgatavalt. Kogumaapealsetele Kirikukogudele olid põhimõtteliselt – võibolla mitte alati tegelikult – kutsitud kõik kristliku maailma piiskopid, sest sakramentlikult vaatekohast olid nad kõik samal viisil ametisse pühitsetud ja kandis samu armuande. Samuti hääletas Kogumaapealsetel Kirikukogudel iga piiskop eraldi ja otsuseid langetati häälteenamusega. Teisiti arvav vähemus oli tavaliselt üliväike – Nikaisia I Kirikukogul (325. a) kõigest kaks piiskoppi –, kuid oli sellegipoolest olemas.

Kreetal toimiti teisiti. Sealne juhtjoon polnud niivõrd sakramentlik ja karismaatiline, kuivõrd administratiivne ja bürokraatlik. Kirikukogule ei kutsutud mitte kõiki piiskoppe, vaid igast patriarhaadist ja autokefaalsest Kirikust ainult 24 piiskoppi. Kui kõik 14 Kirikut oleks saanud 24 esindajat, oleks Kreetale kogunenud 336 piiskoppi; tegelikult oli neid veidi üle 150. (Muidugi, mõnel Õigeusu Kirikul, näiteks Küprose, Albaania, Poola ning Tšehhi ja Slovakkia Kirikul, polegi 24 piiskoppi.)

Kreetal Kirikukogu erines Kogumaapealsetest Kirikukogudest ka selle poolest, et Kreetal, nagu juba ette nõuks võeti, ei langetatud otsuseid mitte häälteenamusega, vaid konsensuse alusel. Ma eeldan, et see tähendab seda, et kuigi iga 24-liikmelise delegatsiooni sees oleks võinud olla teisitimõtlejaid, oleks iga delegatsioon tervikuna pidanud otsusega delegatsioonisisese häälteenamuse alusel nõus olema. Muidu oleks üks erimeelne piiskop võinud kogu asjakäigu halvata.

Otsuse alusel, milleni jõuti 1976. aasta üldõigeusklikul konverentsil – koguni 40 aastat varem! –, valiti Kreetal arutamiseks välja 6 teemat, mille igaihe kohta esitati Kirikukogule eelnõu:

1. Õigeusu Kiriku missioon tänapäe-

va maailmas. Õigeusu Kiriku panus rahu, õigluse, vabaduse, rahvaste vendluse ja armastuse kehtestamisse ning seksuaalse ja mis tahes muud laadi diskrimineerimise kaotamisse;

2. õigeusu diasporaa;

3. autonoomia õigeusu Kirikus ja selle väljakuulutamise viis;

4. abielu saladus ja selle kitsaskohad;

5. paastu ja paastumise tähtsus tänapäeval;

6. Õigeusu Kiriku suhted muu kristliku maailmaga.

Kohe tuleb pähe mitu märkust. Esiteks, veidi üle nädala kestval kohtumisel põhjalikult arutada olid need kuus teemat kindlasti liig. Roomakatoliku Kirikus kesitis Trento Kirikukogu 16 aastat ja Vatikani II Kirikukogu oli jaotatud neljale aastale, misjuures arutelud ise vältasid kokku üheksa kuud. Lühikese ajavaru ja teemarohkuse tõttu polnud Kreetal Kirikukogul selget fookust.

Seitse Kogumaapealset Kirikukogu kutsuti kokku selleks, et tegelda põhiliselt üheainsa, kogu kristlikus maailmas teravaid vaidlusi tekitava kirikuõpetusliku probleemiga. Kreetal Kirikukogul sellist üht põletavat teemat aga polnud. Minu kodukohas Oxfordis ei piira mind pärast pühapäevast liturgiat sisse erutunud koguduseliikmed, kes hüüavad: „Valitseja, me ei saanud täna öösel sõbagi silmale. Me oleme kõik nii mures autonoomia väljakuulutamise viisi pärast.“

On ilmne, et kõik kuus teemat pole ühevõrra tähtsad. Esimene teema, Kiriku missioon, on väga üldine – seetõttu ütles Kirikukogu otsus selle kohta vähe sellist, mis oleks tekitanud huvi või üllatust. Kolmanda teema puhul tuleb märkida, et tänapäeval pole õigeusus tähtis mitte niivõrd autonoomia, kuivõrd autokefaalia väljakuulutamine. Seda aga päevakorda ei võetud ega arutatud. Ma ei mäleta, et Kreetal oleks öeldud midagi Ameerika õigeusu Kiriku kohta, mida Moskva patriarhaat tunnistab autokefaalsena, aga oikumeeniline patriarhaat mitte. See probleem on oodanud lahendust ligi 50 aastat. Samuti ei räägitud midagi kurvaks tegevast segadusest Ukrainas ega autokefaalse Ukraina Kiriku loomise võimalusest. Ning leian endalt küsimas, kas meil on tõesti tarvis Püha ja Suur Õigeusu Kirikukogu, et teha otsuseid paastumise kohta. Tundub, et seda oleks kõige parem arutada kohalikul ja isiklikul hingehoidlikul tasandil, kogudusepreestri või pihhisaga.

Kuuest teemast kaks on aga kindlasti üliolulised: nn diasporaa kanooniline olukord ja Õigeusu Kiriku suhe muu maailmaga. Kuid nendel kahel teemal polnud Kirikukogu eelnõus suhestatud tegelike probleemidega. Näiteks diasporaa teemal oli eelnõus kõigepealt esile toodud läne-maailma suutmatus pidada kinni kaanonist, mille alusel peab igas paigas olema ainult üks piiskop. Selle üle oleme kaevanud aga viimased sada aastat. Seejärel oli eelnõus avaldatud õigustatult tunnustust selle eest, et igal diasporaa-alal oli loodud piiskopikogu – ent see sai otsustatud juba 2009. aasta üldõigeusklikul konverentsil. Muidu ei öelnud eelnõu ega Kirikukogu otsus aga midagi uut.

Üldiselt tuleb tunnistada, et kuus Kreetal arutatud eelnõu olid põhilaadilt üsna konservatiivsed. Kirikukogul tehtud parandused – mis polnud ulatuslikud – kinnistasid põhijoontes eelnõude konservatiivset laadi.

Olgugi et Kreetal Kirikukogu kava oli üle koormatud, leidub Õigeusu Kirikus palju tõsisemaid probleeme, mille kohta Ki-

rikukogul midagi ei öeldud. Nagu juba märgitud, ei käsitletud seal autokefaaliat. Ei tõstatatud ka kalendriteemat. Küllap oli see tark tegu, sest Kirikukogu poleks siinkohal suurt midagi teha saanud: vähetõenäoline, et vana kalendrit järgivad Kirikud, näiteks Vene Kirik, oleksid nõus minema üle uuele kalendrile. Sellise muudatuse läbisurumise katse viiks arvatavasti kirikulõheni.

Midagi ei öeldud ka selle kohta, kuidas võtta Õigeusu Kirikusse vastu teisest usust pöördunud. Praeguses õigeusupraktikas on kummaline lahknevus⁶. Alates 18. sajandist on Vene Kirik võtnud Katoliku Kirikust pöördunud inimesi vastu lihtsalt usutunnistuse ja pattude andeksandmise alusel, nõudmata salvimist, saati siis ristimist. Teisest küljest Vene Õigeusu Kirik Välismaal (VÕKV), mis on alates 2007. aastast täielikus osaduses Moskva Patriarhaadiga, ristib õigeusku pöördunud, kaasa arvatud katoliiklasi, sageli uuesti. Selline toimimisviis on tavaks ka mujal, näiteks Athose mäel. Seal, kus nõutakse ristimist, on see ühtlasi kohustuslik.

On ilmne, et õigeusku pöördujate vastuvõtmise viis pole puht administratiivse tava küsimus, vaid puudutab Kiriku õpetust. Nimelt küsimust, kas mitteõigeusklike kirikute sakramendid kehtivad? Õigeusus, nii kreeka kui ka slaavi Kirikutes, leidub neid, kes väidavad, et väljaspool õigeusu Kirikut pole jumalikke armu ega tõelisi sakramente. Selle seisukoha toetuseks viidatakse Ida Patriarhide (v.a Antiookia Patriarhi) 1755. aasta otsusele⁷. Tegelikult pole selline arvamus õigeusus kaugeltki valdav. On ka teisel arvamusel olijaid, näiteks isa Georgi Florovski, kes väidab tuntud artiklis „Kiriku piirid“⁸, mis ilmus esimest korda 1933. aastal, et Kiriku karismaatilised ja kanoonilised piirid ei lange tingimata kokku. Mina isiklikult leian olevat sõna otseses mõttes uskumatu, et Rooma Paavsti peetakse mitte lihtsalt ilmikuks, vaid ristimata paganaks. Muidugi on palju sellest, mida *tõeliste sakramentide* all silmas peetakse. Lootsin, et Kreetal Kirikukogu lükkab 1755. aasta otsuse ametlikult ümber ja otsustab, et juba Kolmainu nimesse ristitud pöördujaid ei võeta õigeusku vastu mitte uuestiristimise ega ka lihtsalt usu tunnistamise ja pattude andeksandmise, vaid salvimise kaudu. Nii kinnistuks kogu õigeusu Kirikus ühtne toimimisviis. Paraku aga olid Kreetale kogunenud saadikud selles küsimuses *tummad nagu kalad*, kui kasutada

6 Vt *Kallistos Ware, The Re-baptism of Heretics in the Orthodox Canonical Tradition. – Heresy and the Making of European Culture: Medieval and Modern Perspectives*. Toim Andrew P. Roach, James R. Simpson. Ashgate: Farnham, 2013, lk 31–50.

7 Vt *William Palmer, A Constitution of the Holy Church of Christ* [A. D. 1756] defending the Holy Baptism given from God, and spitting upon the Baptism of the heretics which are otherwise administered. – *Dissertations on Subjects Relating to the “Orthodox” or “Eastern-Catholic” Communion*. London: Joseph Masters, 1853, lk 199–202. (Tegelikult tehti see otsus 1755. aastal.)

8 Esiti ilmunud väljaandes *Church Quarterly Review*, 117. kd, nr 233, lk 17–31. Uuesti välja antud pealkirja all *The Boundaries of the Church* väljaandes *The Collected Works of Georges Florovsky*, 13. kd. Toim Richard S. Haugh. *Ecumenism I, A Doctrinal Approach*. Vaduz: Büchervertriebsanstalt, 1989, lk 36–45. Haugh kombineeris algse *Church Quarterly Review* teksti Florovski (vene keelest tõlgitud) lisamaterjaliga.

akafisti väljendit. Asja ei arutatud.

Mitteõigeusklikkus läänes ägedaid vaidlusi tekitab, aga Kreetal tähele panemata jäetud teemade hulka kuuluvad ka naiste teenimine Kirikus ja nn *samasooliste abielu*.

Kuidas siis Kreeta Kirikukogu hinnata? Mida me tegelikult pärast neid pikki ettevalmistusi saavutasime? Võibolla ei tasuks Kreeta Kirikukogu vaadelda mitte omaette sündmusena, ühekordse üritusena, vaid suurema protsessi algusena, esimesena selletaoliste kokkusaamiste reas. Rumeenia Patriarh Daniel pani Kreetal ette, et püha ja suur Õigeusu Kirikukogu võiks toimuda iga seitsme aasta tagant ning pakkus järgmist sellist kokkusaamist võõrustama Rumeenia Kiriku. See viimane seik on kahtlemata tähtis, sest Kirikukogud on kallid üritused ja meil pole kristlasest keisrit, kes kulud enda kanda võtaks. Üllataval kombel läks Kreeta Kirikukogu aga laiali ilma, et oleks otsustatud, kus ning millal järgmine Püha ja Suur Kirikukogu kokku tuleb, või moodustatud jätkukomisjoni. Nüüd peame hakkama töötama järgmise Kirikukogu nimel, mis tuleb loodetavasti toepoolest üldõigeusklik. Nagu nägime, vältas Kreeta Kirikukogu ettevalmistamine 114 aastat (aastail 1902–2016). Kas ootame 114 aastat ka järges?

Hea oli see, et ilmalik poliitika sekkus Kreeta Kirikukogu tegemistesse vähe või isegi ei sekkunud üldse. Võtkem tulevikku ühes loosung: *Poliitikut, hoidke eemale!* Tõsi, Büntantsi-aegsetel Kogumaapealsetel Kirikukogudel täitsid kristlastest keisrid tähtsat osa – ent Putin pole keiser Constantinus ega Porošenko keiser Justinianus.

Nagu juba ütlesime, on Kreeta Kirikukogu puhul põhiline see, et ta üldse kokku tuli. Loodame, et teemadega, mida Kreetal ei käsitletud, tegelevad järgmised Kirikukogud. Kreeta Kirikukogu panus oli kinnitada õigeusu kogulikkude vaimu, selle üksmeelele pürgivat eetost. Ja selle eest oleme tänulikud eelkõige Tema Pühadusele, oikumeenilisele Patriarhile Bartolomeusele.

Primaat

Tulles nüüd primaadi juurde, mis on praeguse õigeusu-roomakatoliku dialoogi keskne teema, peab kõigepealt ütlema, et kogulikkus ja primaat täiendavad teineteist ja sõltuvad teineteisest. Nende vahel, nagu metropoliit Joannis Zizioulas on õigusega rõhutanud, on „lahutamatu side“. „Õigeusu ekleesioloogias,“ kirjutab ta, „ei saa olla primaati ilma Kirikukoguta ega vastupidi, Kirikukogu ilma primaadita.“⁹ See tuleneb tegelikult juba Kiriku euharistilisest olemusest. Alati, kui pühitsetakse koos euharistiat, on keegi eesseisja osas ja samamoodi täidab igal Kirikukogul – mis, nagu rääkisime, on põhiolemusel euharistiline sündmus – keegi eesseisja osa.

Nagu märgib 34. apostlik kaanon¹⁰, on eesseisja ja teised piiskopid vastastiksuhtes. Piiskopid ei tohiks tegutseda ilma eesseisjata ega eesseisja ilma piiskoppideta. Nende kahe poole vahel valitseb suhe, mida võiks nimetada kaasvastutuseks ja eristatud vastastiksõltuvuseks. Ja mis on primaadi põhifunktsioon? Soodustada ühist nõupidamist ja hoida seeläbi Kiriku üht-

sust. Eesseisja on põhiolemuselt sillaehitaja. John Meyendorff sõnul „on nn esimese piiskopi peamine ülesanne tagada, et kõigi Õigeusu Kirikute vahel toimiks pidev nõupidamine ja kogulikkus ning kindlustada kiriklikku korda (eriti kõigi õigeusklike kohalikku ja piirkondadevahelist ühtsust).“¹¹ Nii kinnitab 9. sajandil koostatud kogumik „Eisagoge“, kus Konstantinoopoli patriarhi on nimetatud *elavaks ja hingavaks Kristuse ikooniks*, et tema ülesanne on „tuua kõik hereetikud tagasi õigeusu ja Kiriku ühtsuse juurde“, ning Trullo Kirikukogu 102. kaanon ütleb, et patriarhi kutsumus on „tuua tagasi eksinud lambad“¹².

Primaat, nagu märgib isa Alexander Schmemmann, avaldub tänapäeva õigeusus „mitmekesisetes mustrites: Vene patriarhi peaaegu absoluutsest nn monarhiast Ateena peapiiskopi enam-vähem nominaalse primaadini“, mis „viitab sellele, et primaadist pole [Õigeusu Kirikus] ühtset arusaama ega järjekindlat kanoonilist teooriat.“¹³ Nii mõonab ka ülemdiakon John Chrissavgis: „Tõde on see, et meil pole tegelikult primaadi mõiste kohta korralikku õpetust, või õigemini, selle täpselt määratletud apoloogiat.“¹⁴ Kuigi Moskva Patriarhaat on Oikumeenilise Patriarhaadiga nõus, et Konstantinoopol on Õigeusu Kiriku *taxis'*es ehk kanoonilises hierarhias esikohal, ei ole nende vahel täielikku üksmeelt selles, mida see *esikoht* hõlmab ja kuidas praktikas väljenduma peaks. Bütsantsi õukonna logoteet Theodoros Metochites ütles 14. sajandil, et vana aja suurmehed on kõik juba nii täiuslikult *sõnadesse* pannud, et meil pole enam midagi lisada. Kuid vähemalt primaadi asjus see väide *küll paika ei pea*. Viimane sõna on ütlemata.

Erimeel Oikumeenilise trooni primaadi asjus väljendub muu seas vastakates arvamustes selle kohta, kuidas peaks käima autokefaalia andmine. (Võibolla ei tasuks rääkida mitte autokefaalia *andmisest*, vaid *tunnustamisest*.) Konstantinoopoli silmis on see Oikumeenilise Patriarhaadi eesõigus, Moskva meelest aga Emakiriku vastutus. See lahkeli avaldus selgelt 1970. aastal Ameerika Õigeusu Kiriku üle puhkenud vaidluses. Moskva kui Ameerika Ühendriikide Vene metropoolia Emakirik andis Tütarkirikule autokefaalia, mida Konstantinoopol aga ei tunnustanud. Õnneks ei lõhkunud see juhtum kahe Patriarhaadi sakramentaalset osadust, ent on silmatorkav tõsiasi, et pool sajandit hiljem pole selles tülüküsimuses üksmeelt leitud.

Tõsisem ebakõla tekkis 2018. aastal Ukraina pärast. Konstantinoopoli Patriarhaat andis *tomos'*ega autokefaalia kahele Ukrainas tegutsevale skismaatikute rühmitusele, nn Kiievi Patriarhaadile, mis

¹¹ *The Ecumenical Patriarchate in the Twentieth Century. – Primacy in the Church*, 1. kd. Toim John Chrissavgis, lk 403.

¹² Neid kaht teksti tsiteerib Alexander Rentel artiklis *The Canonical Tradition: Universal Primacy in the Orthodox Church. – Primacy in the Church*, 2. kd. Toim John Chrissavgis, lk 573, 583. Paavsti osa kohta „ühtsuse nähtava märgi ja tagajana“ vt Gratianopolise piiskop Dimitrise [Salachase] artiklit *The Ministry of the Bishop of Rome: From Doctrine to Modes of Exercise. – Primacy in the Church*, 2. kd. Toim John Chrissavgis, lk 587–610, eriti lk 588, 590–592. See, mida seal paavsti kohta öeldud, on *mutatis mutandis* kohandatav oikumeenilisele patriarhile.

¹³ *The Idea of Primacy in Orthodox Ecclesiology. – Primacy in the Church*, 1. kd. Toim John Chrissavgis, lk 340.

¹⁴ *Reflecting on the Future. – Primacy in the Church*, 2. kd, lk 454.

allub Filaret Denisenkole, ja nn autokefaalsele kirikule, mis allub metropoliit Makariusele. Moskva seda otsust ei tunnista ja Moskva jurisdiktsiooni alla kuulub endist viisi Ukraina õigeusu see osa, mida juhib metropoliit Onufri ning kuhu kuulub tegelikult märksa rohkem kogudusi kui teise kahte rühma kokku. Toimunu ajal otsustas Moskva katkestada Konstantinoopoli armulauaosaduse, aga Konstantinoopol pole seni samaga vastanud, vaid soovib hoida Venemaaga täit osadust. Mitu teist õigeusu Kirikut on pannud ette ületada Moskva ja Konstantinoopoli lõhe üldõigeusklikul tasandil, kas Kreeta Kirikukogu taaskogunemise või Üleilmse Õigeusu Kiriku eestseisjate erikogu kokkukutsumise teel.

Kogu lugupidamise juures kahe Patriarhaadi vastu tuleb tunnustada, et kumagi poole teod selles keerulises ja kahetsusväärses poleemikas on rikkunud meist paljude meelerahu. Kuigi Oikumeeniline Patriarhaat peab end Ukraina Kiriku Emakirikuks, tuleb mõnnda, et Ukraina Kirik on olnud üle 300 aasta Vene Kiriku lahutamatu osa. See on ajaloo fakt ja, nagu märgib Aristoteles, „Isegi Jumal ei saa muuta minevikku“¹⁵. Kuigi me ei pruugi heaks kiita Konstantinoopoli käitumist, teeb ärevaks ka Moskva otsus katkestada armulauaosadus Oikumeenilise Patriarhaadiga. Tuletagem meelde Albaania peapiiskop Anastasiose sõnu, mis öeldi just Ukraina kriisi ajal: „On mõeldamatu, et jumaliku euharistiat, mis on Kristuse lõputu armastuse ja täieliku alandlikkuse saladus *par excellence*, võiks kasutada relvana teise Kiriku vastu ... Olgu need kui tahes tõsised, ei tohiks kuhjunud jurisdiktsiooni probleemid mitte mingil juhul anda alust õigeusu lõhenemisele, mitte kuskil maailmas.“¹⁶ Paraku on juhtunud just see, mida peapiiskop Anastasios nimetas *mõeldamatuks*.

Pühad isad on öelnud, et kirkikulõhe põhjustamine on hullem kui inimese tapmine. Lõhet on kerge tekitada, aga raske ravida. 75 aastat, 1870–1945, oli lõhe oikumeenilise patriarhaadi ja Bulgaaria Kiriku vahel ning ka selle põhjustas just autokefaaliaga seotud probleem. Palvetagem, et praegune teise ja kolmanda Rooma lõhe kolmveerand sajandit ei kestaks.

Kogumaapealse Õigeusu Kiriku suutmatus jõuda Ameerika Õigeusu Kiriku, ja nüüd ka Ukraina asjus, kokkuleppele on andnud mõnele – iseäranis roomakatoollikele – alust arvata, et õigeusk vajaks üleilmisel tasandil märksa tugevamat primaati. Mind isiklikult see ettepanek ei vaimusta. Kui hakkame arendama oma arusaama primaadist, ei tohiks see sündida pelgalt negatiivsetel põhjustel, konkreetsete probleemide ajal, vaid selle aluseks võiks olla positiivne arusaam Kiriku tõelusest. Ärgem olgem mitte reaktiivsed, vaid olgem proaktiivsed.

Enne kui jätame primaadi teema, rõhutagem üht põhimõtet, mis ei kehti üksnes eesseisjavõimu kasutamisel, vaid igal kirikliku teenimise tasandil. Kui apostlid läksid vaidlema, kes neist peaks olema esimene, noomis neid Jeesus: „Te teate, et rahvaste valitsejad peremehetsevad nende üle ja suured meelevallatsevad nende kallal. Nõnda ei tohi olla teie seas.“ (Mt. 20, 25–26). Kristus on siin otsekohene: „Teie seas ei tohi nõnda olla.“ Kirikus tuleb võimu kasutada hoopis teisiti, kui kasutatakse

se ilmalikes asutustes. Kuningriigina, mis ei ole sellest maailmast – euharistilise, karismaatilise, eshatoloogilise kuningriigina –, on Kirik ainuline. Kirikut ei saa kunagi mõista meie langenud maailmas valitseva võimu ja valitsuse mudelite abil. Piiskop pole maaisand ega parlamendiliige. Peapiiskop või eesseisja pole diktaator, monarh ega juhatusese esimees.

Öelnud, mida kiriklik võim ei ole, liigub Jeesus selle juurde, mis see on. „Nõnda ei tohi olla teie seas, vaid kes iganes teie seas tahab saada suureks, olgu teie teenija (*diakonos*) . . . nii nagu Inimese Poeg ei ole tulnud, et lasta ennast teenida, vaid et ise teenida ja anda oma elu lunaks paljude eest!“ (Mt 20, 26–28). See on primaadi tõeline tähendus. Esimestest saavad viimased. Võim, ütleb Jeesus, tähendab teenimist, *exousia* tähistab *diakonia'*t. Perspektiiv tuleb ümber pöörata, püramiid peapeale keerata. Tõeline primaat on kenootiline, eesseisja on kõikide teenija. Paavstile omistatud aunimetuste seas kõnetab õigeusklikku esimesena *servus servorum Dei*, ‘Jumala sulaste sulane’. See aunimetus võiks käia kõigi Kiriku eesseisjate kohta. Ja kui eesseisja kutsumus on teisi teenida, siis tähendab tema teenimine ohvrit ja isegi märterlust, nii välist kui seesmist: ta on kutsutud *andma oma elu* nagu Kristus. Ennekoike peaks eesseisja teenima armastuse vaimus. Nagu on öelnud isa John Behr ja ülemdiakon John Chrissavgis: „Primaat juhatab kenootilises armastuses“¹⁷.

Vana naine ja lõpetamata torn

Hermase „Karjases“ on kaks sümbolistlikku pildikest, mis väljendavad tabavalt kaht Kiriku vastandlikku tahku, millest oleme juba rääkinud. Kõigepealt näeb Hermas Kirikut austusväärse elatanud naisena. „Ja miks ta nii vana on?“ küsib ta ning saab vastuseks: „Sest ta loodi enne kõike muud, ja tema pärast loodi maailm.“ Seejärel näidatakse Hermasele kõrget torni, millele lisatakse vahetpidamata uusi kive.¹⁸

Niisugune on Kiriku saladuse ja ime paradoksaalne olemus. Nagu on öelnud isa Alexander Schmemmann: „Kirik, mis kuulub loomu poolest igavikku, tuleva aja Kuningriiki, elab ometi ajaloo, ajas, *selles maailmas*. Ta on *in statu patriae*, aga ka *in statu viae*. Ta on täius, aga ka missioon.“ Kirik on vana, aga noor, muutmatu, ent alati uus. Ta on täielikkus ja lõpuleviimine, igavene, enne kõiki aegu olemas olev, aga ühtlasi on ta kaasatud dunaamiliselt ajaloo igimuutlikku kulgu, haaratud üleni kohanemise, uuenemise ja kasvamise protsessi. Ta on transtsendentne, aga ometi habras. Rõhutades neid kaht, vana naise ja lõpetamata torni tahku ning laenates ühe fraasi Platonilt¹⁹, ütleb Georgi Florovski, et Kirik on „igaviku elav kujutis ajas“²⁰: ta on *igaviku kujutis*, aga samas on ta *elav kujutis* ja *kujutis ajas*.

Kui peame kogulikkusele ja primaadile mõeldes silmas Kiriku kaht vastandlikku, aga ometi teineteist täiendavat tahku, ei eksi me õigelt rajalt.

¹⁷ *Contemporary Ecclesiology and Kenotic Leadership: The Orthodox Church and the Great Council. – The Primacy in the Church*, 2. kd, lk 914.

¹⁸ *Vision II*, iv, 1; III, ii, lk 4–9.

¹⁹ *Platon*, Timaios, 37d.

²⁰ *Sobornost: the Catholicity of the Church. – The Church of God*. Toim E. L. Mascall. London: SPCK, 1935, lk 63. Uuesti välja antud kogumikus *The Collected Works of Georges Florovsky*. Toim Richard S. Haugh, 1. kd. *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*. Belmont, MA: Nordland, 1972, lk 45.

⁹ *Primacy, Ecclesiology, and Nationalism. – Primacy in the Church*, 1. kd. Toim John Chrissavgis, lk 301.

¹⁰ Täismahus on 34. apostlikku kaanonit tsiteeritud Ravenna dokumendis, mis koostati Roomakatoliku Zizioulas Kiriku ja Õigeusu Kiriku teoloogilise dialoogi rahvusvahelise ühiskomisjoni 10. kokkusaamisel (2007. A. 8.–14. oktoober). Vt *John Chrissavgis, Primacy in the Church*, 1. kd, § 24, lk 314.