

СМИСЪЛЪТ НА ПОНЯТИЕТО «КАНОНИЧНОСТ» В АВТЕНТИЧНОТО СВЕТООТЕЧЕСКО ПРЕДАНИЕ НА ПРАВОСЛАВИЕТО¹

„Никое друго понятие не се използва толкова често и с никое понятие не се злоупотребява повече — сред православно вярващите в Америка — отколкото с понятието *каноничен*. Човек слуша безкрайни дискусии върху „каноничността“ или неканоничността“ на този или онзи епископ, юрисдикция, свещеник, енория.“² Това са думи на протопрезвитер Александър Шмеман³, написани в самото начало на неговата проникнове-

¹ © *Orthodox Tradition*, Volume XXVI, Number 1, 2009, pp. 3–26. © 2010 Превод от английски език със съкращения, инок Евтимий (Хинов).

² Alexander Schmemmann, “Problems of Orthodox in America: The Canonical Problem,” *St. Vladimir’s Seminary Quarterly*, Vol. VIII, No. 2 (1964), p. 67.

³ Протопрезвитер Александър Шмеман (1921–1983) е един от видните представители на подчертано либералния, реформаторски подход към православно богословие, който и днес е характерен за т. нар. Парижка богословска школа с център Богословския институт „Преп. Сергей Радонежки“ в Париж. Въпреки либерализма и криптопротестантските си интонации, звучащи на формално православно богословски лад, въпреки неприкритата си неприязън към Руската Православна Задгранична Църква отец Шмеман, може би дори непреднамерено, е съставил една от най-убедителните апологии на патристичната православна еклесиология в статията си „Проблеми на Православието в Америка: каноничността“, цитирана многократно в предлагания текст. Статията е представителна за един по-ранен етап от творчеството на отец Александър Шмеман. Но когато по-късно, през 1970 г., Американската митрополия получава от Московската патриаршия автокефалия и се преименува в „Американска Православна Църква“ (АПЦ), той вече не се придържа към идеите, които тъй красноречиво излага и защитава в споменатата статия. До 1970 г. Митрополията не е била призната от нито една „официална поместна Църква“. В търсене на такова признание, патристичната еклесиология, изложена от о. Шмеман в написаната през 1964 г. статия, бе жертвана от богословите на АПЦ, включително и от самия него (както се вижда от критиката му на „Скръбното послание“ на светител Филарет, по онова време председател на Руската Православна Задгранична Църква) Очевидно йерарсите и богословите на АПЦ са сторили това в стремежа си да се приспособят към еклесиологията на „официалността“, на „патриархийността“, на критикуваната от о. Шмеман формална самодостатъчна „каноничност“, които конституират съзнание-

на статия „Проблемът каноничност“; почти половин век по-късно понятията „каноничен“ и „неканоничен“ продължават да се развяват от лица, невежи относно православната значимост и истинското значение на тези понятия. По такъв начин ние, каноничните противостоящи срещу злините на нововъведението (новия календар), на отклонението от Свещеното Предание и на религиозния синкретизъм на икуменизма често пъти сме предмет на оскъърбления като „неканонични“ или „с нередовно статукво“ (последното е пряка заемка от римокатолическата номенклатура). Естествено, каноничността е неотменима съставка на православното християнство; действително в известен смисъл „каноничен“ е синоним на прилагателното „православен“. Поради тази причина считаме за нужно да определим понятието „каноничен“ и да предложим кратко опровержение на зле осведомените и често пъти злонамерени обвинения в неканоничност, насочени срещу нашето богоугодно канонично противостоене като нападка срещу самата ни православност. Бихме желали да сторим това тук, като си служим с някои прониковени цитати от о. Шмеман, както и от някои други писатели. Ще пристъпим към въпроса по следните стъпки: ще разгледаме широко разпространеното погрешно разбиране на каноничността, ще докажем погрешността на преобладаващите схващания в това разбиране и ще дадем уместно определение на понятието „каноничност“, с оглед на православната еклесиология и особено в съпоставка с апостоличността.

§ 1. „Каноничност“ означава „състоянието и качеството да си каноничен“, което от своя страна, в сферата на общоприетите понятия на Православието, означава „нещо, което е в съгласие със свещените канони на Църквата“.

Това определение е дотолкова очевидно, че е дори тавтологично. Въпреки това, тревожно много православни християни, чието мислене често пъти е недостатъчно възпитано от светите отци и духовния им опит, никога не правят връзката между каноничността и свещените канони на съвременното, така наричано „световно“ православие. В своя път от Американската митрополия към Московската патриаршия и автокефалията отец Александър Шмеман за съжаление предава собствените си еклесиологични възгледи и под напора на различни фактори се извява като богослов на приспособленската църковна политика. — Б. р.

ни. Вместо това, в съзнанието на мнозинството се е наложило отъждествяване на понятията „каноничен“ и „официален“, при което последното означава „имащ произход от понятията „учреждение [office]“ или „служител [officer]“, или от властта [authority], която произтича от тях“. Такова сливане на двете понятия „каноничност“ и „официалност“ в едно отец Шмеман нарича „каноническо подчинение“ и го определя като

...едно просто правило, което им се струва самоочевидно - да бъдеш „каноничен“ означава да бъдеш в подчинение на някой патриарх или, общо казано, на някоя автокефална църква от стария свят. По този начин каноничността се свежда до подчиненост, която е обявена за основен принцип на църковната организация. Тук се влага идеята, че една „висша църковна власт“ (патриарх, Синод и т. н.) е в себе си и сама по себе си *източникът* на каноничността: това, което тя реши е — по силата на това, че тя го е решила — канонично и е мерило за каноничност“.⁴

„Каноническото подчинение‘ е най-добрият белег за това колко дълбоко ‘западни‘ сме станали в каноническото си мислене.“⁵ По-нататък отец Шмеман наблюдава и дори подчертава, че „в теорията на ‘каноническото подчинение‘, църковната реалност е сведена до формалния принцип на ‘юрисдикцията‘, тоест, подчинението към една централна църковна власт“.⁶

Макар че никога не споменава Римокатолическата църква, отец Шмеман всъщност тук ни дава вкратце едно еклесиологично определение на ереста на папизма. Тази класическа ерес се е върнала на повърхността в една видоизменена, ако не и осакатена форма в днешната Православна Църква като „неопапизъм“, „папизъм“ или „патриархализъм“, за което зловердно течение е особено виновна съвременната Константинополска патриаршия,

с нейното ново, антиправославно и богохулно схващане за „Църквата-Майка“, чийто образец е било латинското разбиране на този термин, както и схващането за патриарха като някакъв „източен папа“ по същество, с административна и духовна власт над цялата

⁴ *Ibid.*, p. 69.

⁵ *Ibid.*, p. 70.

⁶ *Ibid.*

Православна Църква, дори до степен да предявява очевидно юрисдикционна власт над останалите автокефални православни църкви с ранг на патриаршии!⁷

Друг пример за тази патриархалистка менталност е и повтаряният до безкрай израз, превърнат в лозунг от Антиохийската патриаршия, „и първом в Антиохия учениците бидоха наречени християни“ (Деян. 11:26), или пък самоизмамното прозвище, възприето от Московската патриаршия – „Третият Рим“. Следователно общото, което неопапизмът има с римокатолицизма, е разбирането, че Божествената власт е автоматично присъща на дадена епархия, архиерей или синод — тоест, на официалното учреждение или на неговия обладател — и че именно общението с тях или подчинението към тях същевременно обезпечава православността и съставлява каноничността.

По такъв начин, както о. Шмеман твърди, „каноническата подчиненост“

води до (и отчасти произтича от) зловредното и неправославно свеждане на каноничността до един почти абстрактен принцип на *валидност...*, [като] „самодостатъчен принцип“, т.е. откъснат от истината, истинността и въобще от цялата вяра и устройство в Църквата.⁸

Той порицава като „истински безнравствена идея“ схващането, че „един човек, едно деяние, едно положение са ‘валидни’ само във функциите си на една чисто формална ‘самодостатъчна валидност’“⁹:

Постоянно ни казват, че нещо е „канонично“, защото то е „признато“ за канонично от този и този патриарх или синод. Но... според учението на Православната Църква канонично е това, което е в съгласие с каноните и каноните изразяват църковната истина. Трябва открито да отхвърлим „римската“ теория, че нещо е истина, тъй като някакъв непогрешим авторитет е постановил то да е истина. В Православната Църква върховен авторитет и мерило е самата Истина. Навремето Константинополският патриарх „признаваше“ за православна и канонична т. нар. „жива църква“ в Русия. Това обаче не

⁷ „Neo-Papism“, *Orthodox Tradition*, Vol. XIV, No. 1 (1997), p. 24.

⁸ Schmemmann, „The Canonical Problem,“ pp. 73-74.

⁹ *Ibid.*, p. 74.

я направи нито православна, нито канонична.¹⁰

От тази „безнравствена идея“, че официалното признание само по себе си прави дадена църква валидна, произтича легалистично обяснение на каноничността, което е в пълен разрез с етоса на Православието:

Каноническото предание, разбирано на първо място като органична част от догматическото предание, като приложение на последното в емпиричния живот на Църквата, се е превърнало в Църковно право — система от правила и постановления, юридически, а не първично вероучителни и духовни по естеството си, и претълкувани като такива чрез категории, чужди на духовната същност на Църквата. Точно както адвокатът може да намери всякакви възможни прецеденти и аргументи в услуга на своя „случай“, така, в тази мисловна система, канонистът е човекът, който може да намери в огромната маса текстове на канони такъв, който оправдава неговия „случай“, дори ако последният е в явно противоречие с духа на Църквата. И щом веднъж се намери такъв „текст“, се установява и „каноничност“.¹¹

Официалност, автоматична валидност и легализъм — това са изкуствените, външни и формалистични повърхностни качества, върху които се гради учението за „каноническата подчиненост“ за сметка и чрез изключването на истинското вътрешно съдържание на каноничността.

II. *Какво в такъв случай е правилното православно разбиране на каноничността? То започва с признаване на каноните, които са обратната страна на догмите върху монетата на Христовата истина, като последната е „ези“ на теорията (θεωρία), а първите са „тура“ на практиката (πράξις).*

Такова схващане е засвидетелствано от протопрезвитер Михаил Помазански (1888-1988) в неговото съпоставяне на двете:

В църковната терминология *догмите* са истините на християнското учение, истините на вярата, а *каноните* са предписа-

¹⁰ *Ibid.*, p. 73.

¹¹ *Ibid.*, p. 75.

нията, свързани с реда в Църквата, с управление на Църквата, със задълженията на църковната йерархия и свещенослужителите и на всеки християнин, които произтичат от нравствените основания на евангелското и апостолското учение. *Канон* е гръцка дума, която буквално означава „права пръчка, която служи за измерване.“¹²

Що се отнася до това определение на „канон“, заслужава си да отбележим, че „любимият израз“¹³, използван от свети Иринеи Лионски (ок. 125-202) за обозначаване на корпуса от догмати е „ὁ κανὼν τῆς ἀληθείας“ или „канонът на истината“. Така например св. Иринеи говори за слагане „край на всички (лъжливи) учения“ и „установяване на правило (канон) на истината в Църквата“¹⁴. На друго място той говори за „пазене на неподправеното правило (канон) на истината“¹⁵. Именно този „канон на истината“ „изобщо служи да изтъкне онова, което за християнството е вътрешен закон и задължителна норма“¹⁶, които свещените канони, като сборник правила, конкретизират и поддържат в ред.

По подобен начин, отец Шмеман набляга на тясната и жизненоважна връзка между догматичността и каноничността, като описва св. канони като изразители на Истината:

В истинското православно предание самата църковна власт е подчинена на каноните и нейните решения са валидни и задължителни само доколкото те са в съгласие с каноните. С други думи, не решенията на отделен патриарх или неговия Синод създават и гарантират „каноничността“, но точно обратното — каноничността на решенията дава истинския авторитет и власт. Истината, а не властта, е критерият и каноните, които не се различават в този смисъл от

¹² Protopresbyter Michael Pomazansky, *Orthodox Dogmatic Theology: A Concise Exposition*, 3rd ed., trans. and ed. Hieromonk Seraphim (Rose) and the St. Herman of Alaska Brotherhood (Piatina, CA: St. Herman of Alaska Brotherhood, 2005), p. 42.

¹³ Georges Florovsky, *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, Vol. I of *The Collected Works of Georges Florovsky* (Belmont, MA: Nordland Publishing Co., 1972), p. 78.

¹⁴ „Irenaeus Against Heresies,“ Vol. I of *The Ante-Nicene Fathers*, ed. Rev. Alexander Roberts and James Donaldson, Rev. A. Cleveland Coxe (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Co., 1975), p. 426.

¹⁵ *Ibid.*, p. 439.

¹⁶ „Κανὼν,“ Hermann Wolfgang Beyer, Vol. III of *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Kittel, trans. and ed. Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Co., 1965), p. 600.

догматите, изразяват истината в Църквата. И както никаква власт и никакъв авторитет не могат да превърнат ереста в Православие и направят черното бяло, така и никаква власт не може да направи канонично едно положение, което не е канонично. ... Целият проблем е в това, че каноните не са просто закони, но закони, чийто авторитет се корени тъкмо в духовното естество на Църквата. Каноните не съставляват нито създават Църквата, тяхната функция е да бранят, уясняват и управляват живота на Църквата, да правят този живот съответствен на същността на Църквата. Това ще рече, че за да бъдат правилно разбрани, разтълкувани и приложени, каноническите текстове трябва винаги да бъдат отнасяни към онази истина на и за Църквата, която те изразяват за някое много особено положение и която не е задължително спомената изрично в самия канонически текст.¹⁷

Тази формулировка на каноничността, за разлика от учението за „каноническата подчиненост“, е в пълно съгласие с „φρόνημα τῶν πατέρων“ или „ума на светите отци“ (който естествено е „ум Христов“¹⁸) — това не е незначителен факт, като се знае, че свещените канони са произведение на същия този светоотечески ум. Фактически те са кодификация на общите и частните насоки, извлечени от широкия (и често пъти трънлив) архипастирски опит на църковните отци.

Следователно, каноничността е пастирски израз на „патристичността“ (patristicism). Естествено следствие от тази истина е, че онова, което е канонично, по необходимост е и апостолско, тъй като патристичността има коренна връзка с апостоличността; първата не е нищо друго, освен органическо продължение и увековечаване на последната в следапостолските времена — патристичната епоха. С други думи, *светите апостоли са просто първото поколение свети отци и поради това апостоличността е първоизворът, от който изтича патристичността*. Както протопрезвитер Георги Флоровски (1893-1979) утвърждава: „Единствено бидейки ‘патристична’, Църквата пребъдва истински ‘апостолска’.“¹⁹ Няма по-добро изяснение на тази истина от това, което ни предлага св. Юстин Челийски (1894-1979), излагайки го със свойствената за него яснота:

¹⁷ Schmemann, “The Canonical Problem,” pp. 69,75.

¹⁸ 1 Кор. 2:16.

¹⁹ Florovsky, *Bible, Church, Tradition*, p. 107.

Светите апостоли били първите богочовещи по благодат. ... За тях историческият Богочовек, Господ Исус Христос, е и върховна всеценност и върховно всемерило...

Тази богочовешка апостоличност е намерила в пълнота своето продължение у земните наследници на христоносните апостоли — у светите отци. Между тях по същество няма никакво различие: у всички тях в еднаква степен живее и действа, безсмъртно и вечно, един и същ Богочовекът Христос, Който „е същият вчера, и днес, и вовеки“ (Евр. 13:8). Чрез светите отци продължават да живеят светите апостоли със всички свои богочовешки богатства, бочовешки светове, богочовешки светини, богочовешки тайни, богочовешки добродетели. Всъщност, светите отци непрестанно апостолствуват и като отделни обогочовечени личности, и като епископи на поместни Църкви и като членове на светите Вселенски и поместни събори. За всички тях има една Истина, една Всеистина: Богочовекът Господ Исус Христос. Вижте, светите Вселенски събори, от първия до последния, изповядват, бранят, вярват, благовестят и всебудно пазят една-единствена всеценност: Богочовека Господа Исуса Христа. ...²⁰

„В християнството истината... е богочовешката ипостас — историческият Исус Христос“²¹, Който е „въплътената Истина“²². Съответно, Православната Църква — „Тялото Христово“²³ „богочовешкият организъм, тя е Богочовекът, продължен във всички векове“²⁴, „въплъщение на Богочовека Христос, продължаващо през всички векове и всички вечности“.²⁵ Апостоличността е, разбира се, един от четирите класически белези на Истинската Православна Църква, изповядван в Символа на Вярата („Вярвам... в една, света, съборна и апостолска Църква“) и „чрез нейната апостоличност тя запазва неизменяемата и непресекаща историческа реалност и живот на богочовешкото тяло и дело на Христа“.²⁶

²⁰ Преподобни Јустин Телијски. Православна Црква и екуменизам [<http://www.svetosavlje.org/biblioteka/lzazovi/justin.htm>]

²¹ Archimandrite Justin (Popovich), *Orthodox Faith and Life in Christ*, trans. Asterios Gero-stergios et al. (Belmont, MA: Institute for Byzantine and Modern Greek Studies, 1994), p. 78.

²² *Ibid.*, p. 77.

²³ Рим. 7:4; 1 Кор. 10:16, 12:27; Еф. 4:12.

²⁴ Father Justin, *Orthodox Faith and Life in Christ*, p. 82.

²⁵ *Idem*, "The Attributes of the Church," p. 32.

²⁶ *Idem*, *Orthodox Faith and Life in Christ*, p. 84.

Но в какво точно се състои тази апостоличност? Тъй като апостолите са пратеници на Светата Троица, то уместно е да посочим три съставни елемента на апостоличността: *непрекъснатост, автентичност и съборност*. Първата съставка, непрекъснатостта, се осъществява чрез апостолската приемственост, чрез която йерархията в Църквата непрекъсваемо продължава съществуването си от апостолската епоха до днес чрез Тайнството ръкоположение, както обяснява светител Григорий Палама (1296-1359):

... Чрез това, че апостолите ръкоположили свои продължители, които на свой ред ръкоположили други и тъй нататък, благодатта на Светия Дух се предава през всички поколения и просвещава всички, които проявяват послушание към своите духовни пастири и учители.²⁷

Ала отец Шмеман ни предупреждава, че в учението за „каноническата подчиненост“

... тази ... църковна подчиненост към определена ‘юрисдикция’ е сериозно изопачаване и, в действителност, разрушаване на православната идея за непрекъснатост и апостолска приемственост. Защото Църквата не може да бъде сведена до ‘юрисдикция’. Тя е жив организъм и нейната приемственост е тъкмо приемственост на живот. Функцията на епископата и ‘властта’ е въобще да съхранява, брани и изразява тази приемственост и пълнота на живота, но тази функция е вътре, а не над Църквата. Не облеченото във власт служение създава Църквата, но бива създавано от Бога вътре в Църквата, която онтологически предшества всички функции, харизми и служения⁵. И когато ‘юрисдикцията’ се отклони от действителната църковна приемственост, тогава тя може да се превърне и в действителност често се превръща в принцип на разпадането на тази приемственост и разкол...²⁸

„Действителната църковна приемственост“ се осигурява от втората

²⁷ *The Homilies of Saint Gregory Palamas*, ed. Christopher Veniamin, Vol. II (South Canaan, PA: St. Tikhon's Seminary Press, 2004), p. 29. Този е един от малкото преводи на трудните писания на св. Григорий Палама, верен на оригиналния гръцки текст.

²⁸ Schmemmann, “The Canonical Problem,” p. 71.

съставка на апостоличността — *автентичността*, която е свързана с искрената докрай преданост на апостолските дух и учения, въплътени в ненакърнимата цялостност на Свещеното Предание. Ето защо апостоличността не съществува самодостатъчно по силата единствено на дадена епископска генеалогия (каквато и несторианите, монофизитите, папистите и англиканите притежават, по убежденията им, в не по-малка степен от православните); тя също изисква пълна вяроност към православно вероучение и живот. Отец Флоровски засяга връзката между приемственост и автентичност, когато обяснява, че светоиринеевият „канон на истината“ не е

всъщност нищо друго, освен свидетелството и проповедта на апостоли, тяхната *κήρυγμα* и *praedicatio* (или *praeconium*), които са били ‘депозирани’ в Църквата и поверени на нея от апостоли, а след това са били вярно пазени и предавани с пълно единокорие по всички места от редица общопризнати пастири: *qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum acceperunt* [Тези, които заедно с приемствеността на епископството са приели достоверната харизма на истината...] ... Според мисълта на св. Иринеи това непрекъснато запазване и предаване на залога на вярата се е извършвало и направлявало от неизменното присъствие на Светия Дух в Църквата. Цялостното схващане за Църквата у св. Иринеи било едновременно ‘харизматично’ и ‘институционно’. А „Преданието“ било според разбирането му *depositum juvenescens* [растящ залог], поверен на Църквата като ново дихание на живот. ... Епископите или ‘презвитерите’ в Църквата били упълномощени пазители и служители на тази веднъж завинаги вложена като залог истина. ‘Където, следователно, са зложени дарованията на благодатта [*charismata*] Господня.. там подобава да се учим на истината именно от онези, които имат приемствеността на Църквата, произлизаща от апостоли... и които показват здраво и безупречно поведение и неподправено и неподкупно слово. ...²⁹

Обърнете внимание тук на взаимното съчетание на приемственост — „приемствеността на епископството“ — и автентичност — „достоверна харизма (=благодатно дарование) на истината“: хармонията между „институционно“ и „харизматично“ или, както го обрисова прочутият римокатолически църковен историк Джефри Бъртън Ръсел, „духът на порядък и

²⁹ Florovsky, *Bible, Church, Tradition*, pp. 78-79.

духът на пророчество... които заедно ... дават равновесие на християнската религия³⁰. По отношение на автентичността отец Шмеман ни предупреждава за друга опасност, породена от „каноническата подчиненост“:

„Схващането за валидността сама по себе си става все повече и повече единственото мерило. Около нас се разраства някакво особено безразличие към истинността, към най-елементарните нравствени съображения. Епископ, свещеник, мирянин могат да бъдат обвинени в най-различни нравствени и канонически прегрешения — в деня, в който те ‘се прехвърлят’ към ‘каноничната’ юрисдикция всички тези обвинения стават недействителни; той е ‘валиден’ и може да му се повери спасението на човешки души! ... Това е едно безнравствено учение, което трови Църквата, кара енории и личности да смятат, че коя да е промяна на юрисдикцията е оправдана, стига само те да преминават към ‘валиден’ епископ; то прави Църквата цинична и безразлична спрямо съображенията на истината и нравствеността.^{31*}

Приемствеността и автентичността се срастват в третата страна на апостоличността — *вселенскостта*, [oecumenicity] — аспект, който навярно всеки среднообразован човек намира най-труден за разбиране. За да се схване богословското значение на вселенскостта, полезно е да се имат предвид два взаимно допълващи се аспекта на това понятие. Първо, думата „вселенскост“ идва от гръцкото слово „οἰκουμένη“ („вселена“), обозначаващо „населения свят“. Знаейки това, за нас става проницаема връзката на вселенскостта (съборността, б. пр.) с универсалността в псаломския стих, отнасян към светите апостоли: „По цялата земя излезе

³⁰ Jeffrey Burton Russell, *A History of Medieval Christianity: Prophecy and Order* (New York, NY: Thomas Y. Crowell Co., 1968), p. 195.

³¹ Schmemmann, „The Canonical Problem,“ p. 74.

* Човек не може да не отбележи учудващата ирония на такъв любопитен отказ от светоотеческото разбиране на „автентичността“, имайки предвид как юрисдикцията на о. Шмеман, Руската православна гръкокатолическа църква на Америка или т. нар. „Митрополия“, след като води преговори за автокефална независимост от Московската патриаршия в 1970 г. и се преименува на „Православна Църква в Америка“, ненадейно се идентифицира като историческата Руска Църква в Америка, независимо че много от корените ѝ са скрити в гръцкия католицизъм (униатството – ск. м.), и започна да се самоназовава „каноничната“ православна юрисдикция в Америка — б. а.

тяхното вещание и до край-вселена [τῆς οἰκουμένης] думите им³². Второ, „οἰκουμένη“ има етимологичен произход от „οἶκος“, гръцката дума за „дом“ — дума, употребена от св. ап. Павел в образните изрази „τοῦς οἰκεῖους τῆς πίστεως“ или „от дома (=домашни) на вярата“³³ и „οἰκεῖοι τοῦ Θεοῦ“ или „от дома (=домашни) на Бога“³⁴. Същината на вселенскостта по такъв начин не е, както често се вярва, вездесъщие или едно монолитно всесветовно присъствие (а това именно е най-доброто описание на папското разбиране на универсалността), но *домашността* — едно интимно семейно обкръжение, един духовен дом. Понятието „вселенскост“ по такъв начин парадоксално съчетава в себе си универсалността и поместността (домашността). При все това, тук няма противоречие, тъй като Вселенската Църква не съществува като абстрактно тяло, но по-скоро не престава в целокупността си да се актуализира в отделни поместни Църкви. Това е логическа последица от богочовешката онтология на Православието, богословието на Въплъщението, което разбира Църквата като Тяло Христово: също както Божествената природа и човешката природа (които присъстват едновременно в Православната Църква) не продължават да съществуват *in abstracto*, като Платоновидни идеи, но се осъществяват в своята пълнота чрез ипостасна индивидуализация, тъй че „природата на Църквата“ по необходимост се запазва благодарение на „ипостасите на Църквата“. С други думи, една поместна Църква не е просто *част от* Вселенската Църква; една поместна Църква е Вселенската Църква.

Сега, фокус, проводник и съществена част на вселенскостта на дадена Църква е нейният архиерей — разбиране, което отец Шмеман също разглежда:

Според древното предание, чрез ръкополагането си от други епископи, един епископ става 'продължител' не на тези, които са го ръкоположили, но преди всичко на непрекъснатата приемственост на своята собствена Църква. 'Църквата е в епископа', понеже 'еписко-

³² Пс. 18:5, цит. по Псалтир, преведен от църковнославянски език (ръкопис), инок Евтимий, 2009 г.;

³³ Срв. с Гал. 6:10. В българския синодален превод: „своите по вяра“, преведено букв.: от дома на вярата.

³⁴ Срв. с Еф. 2:19. В българския синодален превод: „свои на Бога“, преведено букв. домашни на Бога.

път е в Църквата' [според св. Киприан Картагенски (ок. 200-258 г.)], в 'органическото единство с определено тяло от църковни хора'. В системата на каноническото подчинение, обаче, епископът се превръща в обикновен представител на една по-висша юрисдикция, значим не сам в себе си, не като харизматичен носител и пазител на *приемствеността* и *съборността* на собствената си Църква, но като средство на тази си църковна подчиненост към определена 'юрисдикция'. ... Не може да има съмнение, че единството на Църквата — така, както то се изразява в нейната каноническа структура, — се изразява преди всичко във и чрез единството на нейния епископат. *Episcopatus unus est*, е писал през третия век св. Киприан Картагенски. Това означава, че всяка поместна или отделна църква е обединена с всички останали църкви и разкрива своята онтологическа тъждественост с тях в лицето на своя епископ. Точно както всеки епископ получава пълнотата на епископския си сан от единството на епископата, изразена в множествеността на ръкополагащите го, така и тази пълнота включва в самата си същност собственото му единство с целия епископат.³⁵

По подобен начин, анализирайки еклесиологичното мислене на св. Игнатий Антиохийски (ок. 30-107 г.), протопрезвитер Йоан Романидис (1927-2001 г.) изказва едно на пръв поглед стряскащо наблюдение: „Идеята, че епископът е сега това, което са били в древност апостолите, липсва напълно от Игнатиевите послания. По твърде странен начин с апостолите там се сравняват не други, а презвитерите“³⁶. Нима презвитерите, а не архиереите, представляват апостолите? Не разбива ли това цялостното гледище, че архиереите възплъщават апостоличността? Ни най-малко. В метафората на св. Игнатий както апостолите са били обединени около своя духовен Отец, Христос, по съвсем същия начин и презвитерите са обединени около своя духовен отец, техния архиерей, който по такъв начин служи не като икона на апостолите, но като жива икона на самия Христос. Да, именно защото „светите апостоли били първите богочовеци по благодат“³⁷, затова и техните приемници, архиереите, са подобно на тях упълномощени да действат като образи от плът и кръв на Богочовека.

³⁵ Schmemmann, "The Canonical Problem," pp. 70-71, 79-80.

³⁶ The Rev. John S. Romanides, "The Ecclesiology of St. Ignatius of Antioch," *The Greek Orthodox Theological Review*, Vol. VII, Nos. 1 & 2 (Summer 1961—Winter 1961-1962), p. 70.

³⁷ Archimandrite Justin, "The Attributes of the Church," p. 31.

Както посочва о. Романидис, това учение има всеобхватни разклонения за равнопоставеността на епископите в ролята им на посредници на вселенскостта:

Епископският сан не е бил нещо съществувало само по себе си, вътре в себе си, и над или отделно от поместната Църква. Той определено бил вътре в Църквата и тъй като видимата Църква би могла да бъде определена единствено посредством тялото Христово, явено поместно в своя мистагогичен живот, епископатът определено носел поместен характер. Съществуването на епископи в най-малките и най-отдалечените селца на Империята не може да се обясни другояче, освен чрез необходимостта да има епископ и съвет от презвитери вътре във всеки евхаристиен център и отговорни за живота на всеки такъв център. Следователно епископите били равни поради това, че общините били равнопоставени. Един поместен израз на тялото Христово не може да бъде по-голям или по-малък израз на това тяло спрямо друго такова. Подобно на това, живият образ на Христа, епископът, не би могъл да бъде повече или по-малко образ на Христа от друг Негов образ, тъй като Христос, Чийто образ са епископите, е еднакво Единствен и равен на Себе Си.³⁸

В едно брилянтно резюме на светоотеческата еклесиология, съставено от шест точки, Орейският епископ Киприан — наместник-председател на Св. Синод на противостоящите — дава достъпно изяснение на изтъняването на вселенскостта:

Какво е Църквата?

1. Църквата е събрание на Божия народ за празнуване на Тайнството на божествената Евхаристия, в което поместната Църква действително става и се разкрива като Тяло Христово, като Богочовешки организъм, в който обитава Светата Троица.

2. Видимият център и глава на евхаристийното събрание е епископът: той именно предвожда събранието и проповядва словото Божие; принася Евхаристията именно той като 'икона на Христа', Великия Архиерей, и като такъв, който предстои 'на мястото на Бога', според св. Игнатий Антиохийски.

3. В ранната Църква единствено епископът извършвал Божествената Евхаристия във всяка поместна Църква, тоест, имало е

³⁸ Romanides, "The Ecclesiology of St. Ignatius of Antioch," pp. 71-72.

само една Евхаристия и тя е била съсредоточена у епископа.

4. Когато принася Божествената Евхаристия, епископът принася Христа в Неговата пълнота, преподавайки Светите Тайнства на верните със собствените си ръце. В древност Божият народ се причащавал с Христа само от живата икона на Христа — епископа.

5. Следователно, епископът не само олицетворява поместната Църква, но също така изобразява във времето и пространството Католичната Църква, тоест цялата Църква, тъй като онова, което олицетворява (букв. възплъщава) Христа в Неговата пълнота и чрез което човек получава Христа в Неговата пълнота е същото, което олицетворява едната, света католична (съборна) и апостолска Църква. 'Където е Исус Христос', казва св. Игнатий, 'там е и Католичната Църква'.

6. Точно поради тази причина, когато човек се съединява с епископа в Тайнството на Божествената Евхаристия, тогава той се съединява и с Католичната Църква.³⁹

Забележете, че тук се споменават четирите отличителни белега на Истинската Православна Църква. Макар ние да сме разгледали само един от тях, апостоличността, важно е да разберем, че църковните *notae** не са обособени характеристики, но по-скоро взаимно се проникват, доказват и преповтарят една в друга. Ето защо в *непрекъснатостта* ние имаме апостолското качество на *единствеността** на Църквата; в *автентичността* ние имаме апостолското качество на *светостта* на Църквата; а във *вселенскостта* ние имаме апостолското качество на *католичността* [catholicity] на Църквата. Каноничността не е каноничност, ако липсва макар и едно от тези три качества на апостоличността.

* * *

В такъв случай какво е каноническото *raison d'être* (право на съществуване) на Свещения Синод на противостоящите?

Преди всичко, нашата църковна общност е „противостояща“. Чрез това название ние желаем да подчертаем изпълняването на особен кано-

³⁹ Archimandrite Cyprian, "The Place of the Bishop in the Orthodox Church," *Orthodox Tradition*, Vol. XVI, Nos. 3 & 4 (1999), p. 12.

* Отличителни свойства (лат.) — Б. пр.

* В ориг. *openess*: цялост, изключителност, неизменност. — Б. пр.

нически императив, изобразен от максимата на св. апостол Яков: „Покорете се Богу; опълчете се против дявола, и той ще побегне от вас“⁴⁰, и запечатан от св. Теодор Студит (759-826) във фразата: „богоугодно противостоене“.⁴¹ Следователно, противостоенето срещу икуменизма е равносилно на противостоене срещу дявола, в изпълнение на горепосоченото библейско повеление, дадено от св. ап. Яков.

„Икуменизмът е общото название на ... лъжехристиянството,“ казва свети Юстин от Челие, „(и) в него тупти сърцето на европейския хуманизъм...“⁴². Ако участието на православните църкви в икуменическото движение имаше за цел да обогати западното християнство с Богочовешкото съкровище на Православието, на практика е станало тъкмо обратното: Православието е било ограбено от нищетата на хуманизма на западното християнство:

„В Западна Европа християнството постепенно се е превърнало в хуманизъм. За няколко века Богочовекът е ставал все повече и повече ограничен и заключен в границите на човешкостта Си, и в крайна сметка е бил превърнат в безгрешния човек на Ватикана или на Берлин. Така се е родил, от една страна, западният християнско-хуманистичен максимализъм (папството), който е отнел всичко от Христа, а от друга страна — западният християнско-хуманистичен минимализъм (протестантството), който търсел в Христа много малко или почти нищо. И в двата човекът е заел мястото на Богочовека като най-велика ценност и мярка за всички неща. По този начин се е извършила едно най-печална поправка на Богочовека, на делото Му и на Неговото учение.“⁴³

Фактически ние виждаме, че тези Православни Църкви, които са се отрекли от вселенскостта [oecumenicity] си в полза на икуменизма сега са създали една хибридна еклесиология, съдържаща примес от протестантската идеология — икуменизма — и папистката методология на неопапизма.

⁴⁰ Иак. 4:7. В английския превод фразата „опълчете се против дявола“ звучи така: resist the devil, възпротивете се, противостойте на дявола. — б. пр.

⁴¹ St. Theodore the Studite, “Epistle 1.39, ‘To Theophilos the Abbot,’” *Patrologia Graeca*, Vol. XCIX, col. 1049A.

⁴² Father Justin, *Orthodox Faith and Life in Christ*, p. 169.

⁴³ *Ibid.*, p. 89.

Икуменическото движение е до мозъка на костите си умствено поколение на протестантството, за което винаги е бил присъщо деноминационното мислене, както и междуцърковната конкуренция, като собствен *modus vivendi**. При техните мисионерски усилия през XIX век протестантските богослови дълбоко осъзнали колко контрапродуктивно е деноминационното мислене и именно при осмислянето на собствената мисиология у тях се поражда идеята да се замени междуцърковната конкуренция с междуцърковно сътрудничество: икуменизъм. Така отец Петър Хиърс показва, че

„... дълго преди... православните да се включат в [икуменическите] обсъждания, предпоставките и параметрите за тази среща са били приготвени и дори в най-малка степен те не отразявали или дори не признавали еклесиологичните начала на Православието. еклесиологичните рамки, вътре в които било създадено, формирано, развито и съществува днес икуменическото движение, с някои малки приспособявания, са произведение на евангелизма на XIX век.“⁴⁴

Основополагащо в протестантската еклесиология и нейния деноминационен опит, и следователно — и за икуменическото движение — е богословското разграничаване на „видима Църква“ и „невидима Църква“:

„Според традиционното тълкование, видимата църква сочи към църковната институция в света, докато невидимата църква е съвкупността от всички истински вярващи, независимо от техните афилиации или липсата на такива с която и да е организационно конституирана църква. ... Ясно е, че реформаторите съзнавали очевидното различие между естеството на църквата и техния опит с църквата в тяхното време. Поставянето на ударение върху разделението на видима и невидима [църкви] било насочено първоначално към това да се посочи огромната разлика между това, което църквата твърди че е и това, което е тя на дело. Видимата църква обозначава онова, което е несъвършено, покварено, несвято и външно, докато невидимата църква сочи към онова, което е съвършено, нетленно, свято и вътрешно. Това схващане говори за църквата вътре в църква-

* Начин на живеене (лат.) — Б. пр.

⁴⁴ Father Peter Alban Heers, “The Missionary Origins of Modern Ecumenism: Milestones leading up to 1920” (Athens: 2005), p. 2.

та. Фактически то сякаш посочвало или внушавало, че съществува някаква платоническа същност или идеал, на който видимата църква е за жалост само частичен и дефектен образ. По такъв начин 'истинската' църква е чисто трансцендентална и небесна реалност, докато съществуващата и земната църква е несъвършена и нечиста."⁴⁵

Следователно, според протестантската еклесиология, лежаща в основите на икуменическото движение, Православните Църкви са в още по-голяма степен „несъвършени, покварени, несвети и външни“ деноминации вътре във „видимата Църква“. Но именно за да избяга икуменизмът от собствения си провинциализъм [parochialism], тоест да превъзмogne собствения си все-протестантски произход и да легитимира себе си като всехристиянско явление — неговите архитекти се нуждаеха отчаяно от участието на Православните Църкви; и за тази цел те дълго и усилено оказваха кулоарно влияние върху последните, което в края на краищата пожъна успех. Робърт Халоуел Гардинър III (1855—1924) бе знакова фигура в предварителната кампания по организирането на икуменическото движение. Чрез масирана писмообменна кампания — написал е повече от единадесет хиляди писма — той събрал широка мрежа от религиозни и политически лидери. Един от православните свещенослужители, които Гардинър настойчиво търсел да привлече, бил свещеномъченикът Верейският [епископ] Иларион (1886-1929 г.) В писмо от 1917 г., в навечерието на революцията в Русия, когато икуменизмът все още бил неразвит институционално, св. Иларион, в отговор на протестантския си събеседник, проявява истинска изкусност в боравенето с икуменическата идеология, и — нещо твърде интересно — той го прави, като привежда мисли от един по-малко проникателен православен свещенослужител, който бил прегърнал еклесиологичните предпоставки на протестанти като Гардинър за „готови положения“:

„[Според икуменическото богословие] ... всички общности, които се наричат християнски, съставляват Христовата Църква, макар и с разслабено единство. Такова учение за единството на Църквата не е чуждо и на някои от руските богослови. Така протоерей П. Я. Светлов твърди, че западните християнски вероизповедания, на-

⁴⁵ Carnegie Samuel Calian, *Icon and Pulpit: The Protestant-Orthodox Encounter* (Philadelphia, PA: The Westminster Press, 1968), pp. 69, 72.

равно с православните, са християнски Църкви и принадлежат към Вселенската Църква, а не са извънцърковни общества, отделени от Църквата, че съществуващите християнски Църкви на Запад и Изток са поместни Църкви или части от Вселенската Църква и затова е незаконно коя да е от тях да си присвоява правата на Вселенска Църква. Ведно с това Вселенската Църква, по мнението на о. Светлов, е съвкупност от истинно вярващите, разпръснати навсякъде в поместните или частните християнски Църкви на Запад и Изток или, което е същото, съвкупност от поместните църкви на Изток и Запад, които поради липсата на възможност от провеждане на Вселенски събор, при външно разцепление на Църквата, са лишени от пълна външна или видима организация, при наличието обаче на вътрешно единство на вярата и благодатния живот в Христа, който Сам възглавява Своята Църква или тяло.⁴⁶

Очевидно отец Светлов е бил възприел учението, различаващо „видимата Църква“ от „невидимата Църква“ като валидно еклесиологическо основание. Свещеномъченик Иларион обаче не бил тъй лесно подведен от подобно схващане, което той без заобикалки отхвърлил като несъвместимо със светоотеческата еклесиология на Православието:

„Но да се приеме такова учение за Църквата е напълно невъзможно, тъй като то безусловно е непознато на Древната Църква, в която не са познавали никакво разслабено разбиране за единството на Църквата, но винаги неизменно са изповядвали в деветия член на Символа на вярата вярата си „в една, света, съборна и апостолска Църква.“ ... Християнската Църква не е философска или богословска школа, принадлежността към която е изцяло обусловена от признаването на основните ѝ теоретически положения. Основната истина на християнството, великата му тайна — въплъщението на Сина Божий — се признава от всички християнски вероизповедания, но това само по себе си не може да ги слее в една Църква. Нали и бесовете, според свидетелството на апостол Яков, вярват (2:19), и своята вяра,

⁴⁶ Архиеп. Иларион Троицкий. Единство Церкви и всемирная конференция христианства. (Письмо г. Роберту Гардинеру, секретарю комиссии для устройства мировой конференции христианства), англ. текст по: *The Unity of the Church and the World Conference of Christian Communities (Letter to Mr. Robert Gardiner, secretary of the Commission to arrange a World Conference of Christian Communities)*, trans. Margaret Jerinec, ed. Monastery Press (Montréal, QC: Monastery Press, 1975), pp. 12-13.

по свидетелството на Евангелието, изповядвали подобно на апостол Петър (Мат. 16:16; 8:29; Марк. 1:24; Лука 8:28). Но принадлежат ли те към едната Христова Църква?“⁴⁷

И под „едната Христова Църква“ свети Иларион очевидно разбира, по думите на покойния православен български богослов, архимандрит Сергей (1924-2008),

„... Христовата Църква, изнесла борбата за тържеството на Православието над ересите, била наречена *Православна Църква*, ... логически следва, че Православието не е *един от видовете на християнството*, наред с който да могат законно да съществуват и други — инославни видове християнство. *Православната наша вяра това е самото християнство в неговия кристално чист и единствено автентичен вид*. Съпоставени с Православието, всички други т. нар. християнски изповедания са повече или по-малко чужди на истински християнския, т. е. *православния дух и съдържание на вярата*.“⁴⁸

Накрая свещеномъченик Иларион Верейски идва до болезнено прямото заключение относно икуменическото движение: че то открито „проповядва най-голямата от всички лъжи: че човек може да бъде християнин дори когато отрича Църквата“⁴⁹.

Протестантското лобиране на Православната Църква най-накрая постигна целта си, когато в 1920 г. Константинополската патриаршия обнародва един повратен документ — Окръжното послание със заглавие „Към Христовите църкви из целия свят“. Самото ѝ название, отнасящо се към *всички* църковни организации, независимо дали са православни или не, въвежда **промяна** в православния свят, тъй като то за пръв път дава знак, че Православната Църква поддържа употребата на термина „Църкви“ по отношение на инославни организации не като *терминологична целесъобразност*, а именно като *еклесиологична отстъпка*. Това Окръжно послание, съставено в основната си част най-вече от Тиатирския митрополит Герман (1872-1951), представлява, както показва отец Хиърс, ико-ноборческо предателство спрямо традиционната православна еклесиоло-

⁴⁷ *Ibid*, pp. 13-14.

⁴⁸ Ст. „Православно слово“, 2/1997, с. 13.

⁴⁹ Holy New-Martyr Archbishop Ilarion (Troitsky), *Christianity or the Church?* (Jordanville, NY: Holy Trinity Monastery, 1985), p. 29.

гия и опортюнистична капитулация пред икуменическата протестантска еклесиология:

„В тази Енциклика църквите настойчиво биват убеждавани в едно ново разбиране, ‘че те не бива вече да се считат една друга за странници и чужденци, но за роднини и за част от семейството на Христа’ и за ‘сънаследници, съставлящи едно тяло, и съпричастници на обещанието Божие в Христа Исуса’ (Еф. 3:6). В коментара си върху този откъс през 1929 г. самият митрополит Герман ... го тълкува по следния начин: ‘Колко широко е схващането, на което ни учи Енцикликата по този въпрос, става ясно от *това, че тя разширява понятието за отношенията между членовете на една църква* — като членове на едно тяло по дивното учение на св. Павел — *така че да го приложи към отношенията между няколко църкви.*’ ... Тук лежи краеъгълният камък на икуменическата политика на Патриаршията и възловият въпрос за синхронизацията с развиващата се ‘икуменическа еклесиология’ на протестантите. Чрез разширяване на понятието за Църква до включването на тела, които нито църковно, нито сакраментално, нито догматически не са в общение с Православната Църква, митрополит Герман е в пълно съгласие с ... ‘евангелистката еклесиология’, която учи за ‘съобщност на *невидимата* църква на Христа, към която принадлежат всички ‘жизнени’ християни’, както и за наследилата я ‘икуменическа еклесиология’, която — макар и доста сходна с допускането си на съществуващо невидимо ‘мистично’ Тяло Христово, не е нещо, ограничено с него, но — както би било естествено в преобладаващо протестантската среда на събранията на движението — подобна ‘широта на ума’ е пропила цялата атмосфера на икуменическата ангажираност. Това е довело дотам, че православните икуменисти, съзнателно или несъзнателно, са приели протестантски еклесиологически постановки. ... Чрез тази Енциклика Патриаршията не просто [sic] променя своята позиция относно инославните вероизповедания, тя изменя самото си разбиране за Православната Църква въобще“.⁵⁰

Такава съгласуваност с протестантската идеология на икуменизма върви ръка за ръка с прилагането на папската методология на неопапизма: „каноничната подчиненост“. Окръжното послание от 1920 г.

⁵⁰ Heers, “The Missionary Origins of Modern Ecumenism: Milestones leading up to 1920,” pp. 12,14.

изброява няколко практически предложения, чиято цел е да основе собствената си нова икуменическа еклесиология, първото и най-главното от които е „приемането на единен календар за празнуването на великите християнски празници в едно и също време от всички църкви“⁵¹. Този принцип е напълно одобрен от „Всеpravославния конгрес“ в 1923 г., довел до въвеждането от Константинополската патриаршия през 1924 г. на календара, абсурдно наречен „новоюлиански“ или „поправен юлиански“: една плитко прикрита версия на григорианския календар (тоест, на папския календар) с непохватно прикрепена към него православна Пасхалия. Тук ние виждаме в действие принципа на само-валидация, за който говори отец Шмеман: Енцикликата от 1920 г. и „Всеpravославният конгрес“ от 1923 г. са станали „канонични“ само защото те са били „признати“ като такива от Константинополската патриаршия. При все това, както ни напомня отец Шмеман, „това изобщо не [ги] е направило... нито православни, нито канонични“.⁵² Както пише Триадицкият епископ Фотий относно горепосочената Енциклика: „Това е първият открит папистичен опит на Константинополския престол да подмени със себе си авторитета на цялата Православна Църква“⁵³ — това е било неопапистко завземане на властта. По отношение на Църквата,

„... според св. канони църковни въпроси от поместен и вселенски характер се обсъждат и решават единствено от Събора на епископи, които имат паство и епархия, а не от ‘конгреси’, ‘съвещания’ или ‘конференции’. От църковно-правно гледище ‘Всеpravославният’ конгрес в Цариград е неканоничен откъм състав, пълномощия и функции. Така че неговите решения, взети напълно неправомерно сякаш от името на цялата Православна Църква, не могат да имат никаква стойност за поместните Православни Църкви. А както по-нататък ще видим, и самите решения по своето съдържание са в рязко противоречие с каноните на Православната Църква.“⁵⁴

⁵¹ “Encyclical of the Ecumenical Patriarchate, 1920,” *The Orthodox Church in the Ecumenical Movement: Documents and Statements 1902-1975*, éd. Constantin G. Patelos (Geneva: World Council of Churches, 1978), p. 41.

⁵² Schmemmann, “The Canonical Problem,” p. 73.

⁵³ Триадицкият епископ Фотий. „С перо и слово, том 1: Избрани статии, студии и очерци“, С. 2004, с. 21.

⁵⁴ Там, с. 38-39.

Канонично или неканонично, но по силата на това, че Константинополската патриаршия „официално“ е приела икуменизма и съпътстващото календарно нововъведение, това е дало „валидни основания“ на Гръцката Православна Църква — най-близката „дъщерна“ Църква на Патриаршията, да постъпи по подражание на нейния пример и да приеме новия календар. Такова сляпо „канонично подчинение“ към властта на Константинопол, — без такава власт да е съществувала там — представлява една несъмнена тенденция към неопапизъм от страна на Гръцката Църква. За да се разбере по-добре това явление, човек трябва просто да изучи архитипната парадигма на папизма, Римокатолическата църква — название на папската църква, което е всъщност богословски оксиморон. Как така? Вгледайте се в учението, което папството преподава в собствения си „Катехизис на Католическата Църква“:

„Отделните Църкви са католически в пълнота по силата на своето общение с една от тях — Римската Църква, ‘която първенствува в любовта’. Защото с тази Църква, по причина на нейното превъзходство [над останалите], цялата Църква, сиреч вярващите по всички места, трябва да бъдат в съгласие. ... Папата, епископът на Рим и наследник на Петър, е вечният и видим източник и основание на единството както на епископите, така и на цялото събрание от верни. Защото Римският първосвещеник [Pontiff], по причина на длъжността си [office] на Наместник на Христа и пастир на цялата Църква, притежава пълна, върховна и вселенска власт над цялата Църква, власт, която той винаги може да упражнява безпрепятствено. Римският първосвещеник, глава на колегията от епископи, се радва на... непогрешимост по силата на длъжността си... като върховен пастир и учител на верните... Епископите не трябва да бъдат възприемани като заместници на папата. Неговата обичайна и непосредствена власт над цялата Църква не отменя, но напротив утвърждава и защитава тази на епископите. Тяхната власт трябва да бъде упражнявана в общение с цялата Църква под ръководството на папата.“⁵⁵

Според това учение дадена Църква е „католична“ само доколкото е „римска“, тоест, католичността на отделната поместна Църква — нейната

⁵⁵ *Catechism of the Catholic Church* (New York, NY: Catholic Book Publishing, 1994), pp. 221, 234-235, 237.

целокупност, цялостност и вселенскост — зависи от и се осъществява изключително чрез друга особена поместна Църква — Римската, която поместна Църква се твърди, че е *самата* Вселенска Църква. Оттук се появява противоречащото на себе си схващане за „Римска католичност“. Освен това, папистката еклесиология поддържа учението, че папата запазва правилните догмати и етическо учение само „по силата на длъжността си“ като епископ на Рим и че, като „наместник на Христа“ и „Глава на Църквата“, той е „Епископ на епископите“ — идея, която е в кръщящо противоречие с равенството на архиереите, изразено недвусмислено в светоотеческата еклесиология на свети Игнатий Богоносец, която по-горе разгледахме. Следователно в римокатолицизма е налице не вселенскост [oecumenicity], локализация на универсалността, но точно обратното на това — анти-вселенскост [anti-oecumenicity], универсализация на поместността, с други думи, „романизация“ (или „франкификация“) на света. Папизмът е едно куриозно учение и свети Юстин (Попович) язвително го порицава като такава:

„Западното християнство в същността си е най-решителният хуманизъм, понеже е обявило човека за непогрешим, а богочовешката религия е превърнало в хуманистична. А че това е така говори фактът, че Богочовекът е изтласкан на небето, а на Неговото празно място на земята е поставен наместник, *Vicarius Christi* — папата. Каква трагична нелогичност - на вездесъщия Бог и Господ Христос да се поставя наместник! Ала тази нелогичност се е въплътила в живота на западното християнство. Така, по някакъв начин, се е осъществило раз-въплъщаването на въплътения Бог, раз-въплъщаването на Богочовека. Западният християнски хуманизъм е обявил, че всеприсъстващият Богочовек не присъства в Рим и затова Му е назначен наместник в лицето на един непогрешим човек. Сякаш този хуманизъм говори на Богочовека: 'Иди си от този свят и върви в другия, тук ние си имаме Твой представител, който непогрешимо Те представлява във всичко.' ... Чрез догмата за непогрешимостта папата е присвоил за себе си, тоест за човека, цялата власт и всички пълномощия, принадлежащи единствено на Господа [и] Богочовека. Той сполучливо обявил себе си за Църквата, папската църква, и е станал в нея все-същност и всезавършек, самопровъзгласил се властител на всичко. По такъв начин догмата за непогрешимостта на папата е била въздигната до основополагаща догма ... на папството. И папата не

може да отрече това по никакъв начин, докато остава папа на едно хуманистично папство. ... Догмата за папската непогрешимост е не само ерес, но е най-голямата ерес против Истинската Христова Църква, която е съществувала в нашия земен човешки свят като Богочовешко Тяло от идването на Богочовека. ... Тази догма е ерес на ереси-те, безпрецедентен бунт срещу Богочовека на тази земя. ...⁵⁶

Константинополският патриарх се скланя към същото изкушение всеки път, когато се произвежда в „Глава на Православната Църква“, превръщайки по този начин Вселенската патриаршия в икуменическо ново папство. По ирония, именно римски епископ за пръв път отчетливо е посочил опасността от такова изкушение за патриархийното мислене. Когато свети Йоан Постник (+595), патриарх на Константинопол, възприел титлата „Вселенски патриарх“ в 587 г., то римският папа свети Григорий Двоеслов (ок. 540-604) побързал да се възпротиви срещу „горделивата и зловредна титла вселенски, тоест, на целия свят“⁵⁷:

„Следователно, дражайший брате [Йоане], с цялото си сърце обичай смирението, чрез което съгласието на всички братя и единството на светата вселенска Църква може да се запази. ... Ако ... [свети Павел] отбягвал да покорява членовете Христови отчасти на някои глави, сякаш в допълнение към Христа, макар това да били самите апостоли, какво ще отговориш на Христа, Който е Глава на вселенската Църква, при внимателния изпит на последния Съд, след като си се опитал да поставиш всички членове под себе си чрез названието вселенски? ... Несъмнено, какво друго са били Петър, първият от апостолите, сам член на светата и вселенска Църква, Павел, Андрей, Йоан ако не глави на отделни общини? Но всички те били членове под един Глава [Христа]. И (за да изкажа всичко с кратки думи) светиите преди Закона, светиите под Закона и светиите под благодатта, те всички съставляват Господнето Тяло, те са членове на Църквата и никой от тях не е пожелал да се нарича вселенски.“⁵⁸

⁵⁶ Father Justin, *Orthodox Faith and Life in Christ*, pp. 90-91, 104, 111- 112.

⁵⁷ "Selected Epistles of Gregory the Great, Bishop of Rome," trans. Rev. James Barmby, Vol. XIII, 2nd Sen, of *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, ed. Philip Schaff and Henry Wace (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Co., 1969), p. 18.

⁵⁸ "Register of the Epistles of Saint Gregory the Great," trans. Rev. James Barmby, Vol. XII, 2nd Sen, of *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, ed. Philip Schaff and Henry Wace (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Co., 1969), pp. 166-167.

Нека поясним: свети Григорий папа Римски се оскърбил на свети Йоан заради това, че последният се нарекъл „вселенски патриарх“. Представете си какво би помислил той за прерогативите, които претендират да имат неговите по-късни наследници, представящи се за „вселенски първосвещеници“! Папа Григорий очевидно е одобрявал еклесиологичния принцип на истинското християнство — че всеки архиерей, бил той епископ, архиепископ, митрополит, католикос, патриарх или папа, притежава, *по силата на своя архиерейски сан*, пълнота на вселенскостта и че „... ако някой [архиерей] е вселенски епископ, то следва ... [че останалите архиереи] не са епископи“⁵⁹.

Заемането на водещи позиции в икуменизма за съжаление е дало идеалната възможност на съвременния Константинополски патриарх да се държи дори все повече като новопапистки „вселенски епископ“:

„Знаменателно е, че още от самото начало на [икуменическото] движение именно вселенската патриаршия поема инициативата и водачеството чрез подкрепа на политиката на пълно участие. Фактът, че многобройните останали юрисдикции просто са я последвали, се дължи в някаква степен на насърчителното и утвърждаващо отношение на тази патриаршия.“⁶⁰

По такъв начин Гръцката Православна Църква, — макар да осъзнавала несъмнено, че въвеждането на константинополския фарс, наречен „новоюлиански“ календар, е не само *неканонично*, но направо *противоканонично* — все пак предприела това въвеждане въз основа на нищо повече, освен на узаконяването на папския календар от страна на Вселенския патриарх, чрез незаконното деяние на реформата, „по силата на длъжността си“:

На 16 януари 1923 г. комисия от богослови и клирици, назначена от Гръцката Църква за изучаване на календарния въпрос, внесе следното решение пред църковното свещеночачалие: ‘... Нито една поместна Църква не може да се отдели и едностранно да приеме но-

⁵⁹ “Selected Epistles of Gregory the Great, Bishop of Rome,” p. 19.

⁶⁰ Aristeides Papadakis, “History of the Orthodox Church,” *A Companion to the Greek Orthodox Church*, ed. Fotios K. Litsas (New York, NY: Greek Orthodox Archdiocese of North and South America, 1984), p. 28.

вия календар, без чрез това да се превърне в разколническа по отношение на останалите [Православни] Църкви'. Въпреки това предупреждение, Гръцката Църква взе решение да въведе григорианския календар на следващата година. И действително, плодът на това бе разделение. Първо, Гръцката Църква се отдели от богослужебното единство на Православната Църква, което се поддържа чрез общ за всички поместни Църкви празничен календар. Тя също се откъсна от решенията на много междуправославни събори, които решително отказаха да приемат григорианския календар не само защото такава промяна би повлияла на богослужебното единство на Църквата, но защото те счели за неправилно разпореждането с властта, по силата на което латинският първосвещеник тъй диктаторски наложил върху обществото тази промяна. [Тук се включват, в частност, Константинополските събори от годините 1583, 1587 и 1593.] ... [По такъв начин] Гръцката Църква през 1924 г. се разцепи. Не е истина, че старостилците са се отделили от Църквата. В действителност, ако трябва да се привеждат безцелни доводи за наличието на разкол — а това може би не е благоразумно — то именно държавната Църква трябва да е изпаднала в разкол по думите на собствените ѝ богословски съветници⁶¹.

Неканоничността на икуменизма, която отдавна се е превърнала от всепротестантска, трансденоминационна неосъществима мечта във все-религиозен синкретичен цирк, по такъв начин се емблематизира от новия календар, ако приведем думите на отец Шмеман,

„поради простата причина, че не е в съгласие с каноническото Предание и църковната истина. Понеже целта и функцията на йерархията е тъкмо в това, да пази чисто и ненакърнено Преданието в неговата пълнота и ако и когато тя допуска и дори толерира нещо противно на църковната истина, тогава самата тя попада под осъжданието на каноните.“⁶²

И тук е под въпрос не само календарното нововъведение; всяка измината стъпка от участието на Православната Църква в икуменическото

⁶¹ Bishop Chrysostomos, Bishop Auxentios, and Bishop Ambrose, *The Old Calendar Orthodox Church of Greece* (Etna, CA: Center for Traditionalist Orthodox Studies, 1994), fourth edition, pp. 55-57.

⁶² Schmemmann, "The Canonical Problem," p. 69.

движение е довела до нечувани и необуздани нарушения на светите канони. Свети Юстин (Попович), който никога не е говорил с усуквания, не може да търпи онези, които се преструват, че участието в икуменическото движение е въпрос, към който каноните са безразлични:

„Четиридесет и петото апостолско правило гръмогласно говори: ‘Епископ, презвитер или дякон, който само се е молил с еретици, да бъде отлъчен; а ако им позволи да вършат нещо като свещенослужители на Църквата, да бъде низвергнат.’ (вж също 33-то правило на Лаодикийския събор). Не е ли очевиден смисълът на този канон? Дори за една мушица? Шестдесет и петото апостолско правило нарежда: ‘Ако някой от клира или мирянин влезе [*sic*] в синагога на юдеи или еретици, за да се помоли, то нека бъде лишен от сан и отлъчен от общение с Църквата’ — и смисълът тук е ясен дори за най-неразвития ум. Четиридесет и шестото апостолско правило говори: ‘Заповядваме всеки епископ или презвитер, които приемат кръщението или жертвите на еретици, да бъдат лишавани от сан. Какво съгласие може да има между Христа и Велиара? Или какво общо има верният с неверния?’ Очевидно е дори и за слепеца, че тази заповед категорично ни учи да не признаваме никое от тайнствата на еретиците и да ги считаме за невалидни и за лишени от Божията благодат.”⁶³

Онези свещенослужители и миряни на Гръцката Православна Църква, които са отхвърлили новопапистката календарна реформа и нейното икуменическо оправдание и които чрез това са доказали, че са „защитници на вярата ... на самото тяло на Църквата и дори на народа, които желаят тяхното религиозно богослужение да остане завинаги неизменено и същото, каквото е било това на отците им”⁶⁴, са били наименувани подигравателно „старостилци“ — епитет, който те са приели като почетен, подобно на прозвището „иконопоклонник“, използвано по време на икоборческите спорове (726-843). От 1924 до 1935 г. атонските йеромонаси организирали, сплотили и разширили старостилното движение до Православна църковна общност, отделена от държавната Църква на Гърция. После, в 1935 г., трима архиереи от Гръцката Православна Църква се съгласили да станат пастири на старостилното паство и извършили до-

⁶³ Father Justin, *Orthodox Faith and Life in Christ*, p. 175.

⁶⁴ “Encyclical of the Eastern Patriarchs: A Reply to the Epistle of Pope Pius IX, ‘To the Easterns’” (1848).

пълнителни архиерейски хиротонии; ала еклесиологически несъгласия и отстъпничество накърнили взаимоотношенията вътре в „старостилната“ Църква, тъй като още щом тя

получи своя йерархия, ... , някои от по-малко [богословски] образованите лица в движението, мотивирани от искрено благочестие, [... бяха] поразени от оная прекалена ревност, която неизбежно се развива до движения, въвличащи придържане към крайни възгледи.⁶⁵

Въпреки това един от епископите, Флоринският митрополит Хризостом (1870-1955), оспорил тази позиция като преждевременна и изпълнена с чувство за превъзходство [triumphalistic], като вместо това определил, както посочваме по-долу, единствения жизнеспособен канонически подход към предизвикателствата на икуменизма:

„В съгласие с духа на съответните канони, когато архиепископът [Primate] или повечето от архиереите на общопризната Православна Църква внесат в Църквата нововъведение, противно на каноните и на православното богослужение, то правомислещите архиереи на тази Църква имат праведно основание да прекратят църковното си общение с новаторите дори преди синодално съждение, за да не би те също да бъдат отговорни пред цялата Църква за нововъведението, което е било внесено зломислено и неканонично; но те не могат да обявят епископите новатори за разколници или да ги подложат на низвержение, тъй като това е изключителен прерогатив на цялата Църква, когато тя свика Събор, изложи мненията си с помощта на Светия Дух и издаде своята присъда след едно цялостно разяснение и подробна защита от страна на епископите новатори, подлежащи на съд. Когато тези, които са правомислещи, прекратят църковно общение с управляващ Синод и престанат да го споменават, те не само не се осъждат, но в действителност заслужават похвала за това, че *не са създали* разкол, но по-скоро са запазили Църквата от разкол...“⁶⁶

В своята най-щателна патристична аргументация митрополит Хри-

⁶⁵ Bishop Chrysostomos, Bishop Auxentios, and Bishop Ambrose, *The Old Calendar Orthodox Church of Greece*, pp. 62-63.

⁶⁶ *Resistance or Exclusion?: The Alternative Ecclesiological Approaches of Metropolitan Chrysostomos of Fiorina and Bishop Matthew of Vresthene*, trans. Hieromonk Patapios, ed. Archbishop Chrysostomos (Etna, CA: Center for Traditionalist Orthodox Studies, 2000), p. 70.

зостом привежда петнадесетото правило на Двукратния събор като най-сбит израз на каноничността на прекратяване общението със и ограждането от намиращите се в заблуждение архиереи:

„Що се отнася до тези, които поради ерес, осъдена от светите Събори или отци, се отделят от общение със своя първойерарх, който, нека кажем, проповядва ерес открито и дръзко учи на нея в Църквата, такива лица не само не подлежат на никакво каноническо наказание, задето преди синодално решение са се оградени от общение с някого, който се назовава епископ, но те ще бъдат смятани за достойни за почитта, дължимата на православни християни; тъй като те не са осъдили епископи, но лъжеепископи и лъжеучители, и не са разкъсали единството на Църквата чрез никакъв разкол, но са проявили ревност да избавят Църквата от разколи и разделения.“⁶⁷

Смъртта на митрополит Хризостом в 1955 г. оставила старостилците временно без епископско водачество. Въпреки това, положението скоро било изправено от Руската Православна Задгранична Църква, която дала продължение на йерархията на Гръцката „Старостилна“ Църква чрез посвещаването в 1960 г. и съвместното посвещаване в 1962 г. на нови архиереи за тази църковна общност. За съжаление в последната останали крайни елементи, които считали светите Тайнства на държавната Църква за лишени от спасителна благодат. С течение на времето тези екстремисти предизвикали несвършващи разколи и разцепления. За да се сложи край на тези скандални вътрешни приумици на гръцките старостилци и да се възвърне единството на борбата срещу истинската заплаха над цялото Православие — икуменизма — през 1979 г. били направени опити да се реформира движението. Това довело до образуването на Синода на противостоящите под председателството на Оропския и Филийски митрополит Киприан.

* * *

„Трябва дебело да се подчертае, — пише в посочената статия о. Александър Шмеман — че ... [каноническата подчиненост представлява] изопачаване на една основна истина — единството и взаимозависимостта на

⁶⁷ Fifteenth Canon of the First-Second Synod.

епископите като форма на църковното единство. Заблудата на каноническата подчиненост се състои в това, че тя схваща единството само като подчинение (на епископ към неговите „началници“), докато в православната еклесиология подчинението или послушанието се извлича от единството на епископите. В действителност, няма власт, която да превишава властта на епископа, но последната сама по себе си предполага съгласието на епископа и единството му с целия епископат, при което епископ, отделен от единството с останалите епископи, *ipso facto* губи своята „власт“.¹³ В този смисъл един епископ е послушен и дори подчинен на единството и единомислието на всички епископи, но затова, защото той сам е жив член на това единство. Неговото подчинение не е към някакъв „началник“, а към самата действителност на единството и единомислието на Църквата, благодатен орган на която е архиерейския синод. „Епископите на всеки народ трябва да познават първия изпомежду си, когато да признават като глава, и да не вършат без негово разсъждане нищо... но и първият епископ да не върши нищо без разсъждането на всички епископи, понеже по този начин ще има единомислие“ (34 Апостолско правило).⁶⁸

Постигането на „единството и единомислието“ на Църквата е по такъв начин каноническата *raison d'être* на Свещения Синод на противостоящите, както и на всички т. нар. старостилни Православни Църкви. Само когато така наречените, самообявили се и самозвани официални Църкви се откажат от своя новопапистки ламтеж за власт, олицетворяван от „каноническото подчинение“, и се върнат към „канона на истината“, олицетворяван от приемствеността, автентичността и католичността, тогава те ще бъдат канонически узаконени: „Каноничността придобива допълнителна сила не когато се прилага към претенциите, отнасящи се до санове и юрисдикции, епархии, пълномощия и поменавения, при които е възможно нахълтването на низки мотиви като егоизъм и [стремеж към] главенство, но когато тя се прилага най-вече към въпроси на вярата, тъй като те са свързани с негоистична, безкористна и безстрастна любов към Бога и светата Му Църква, чиито истини трябва да останат достоверни и без примес във всички векове“.⁶⁹

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ Protopresbyter Theodore Zissis, "What Synod Will Enforce Adherence to the Canons?" *Ὁρθόδοξος Τύπος*, No. 1559 (July 16, 2004), pp. 3-4.