

*Вникай в обстоятельства времени.
Ожидай Того, Кто выше времени.*
Священномученик ИГНАТИЙ БОГОНОСЕЦ

ЦЕРКОВЬ И ВРЕМЯ

Научно-богословский и церковно-общественный журнал



Отдел внешних церковных связей
Московского Патриархата

ISSN: 2221-8181

СОДЕРЖАНИЕ

Редакционная коллегия

Главный редактор: митрополит Волоколамский Иларион

доктор богословия, доктор философских наук

Зам. главного редактора: М. В. Первушин, кандидат

богословия, кандидат филологических наук

Члены редакционной коллегии:

протоиерей Николай Балашов, доктор богословия

архимандрит Филарет (Булеков), кандидат богословия

протоиерей Сергей Звонарев, кандидат богословия

протоиерей Игорь Якимчук, кандидат богословия

священник Димитрий Сафонов, кандидат исторических наук

священник Алексей Дикарев, доктор миссиологии, кандидат

богословия

священник Димитрий Агеев

иеромонах Стефан (Игумнов)

диакон Феодор Шульга

Ответственный секретарь: А. А. Макарова

Патриарх Московский и всея Руси Кирилл.
Настоящий человек Церкви.....5

Митрополит Волоколамский Иларион.
Мы призваны к жизни во Христе.....13

БОГОСЛОВИЕ

Священник Виктор Кулага.
Вопрос о кафоличности Церкви в богословии
протопресвитера Иоанна Мейендорфа.....29

Протопресвитер Александр Шмеман.
Исторические аспекты православного богослужения.
Разница между монастырским и приходским уставом...73

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

Г. С. Дмитриев.
Владения Троице-Сергиева монастыря в Серебожской
и Рождественской волостях Переславского уезда до
середины XVIII в.....93

Священник Илья Письменюк.
Православие и Всемирный совет церквей
в 1948–1975 гг.....123

<i>Священник Серафим Гоюк.</i> Политическая война за православные монастыри. Совет по делам Русской Православной Церкви и Московская Патриархия в эпоху «хрущевской церковной реформы».....	138
<i>С. В. Шумило.</i> Образование иерархии УАПЦ в 1990 г. и самозванный «епископ» Викентий Чекалин.....	154
CONTENTS.....	214

Патриарх Московский и всея Руси Кирилл

НАСТОЯЩИЙ ЧЕЛОВЕК ЦЕРКВИ*

Блаженной памяти владыка Никодим — личность, безусловно, гениальная и необычайно яркая на историческом небосклоне минувшего столетия: мудрый и очень энергичный архипастырь, он был настоящим человеком Церкви, беззаветно преданным делу Божию.

Его служение пришлось на один из самых непростых периодов взаимоотношений нашей Церкви с государством, совпав по времени с очередным витком гонений на веру, массовым закрытием храмов и возобновлением преследований духовенства. Занимая высокий пост председателя Отдела внешних церковных связей Московского

* Статья подготовлена на основании выступления Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на торжественном акте по случаю 90-летия со дня рождения митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима (Ротова).

Патриархата, митрополит Никодим самоотверженно противостоял попыткам советских властей уничтожить Церковь, делал всё возможное и невозможное для того, чтобы предотвратить разрушение святынь, защитить от травли священнослужителей и мирян. Усилиями владыки удалось избежать закрытия Ленинградских духовных школ, существенно увеличить епископат Русской Церкви и вывести ее из международной изоляции, включив в активный диалог с остальным христианским миром. Огромный вклад митрополит Никодим внес в укрепление всеправославного единства и формулирование общей позиции по различным важным вопросам современности.

Масштаб личности владыки поистине поражает: за непродолжительное время земного пути, отпущенного ему Богом, (а прожил он всего 48 полных лет) митрополит Никодим успел потрудиться столь плодотворно и эффективно, что сделанного могло бы хватить на несколько человеческих жизней. Результатами его деятельности мы пользуемся и поныне.

Я уже много говорил о владыке Никодиме и боюсь, буду повторяться, если вновь произнесу какую-то долгую речь. Поэтому хотел бы просто обратить ваше внимание на одну из сторон личности владыки, которая входила в разительный контраст с тем, что в массовом сознании связывается с личностью архиерея.

Я вырос в церковной среде и, естественно, присутствовал на архиерейских богослужениях в храмах, где служил мой отец. В отличие от современной молодежи, современных детей я был воспитан так, что всегда клал земной поклон, подходя под благословение к архиерею. Так мы были воспитаны, и я всегда очень боялся этого момента. Я даже отсчитывал минуты до того момента, когда надо было на запричастном стихе обойдя престол, будь то в храме Смоленской иконы Божией Матери или в Преображенском соборе, подойти к архиерею, совершавшему службу. Всегда был некий трепет, страх, когда я

стоял в очереди к служащему архиерею, даже если это был один из викарных, уж не говоря о митрополите Григории. Подходя, я падал ниц, но всегда встречал улыбку, доброе расположение архиерея, который пытался меня поднять, а я не понимал, в чем причина такой реакции, поскольку считал свои действия абсолютно правомерными. С таким отношением к архиерейскому сану я и встретился впервые с владыкой Никодимом.

Цель моей встречи заключалась в том, чтобы по рекомендации моего старшего брата, отца Николая, который в то время уже обучался в духовной академии, испросить благословение владыки на свой дальнейший путь. Наверное, я уже рассказывал, что у меня была мысль поступить вначале в светское учебное заведение, получить высшее образование. В школе меня всегда привлекали точные науки, в частности физика, и мне хотелось сперва прикоснуться к этой сфере человеческого знания, а уже потом непременно пойти в семинарию и стать священником. С этими раздумьями я и приехал к владыке Никодиму.

Он встречал меня там, где ныне находится Крестовый храм наших духовных школ, а тогда была просто прихожая. Если войти в Крестовый храм и повернуть налево, будет маленький коридорчик, а потом совсем маленькая комнатка, которая сейчас используется для каких-то технических нужд, а в то время там располагался кабинет митрополита Ленинградского и Новгородского.

Встретившись с владыкой, я был поражен его простотой. Я всё думал, как же я буду разговаривать с митрополитом, ведь я привык только на колени вставать перед владыками, а тут предстоит беседа... Но с первых же фраз я понял, что с этим человеком разговаривать очень просто. Он умел как-то отодвинуть свою должность, свое высокое положение, общаясь с людьми, которые находились на совсем другой ступени с точки зрения общественного регламента, даже такими, как молодой человек, только вступающий в самостоятельную жизнь. Всё это он ото-

двигал куда-то в сторону и разговаривал абсолютно на равных, причем никакого панибратства не было, но сами интонации были такими, что просто вводили собеседника в откровенный, сердечный, спокойный человеческий разговор.

Конечно, это был дар Божий, но не такой, который талантливый человек совершенствует с помощью какой-то техники. Никакой техники не было — владыка Никодим обычно оставался самим собой в разговоре с простыми людьми, и этим он, конечно, обезоруживал окружающих, в том числе и достаточно статусное ленинградское духовенство. Среди этого духовенства были почтенные протоиереи еще дореволюционного рукоположения, составлявшие пресвитерский «костяк» города на Неве. Чтобы пояснить, что это означает, скажу несколько слов об атмосфере, которая была в Петербурге в дореволюционные годы.

Совершенно неслучайно революции происходили именно в Петербурге — здесь был очень высокий уровень согласия образованных, интеллигентных горожан с либеральной идеей. Пройдя революции, в том числе события 1990-х годов, наше образованное общество — пусть не всё, но значительная его часть — стало понимать, что такое либерализм. А на заре XX века люди, особенно интеллигентные, были очарованы либерализмом.

Либеральная идея предполагала отказ от авторитетов и власти. Конечно, какая-то власть и с точки зрения либералов должна оставаться — не обойтись же без полицейских! — но каждый человек обладает таким достоинством и такими правами, что он и есть сам для себя власть. Собственно говоря, поставление самого себя в центр жизни — это и есть либеральная идея. А если я в центре, то кто же значительнее меня?

Конечно, это идея греховная, потому что поставление самого себя в центр жизни — это и есть отпадение от Бога. В центре жизни должен быть Бог. Но либеральная

идея убирает Бога из жизни человека, поставляя в центр человеческую личность.

Так вот, в Петербурге духовенство было заражено либеральной идеей. Подобное происходило и в Москве, но в Петербурге особенно; вот почему и обновленчество возникло в Петербурге, а не в Москве. Всё это созревало в начале XX века, к тому же церковное сообщество к такому развитию подтолкнули три революции. Теперь мы знаем, что из всего этого получилось, но в начале прошлого века носители либеральных и, говоря откровенно, революционных идей чувствовали себя очень комфортно, в том числе в Церкви. Большинство революционеров вышло из так называемого среднего класса, появившегося в России в XIX веке. Из школьных учебников мы знаем такое понятие, как разночинцы, — это и есть средний класс, достаточно образованный, но не обладавший экономическими возможностями. Амбиции при этом были очень сильные, вот почему в этой среде и стали развиваться революционные настроения. Их носителями, как ни удивительно, нередко становились учащиеся духовных учебных заведений, такие как Н.А. Добролюбов, Н.Г. Чернышевский и многие другие — не буду их сейчас перечислять.

Этому есть объяснение, которое заключается в том, что духовенство не должно быть сословным. Духовенство не должно быть оторвано от общества и ограничено сословными факторами, иначе оно оказывается в некоем гетто. Так и произошло в XIX веке, поэтому именно в среде духовенства стали развиваться революционные настроения, которые привели, к сожалению, к революциям, обрушившим национальную жизнь. В каждой из них самое активное участие принимали семинаристы.

Здесь есть о чем подумать. Значит, сама принадлежность к Церкви — не панацея от зла и бед, в том числе социальных, не гарантия верности. Можно учиться в семинарии и в какой-то момент предать и Бога, и Церковь, а потом творить дела, приносящие огромный вред Отечеству.

Почему я обо всем этом говорю? Да потому что либеральная идея сохраняла популярность в среде ленинградского духовенства. Конечно, к 1960-м годам это были уже рудименты, ведь часть ленинградского духовенства прошла и через ссылки, и лагеря, но в основном через обновленчество. Ведь именно в Петербурге был расцвет обновленчества, и в нашем церковном ленинградском социуме в значительной степени оставалось старое духовенство, в послевоенные годы раскаявшееся по указу правительства в своих обновленческих заблуждениях, но сохранявшее симпатии к обновленчеству.

Владыка Никодим приехал в Петербург еще совсем молодым, ему было 34 года. Конечно, церковному Петербургу он казался человеком очень странным. Во-первых, добропорядочное духовенство видело в нем засланного агента. Как можно в 34 года стать митрополитом Ленинградским? Только с помощью властей! А кого же власти будут продвигать? Да только своего! Поэтому значительная часть духовенства воспринимала владыку как человека постороннего, а значит и опасного. Другие боялись усиления разрушительных тенденций в церковной жизни, того, что новый митрополит начнет всё изменять и деформировать привычный уклад в сторону больших свобод, тем более что он уже тогда занимался внешними связями, был известен за границей.

Но ни того, ни другого не произошло. Владыка привнес в жизнь либерального церковного Петербурга, не ломая, в общем, традиции и настроения духовенства, очень здоровый традиционализм, который в сочетании с либеральными петербургскими настроениями произвел очень правильный образ церковной жизни. С одной стороны, опора на традицию во всём — в богослужении, во внешнем виде, в том, как владыка говорил, как он мыслил. С другой стороны, как человек очень умный и чувствительный, владыка понимал настроения церковного Петербурга и был полностью к ним открыт. Сочетание

церковного традиционализма и «либерализма» (конечно, это слово в данном случае нужно взять в кавычки), или, может быть, большая открытость церковного Петербурга к светскому миру привели к тому, что жизнь нашей епархии при владыке Никодиме была исключительно интенсивной и эффективной. Действительно, церковная жизнь развивалась, как нигде во всей России. Все ожидали, что придет непонятный человек, и беда будет для Петербурга. Оказалось, не беда, а великое благословение.

Сейчас уже трудно представить, каким был бы церковный Петербург даже сегодня, если бы значительную часть жизни владыка не посвятил этому городу. Он во многом predetermined церковное развитие не только Петербурга, но и всей нашей Церкви. Ставя во главу угла необходимость рукоположения новых архиереев, он воспитывал их в том самом духе, который помог им сформироваться людьми современными, убедительными для тогдашнего общества, открытыми к обществу и ориентированными на церковную традицию. Вклад владыки в формирование нового поколения епископата является воистину историческим. Даже сегодня представителей этого поколения вы можете наблюдать, в том числе в лице Патриарха. Это было совершенно особое время в истории нашей Церкви, когда, несмотря на внешние трудные обстоятельства, формировался актив епископата, на который легли особые трудности и особая ответственность по преодолению сложностей нашего общественного и церковного развития в конце XX века.

Убежден, что духовное наследие митрополита Никодима еще предстоит в полноте осмыслить и по достоинству оценить нам, его потомкам, и мое сердце радуется от того, что память дорогого аввы сохраняется и будет всегда сохраняться в Петербурге и во всей нашей Церкви. Еще есть люди, которые мало знают о владыке, которые некритически воспринимают сведения из Интернета, очерняющие его личность. Надеюсь, памятные меропр-

ятия в связи с 90-летием митрополита Никодима помогут по-новому взглянуть на эту очень сильную, духовно одаренную личность, которая во многом предопределила церковное развитие во второй половине XX века. Последствия этого развития мы сегодня ощущаем во всём, в том числе в духовной жизни Петербурга. Пусть Господь хранит в наших сердцах вечную память, светлую и молитвенную, о душе покойного.

Митрополит Волоколамский Иларион

МЫ ПРИЗВАНЫ К ЖИЗНИ ВО ХРИСТЕ*

«Жизнь во Христе» и «подражание Христу»

Выражением «жизнь во Христе», широко используемым в православном богословии, описывается самая суть того бытия «нового творения», к которому призваны все, уверовавшие в Сына Божия, пришедшего во плоти.

«Жизнь во Христе зарождается в здешней жизни, и начало приемлет здесь, а совершается в будущей жизни, когда мы достигнем одного дня» (Слово I, 1)¹. Этими словами начинает святой праведный Николай Кавасила (1322–1398) свой ставший уже классическим труд по ми-

* Статья подготовлена на основании выступления председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата митрополита Волоколамского Илариона на XXVII международном симпозиуме по православной духовности в монашеской общине Бозе (Италия) 5 сентября 2019 г.

стагогии «Семь слов о жизни во Христе». Основываясь, прежде всего, на учении апостола Павла о возрождении «ветхого человека» в «Новом Адаме», византийский подвижник рассуждает о том, что новая благодатная жизнь, даруемая верующим во Христа, получается ими и поддерживается в них силой спасительных Таинств, а также благодаря усилиям самих верующих, стремящихся жить в соответствии с законом Христовым. «В священных Таинствах, изображая погребение Его и возвещая Его смерть, — пишет святой Николай, — мы рождаемся и образуемся, и преестественно соединяемся со Спасителем. Ибо через них-то мы, как говорит апостол, „Им живем и движемся и существуем“ (Деян. 17:28)» (Слово I, 35)². Наивысшего проявления это соединение со Христом здесь на земле достигает в Таинстве Евхаристии, в котором верующий становится причастником Воскресшего Спасителя духовно и физически.

О преображающей силе Евхаристии учил и святой праведный Иоанн Кронштадтский в своем духовном дневнике «Моя жизнь во Христе»: «Ибо мы чрез причащение пречистого Тела и Крови Христовых становимся плотью от плоти Его и костию от костей Его»³.

В Западной Церкви в Средние века получила развитие аскетическая традиция «подражания Христу» (*imitatio Christi*), которая, как и восточно-христианская традиция «жизни во Христе», восходит к Посланиям апостола Павла, наставлявшего коринфян: «Подражайте мне, как я Христу» (1 Кор. 4:16). Уже блаженный Августин рассматривал уподобление Христу в качестве фундаментальной цели христианской жизни и как средство преодоления последствий первородного греха. Но было бы ошибочным думать, что эта традиция носит исключительно этический смысл. Подвижники на Западе также были убеждены, что уподобиться Христу невозможно одними человеческими усилиями. Необходимо реально соединиться со Христом, чтобы Он изменил человека Своей Божественной благодатью.

В самом известном памятнике западной аскетики, носящем заголовок «О подражании Христу» и приписываемом Фоме Кемпийскому (1420-е гг.), автор указывает на личность и земной путь Господа Иисуса Христа как на образец для каждого христианина: «Вспоминай почаще земной путь Иисуса Христа, и устыдишься по-доброму, что недостаточно еще старался сообразовывать свою жизнь с Его жизнью, хотя и давно уже стоишь на пути Божиим» (кн. I, 25, 6)⁴. Вместе с тем он указывает на недостаточность усилий самого человека, который всегда слишком слаб, чтобы измениться: «Никогда не обретешь покой, если не соединишься внутренне со Христом» (кн. II, 1, 3)⁵. Это соединение достигается, прежде всего, в Таинстве Евхаристии: «Через святое причастие приобщается человек к Богу, обновляется, вспоминает благоговейное таинство Воплощения Христова и Страсти Его и воспламеняется любовью Христовой» (кн. IV, 10, 6)⁶.

Таким образом, как в православной традиции учением о «жизни во Христе», так и в католической традиции учением о «подражании Христу» всегда подчеркивалась одна и та же фундаментальная идея, без которой нет подлинной христианской веры — средоточием жизни христианина является живая Личность Богочеловека Иисуса Христа, Который, по Его собственным словам, пребывает со Своими учениками «во все дни до скончания века» (Мф. 28:20). И нигде эта фундаментальная истина не находит столь реального воплощения, как в Таинстве Тела и Крови Христовых.

Иисус Христос — смысл христианства и мировой истории

Глубоко ошибочной представляется довольно распространенная в религиоведении и даже среди христиан концепция, согласно которой христианство, наряду с иудаизмом и исламом, следует отнести к так называемым

«религиям Книги». Если это верно по отношению к исламу и, в меньшей степени, к иудаизму, то это совершенно неверно по отношению к христианству. Библия и особенно Новый Завет, несомненно, обладают для христиан непререкаемым авторитетом, однако записанное слово Божие никак не может заместить вечное Слово Отца, воплотившееся в Господе Иисусе Христе и направляющее историю мира и жизнь каждого человека.

Выдающийся русский мыслитель начала XIX века Петр Чаадаев так писал по этому поводу в восьмом «Философическом письме», возражая тем, кто видит в христианстве «религию Книги»: «Слово, — обращенный ко всем векам глагол, — это не одна только речь Спасителя, это весь Его небесный образ, увенчанный Его сиянием, покрытый Его кровью, с распятием на кресте ... Когда Сын Божий говорил, что Он пошлет людям Дух и что Он Сам пребудет среди них вечно, неужели Он помышлял об этой книге, составленной после Его смерти, где худо ли, хорошо ли, рассказано о Его жизни и Его речениях и собраны некоторые записи Его учеников?.. Он хотел сказать, что после Него явятся люди, которые так вникнут в созерцание и изучение Его совершенств, которые так будут преисполнены Его учением и примером Его жизни, что нравственно они составят с Ним одно целое; что эти люди, следуя друг за другом из поколения в поколение, будут передавать из рук в руки всю Его мысль, всё Его существо: вот что Он хотел сказать, и вот именно то, чего не понимают. Его Божественный разум живет в людях, таких, каковы мы и каков Он сам, а вовсе не в составленной Церковью книге». В этих словах Чаадаева ясно изложено представление о сути христианства как «жизни во Христе», высшим свидетельством которой является Евхаристия: «И вот почему упорная привязанность со стороны верных Преданию к поразительному догмату о действительном присутствии Тела в Евхаристии и их не знающее пределов поклонение Телу Спасителя

столь достойны уважения ... Именно в этом лучше всего постигается источник христианской истины: здесь всего убедительнее обнаруживается необходимость стараться всеми доступными средствами сделать действительным присутствие среди нас Богочеловека, вызывать беспрестанно Его телесный образ, чтобы иметь Его постоянно перед глазами во всём Его величии как образец и вечное поучение нового человечества»⁷.

Евхаристия и другие церковные Таинства — это высшая и необходимая для спасения форма причастности Живому Христу. Вместе с тем очень важно подчеркнуть, что Христу как Спасителю мира в той или иной степени причастны и верующие других религий, и всё человечество в целом.

Только подумайте, была ли в истории иная личность, которая оказала бы столь глубокое, всеобъемлющее и оплодотворяющее влияние на развитие человеческой культуры? Именно Иисус Христос на долгие века задал вектор культурного развития нескольких континентов. Начавшись на Ближнем Востоке, христианство очень быстро распространилось по территории Малой Азии и Северной Африки, затем перекинулось на Европу — Восточную и Западную. В дальнейшем христианская цивилизация охватила собой обе Америки, Австралию, значительную часть Африки и Юго-Восточной Азии. И в каждом из этих регионов христианство оказало огромное, во многих случаях решающее влияние на развитие культуры, сформировало культурные коды целых народов.

Можно ли какую-либо еще личность сравнить с Иисусом Христом по степени влияния на развитие нравственности? При полном отсутствии у Него каких-либо черт социального реформатора, Его учение с течением веков стало причиной глубоких, радикальных изменений во всей системе взаимоотношений между людьми — не только на уровне личной нравственности, но и на социальном уровне.

Иисус не призывал к отмене рабства, но именно благодаря христианскому пониманию природного равенства между людьми рабство было в конце концов отменено. Он не призывал к смене политического режима или реформе правового кодекса, но именно благодаря христианству человеческое сообщество создало те правовые механизмы, которые сегодня лежат в основе жизнедеятельности многих государств. Иисус не был борцом за социальные права, но именно на христианском учении базируется то понимание прав человека, которое позволило женщинам и детям стать полноценными членами общества, позволило искоренить неравенство в общественных правах, дискриминацию по национальному и расовому признаку и многие другие дефекты общественного устройства, характерные для древнего мира.

Многие учителя нравственности оставили после себя сочинения, которыми мы восхищаемся и которые изучаем, но при этом мы можем очень мало знать о самих этих учителях и не ощущать никакой личной связи с ними. Если же говорить об учении Иисуса Христа, то оно неотделимо от Его Личности, и следование учению Христа предполагает непрерывную личную связь с Ним.

Это может показаться парадоксальным. Разве недостаточно усвоить преподанные Им нравственные уроки и следовать им в жизни? Некоторые мыслители прошлого, например, Лев Толстой, считали, что достаточно. Но отделив христианство от Христа, отвергнув основные догматы христианства — о Его Божественной Ипостаси, о рождении Христа от Девы, о Его чудесах, об искупительном характере Его смерти, о Его воскресении, — Толстой вместе с водой выплеснул из ванны ребенка. В версии Толстого от христианства не осталось ничего, кроме банального морализаторства, оно полностью утратило свою вдохновляющую и преобразующую силу.

В чем же тайна этой уникальной Личности? Почему две тысячи лет спустя после рождения Христа люди про-

должают все даты своего календаря ориентировать на это событие? Почему через две тысячи лет после Его воскресения миллионы людей по всему миру на Пасху, а многие и в каждый воскресный день приходят в храмы, чтобы отпраздновать это событие? Почему книга о Нем остается самой читаемой, издаваемой, переводимой, цитируемой из всех когда-либо написанных? Почему Личность Христа сохраняет актуальность и значимость в наши дни? Эти животрепещущие вопросы заставляют все новые поколения исследователей браться за перо, чтобы как можно полнее представить своим современникам образ Иисуса Христа, отталкиваясь, в первую очередь, от евангельских повествований.

Биография Иисуса Христа в серии «Жизнь замечательных людей»

На эти вопросы я попытался ответить в шеститомном труде под общим названием «Иисус Христос. Жизнь и учение». Работа над этой книжной серией дала мне возможность очень обстоятельно изучить исторический контекст жизни Иисуса Христа, дать подробный анализ Его учения со ссылками на толкования древних авторов и современную научную литературу.

На основе этого обширного труда, с которым не все читатели смогут ознакомиться из-за его объема, я составил однотомную биографию Иисуса Христа, которая вышла в популярной в нашей стране биографической серии «Жизнь замечательных людей». Готовя это издание, я был совершенно убежден, что имя Иисуса Христа должно быть включено в серию «Жизнь замечательных людей», биография этого Человека должна быть известна не только церковным людям, не только тем, кто Иисуса Христа почитает как Бога и Спасителя, но и всем тем, кто просто заинтересуется этой очень яркой, замечательной Личностью.

Мне как-то задали вопрос: «Как же так, книга о Нем будет стоять на полке в одной серии с книгами о террористах, революционерах — не унижительно ли это для Иисуса Христа?» Но у меня есть ответ. Думаю, что если Иисус Христос не погнушался быть распятым между двумя разбойниками, то Он не погнушается и тем, чтобы книга о Нем стояла в ряду книг о самых разных людях, в том числе людях, о которых можно сказать, что они вошли в историю со знаком «минус».

Уже тот факт, что создаются всё новые и новые биографии Иисуса Христа, причем некоторые из этих биографий содержат Его искаженный образ и, по сути дела, предлагают ложную трактовку Его жизни и учения, заставляет нас, церковных людей, вновь и вновь обращаться к Личности Христа, о Нем говорить и писать.

Существует очень много гипотез о том, Кто такой был Иисус Христос. На протяжении уже, по крайней мере, двухсот с лишним лет выдвигаются различные теории, которые пытаются противопоставить себя церковной концепции Иисуса Христа. Еще в конце XVIII столетия появились авторы, которые стали говорить, мол, образ Христа был Церковью искажен, а на самом деле Он был совсем другим человеком, не таким, каким Его рисует Церковь, и для того, чтобы докопаться до «исторического Иисуса», надо очистить этот образ от разного рода церковных напластований.

Стали появляться весьма разнообразные теории. Например, немецкий писатель Герман Самуил Реймарус первым выдвинул теорию о том, что Иисус Христос якобы был бунтовщиком, который хотел поднять в Израиле вооруженное восстание, дабы свергнуть власть римлян, но ничего не получилось — Его распяли на кресте, а после смерти Иисуса Его ученики начали выдумывать о Нем всякие истории и небылицы. Теория получила определенное хождение, и до сих пор появляются авторы, которые ее проповедуют. Совсем недавно вышла книга на русском

языке, где была представлена эта же теория: что Иисус Христос был террористом, что Он захватил Иерусалимский храм и несколько дней его удерживал, а потом Его оттуда выгнали, и Он впал в депрессию, которая получила отражение в рассказе о Гефсиманском молении; далее Его распяли на кресте, а после ученики Иисуса стали выдумывать про Него всякие сказки.

После Французской революции именно во Франции возникла так называемая «мифологическая теория», согласно которой человека Иисуса Христа вообще не существовало — это литературный персонаж, который смоделирован, в частности, на основе египетского мифа об Осирисе и других мифов. В Советском Союзе этой теории был придан официальный статус, и атеистическая пропаганда исходила именно из нее. Некоторые до сих пор придерживаются этой теории. Например, в Америке есть человек, который когда-то был, вроде бы, баптистским пастором, а потом встал на позиции атеизма. Он говорит, что мы никогда не узнаем, существовал ли Иисус Христос, если кто-нибудь не найдет его кости или его дневник. В своей книге я отвечаю на это, что мы никогда не найдем кости Иисуса Христа, потому что Он воскрес из мертвых, а Его дневник мы не найдем, ведь вообще ни от одного древнего деятеля не осталось никаких собственноручных писаний, что не является основанием для того, чтобы подвергать сомнению существование этих людей.

Если обратиться к источникам, которые говорят о жизни Христа, мы увидим, что, пожалуй, ни одна личность, связанная с древней историей, не получила такого документированного биографического описания, как Иисус Христос. Мы имеем четыре Его биографии в виде четырех Евангелий. Кроме того, существует значительный корпус апокрифической литературы (я в своей книге говорю о том, почему такая литература не должна восприниматься как надежный источник сведений о жизни Иисуса Христа). Его жизнь очень хорошо документирована, и

это дает право и в наше время обращаться к Евангелию именно как биографическому источнику.

В своей книге я рассматриваю источники, на которых основаны наши знания об Иисусе Христе, говорю об их качестве и достоверности. В частности, рассматриваю вопрос о достоверности Евангелий. Известно, что евангельская история в течение некоторого времени — может быть, в течение нескольких десятилетий — существовала только в устном предании, и лишь потом она была положена на бумагу или, правильнее сказать, на папирус. На этом основании многие ученые говорят: как мы можем судить о достоверности тех или иных сведений, приводимых в Евангелии, если всё это было записано только несколько десятилетий спустя? Речь Иисуса Христа была очень яркой, очень афористичной, она была поэтична и запоминалась, как стихи. Так что не было бы ничего удивительного в том, что ученики Иисуса Христа, даже если бы писали многие десятилетия спустя после смерти и воскресения Христа, воспроизвели то, что Он говорил, слово в слово. Так и произошло.

Я также рассматриваю вопрос о времени написания Евангелий и вопреки существующей гипотезе о том, якобы они были написаны чуть ли не в конце I века, говорю, что это произошло до разрушения Иерусалимского храма, то есть до 70 года. И это доказывается очень простым фактом: Евангелие от Луки было не первым, оно начинается с упоминания того, что уже многие начали составлять повествования. Заканчивается оно смертью и воскресением Иисуса Христа, и продолжением Евангелия от Луки служит книга Деяний апостольских, завершающаяся тем, что Павел приходит в Рим и два года там живет. Автор Деяний на тот момент, когда заканчивал эту книгу, еще ничего не знал о смерти апостола Павла, который был казнен в 67 году. Получается, книга была написана до того, как это случилось. А поскольку Евангелие было написано до Деяний апостольских, значит, в поиске времени его на-

писания мы уходим в 50-е и начало 60-х годов I века. И я думаю, что все Евангелия были написаны в этот период.

В своей книге я рассматриваю жизнь Иисуса Христа от самого начала и до самого конца. Я говорю о том, кто такие были братья и сестры Иисуса, где Он родился, как воспитывался и почему существуют две версии Рождества Христова: одна версия — в Евангелии от Матфея, а другая — в Евангелии от Луки, так же, как существуют в этих Евангелиях и две несовпадающие родословные Иисуса Христа. Я подробно рассматриваю этот вопрос и говорю о том, почему они не совпадают и почему существуют две версии.

Отдельная глава в книге посвящена Иисусу Христу как человеку, Его человеческой личности, чертам Его характера. Из Евангелия мы узнаем, что Иисус Христос был полноценным человеком. Иисус не был каким-то сверхчеловеком — Он, как и другие люди, уставал, хотел есть, спать; Он гневался, радовался, плакал. Обо всём этом говорится в Евангелии. И Евангелие дает достаточно материалов, чтобы восстановить то, что можно было бы назвать «психологическим портретом» Иисуса Христа.

Отдельная глава моей книги посвящена Нагорной проповеди как квинтэссенции нравственного учения Иисуса Христа.

Еще одна глава — о чудесах Христа. Я классифицирую их на несколько категорий и говорю, в частности, о том, что в истории не было другого человека, который бы совершил столько чудес.

Отдельно я рассматриваю притчи Иисуса Христа и отвечаю на вопрос о том, почему Он говорил притчами. Есть несколько теорий. Одна из них предполагает, что Христос говорил притчами, чтобы облегчить людям восприятие Своего учения, другая, наоборот, — что Иисус произносил притчи, дабы затруднить его понимание. Я рассматриваю обе теории и прихожу к выводу, что они имеют право на существование, потому что притча — это

особый жанр, который использовался Иисусом Христом в конкретных дидактических целях. Конечно, притча делала восприятие Его учения более трудоемким, но в то же время всегда требовала ответа от человека. И до сих пор любая притча Христова апеллирует к конкретному человеку, и каждый на эту притчу отвечает тем или иным образом.

Отдельно в книге рассматривается тот материал из Евангелия от Иоанна, который не дублирует другие Евангелия.

Наконец, очень подробно я рассматриваю историю Страстей Христовых, говорю о Тайной Вечере, о том, как Иисус Христос вошел в Иерусалимский храм и опрокинул столы меновщиков, о Его последних беседах с учениками, спорах с иудеями, об аресте, допросах, о распятии и смерти на кресте. Весь этот материал я рассматриваю не только на основании Евангелий, но и на основании имеющихся исторических сведений об эпохе Иисуса Христа и о том, как происходили те или иные события.

Мы, например, не знаем подробностей ужасной казни через распятие, потому что на наших глазах, слава Богу, никого не распинают, а евангелисты никаких подробностей не оставили. Но есть много источников, которые говорят о том, как совершалась эта казнь. Часто, читая Евангелия, мы спрашиваем себя, почему Понтий Пилат, который, вроде, был убежден в невиновности Иисуса Христа, прежде чем Его распять, еще отдал Его на бичевание? Зачем это было нужно? Но исторические источники показывают, что практически во всех случаях, когда человека распинали на кресте, этой казни предшествовало очень жестокое бичевание. Причем некоторые люди не выдерживали мук и умирали под бичами до того, как их привязывали или пригвождали ко кресту. Много подобного рода сведений, которые малоизвестны даже верующим людям, позволяют нам понять, что же тогда происходило.

Последняя глава моей книги посвящена Воскресению Иисуса Христа. Здесь я подробно рассматриваю всю критику, которой это событие подвергалось в научной и популярной литературе, и те так называемые противоречия между евангелистами, которые были замечены учеными. Я говорю о том, почему вера в Воскресение Иисуса Христа была, в конце концов, не просто утверждена Церковью, но и стала достоянием миллионов людей. Неверующие люди, приходя на Пасху посмотреть крестный ход, всегда поражаются тому, что когда священник возглашает: «Христос Воскресе!», собравшиеся (а это могут быть и тысячи верующих) отвечают: «Воистину Воскресе!», причем многие эти слова произносят со слезами на глазах, словно речь идет не о том, что какой-то человек две тысячи лет назад где-то в Иудее воскрес, но твой ближайший родственник вернулся с войны или самый близкий твой человек, который умирал, вдруг оказался живым и здоровым.

Почему Личность Христа до сих пор оказывает такое личное воздействие на миллионы и даже на миллиарды людей? На все эти вопросы я пытаюсь ответить в своей книге и очень надеюсь, что не только православные христиане, но и те люди, которые пока далеки от христианства и вообще от религии, через эту книгу познакомятся с этим действительно замечательным Человеком — Иисусом Христом, а благодаря знакомству у многих из них возникнет желание войти в общение с Ним и последовать Ему.

Современный французский философ Рене Жирар, автор «миметической теории», утверждает, что нет человека, совершенно свободного от подражания: каждый в своей жизни формируется согласно той или иной модели. По-настоящему существует лишь одна альтернатива — это или следование за Христом, подражание Христу, давшему новый образец жизни как бескорыстной и жертвенной любви, или подражание своим ближним, руководимым импульсами соперничества и желанием обладания.

В первом случае моделью станет личное духовное совершенствование, стремление к прощению, миру и социальной справедливости, любовное отношение к творению. Во втором — потворство собственным страстям, бесконечная борьба интересов, приводящая к конфликтам и войнам, углубление экологического кризиса. Каким будет мир завтра, по какому пути будет развиваться цивилизация, во многом зависит от того, кого выберут наши современники в качестве образца для подражания. Мы, православные и католики, должны приложить совместные усилия для того, чтобы этим образцом стал Господь Иисус Христос, Спаситель мира.

Примечания

¹ *Св. прав. Николай Кавасила. Семь слов о жизни во Христе. М., 2006. С. 7.*

² Там же. С. 12.

³ Цит. по: *Митрополит Иоанн (Федченков). Отец Иоанн Кронштадтский, СПб., 2005. С. 84.*

⁴ *Фома Кемпийский. О подражании Христу. Пер. К. П. Победоносцева. Рим, 1949. С. 66.*

⁵ Там же. С. 72.

⁶ Там же. С. 314.

⁷ *П.Я. Чаадаев. Полное собрание сочинений и избранные письма. Т. 1 М., 1991. С. 438–439.*

БОГОСЛОВИЕ

Священник Виктор Кулага*

ВОПРОС О КАФОЛИЧНОСТИ ЦЕРКВИ В БОГОСЛОВИИ ПРОТОПРЕСВИТЕРА ИОАННА МЕЙЕНДОРФА

В данной статье рассматривается вопрос о понимании кафолической природы Церкви в богословии протопресвитера Иоанна Мейендорфа. Предлагаемое исследование исходит из понятия кафолической Церкви как основополагающего принципа церковного устройства. В евхаристической экклезиологии отца Иоанна поместное и соборное измерение церковной жизни и устройства выражают кафолическую природу Церкви. Историческая реализация церковного единства и институтов Церкви являются основанием для понимания современных проблем в жизни Православной Церкви. В работе исследуется исторический подход отца Иоанна к вопросам развития церковного устройства, а также влияния государственно-политического и национального факторов. На основании его историко-канонической позиции рассматриваются экклезиологические искажения в современном православном богословии. В рамках евхаристической экклезиологии богослова особое внимание уделяется историческому пониманию развития церковных институтов и форм церковного общения.

Ключевые слова: автокефалия, Вселенская Церковь, евхаристическая экклезиология, Евхаристия, единство Церкви, епископ, кафолическая, Поместная Церковь, соборность, соборный институт Церкви.

* Автор — кандидат богословия, докторант Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия (Москва), настоятель прихода Русской Православной Церкви в Каире (Египет).

1. Протопресвитер Иоанн Мейендорф и евхаристическая экклезиология

В православном богословии русского зарубежья XX в. заметное место принадлежит протопресвитеру Иоанну Мейендорфу. В своих исследованиях он стал продолжателем идей богословия протоиерея Георгия Флоровского и представителей евхаристической экклезиологии, главным образом, протопресвитера Александра Шмемана. По признанию Йостава Россума, он «был не просто ученым, погруженным в свои богословские и исторические штудии, — ему был присущ живой интерес к жизни современной Церкви, он чувствовал свою ответственность за нее» [1. С. XVII]. Среди широкого круга его богословских и исторических трудов без должного внимания исследователей остается тема православной экклезиологии и связанных с ней вопросов церковного устройства.

Характерной особенностью богословского наследия отца Иоанна Мейендорфа, которое определяется как историческое богословие, является исторический подход к вопросам христианской веры и церковной жизни [2. С. XI–XXVI]. В нем идеи евхаристической экклезиологии получают свое развитие в богословском и историческом аспекте. В этом смысле он связывает евхаристическую экклезиологию с историческим развитием структуры Церкви [3. Р. 61–63]. В богословском отношении отец Иоанн отмечает связь православной экклезиологии с Евхаристией, которая в этом контексте обретает экклезиологическое значение. Именно в Евхаристии Церковь действительно становится Церковью Божией. На этом основании все Поместные Церкви являются тождественными. По его мнению, евхаристическая экклезиология ошибочно противопоставляется «универсальной экклезиологии», тогда как она может помочь прояснить во многом православную экклезиологию [1. С. 734–736]. Кро-

ме того, евхаристическая экклезиология подразумевает и евхаристическую христологию, которая основывается на динамичном понимании ипостаси в отношении Церкви и Евхаристии. Церковь как Тело Христова постоянно растет, пополняясь новыми членами через участие в Евхаристии [1. С. XVI].

Как отмечает иеромонах Мефодий (Зинковский), для отца Иоанна Мейендорфа основание подлинной экклезиологии лежит в личностном измерении христанства и христоцентрическом восприятии Евангелия, где пневматология сочетается с христологией и понимается только «во Христе» [4. С. 157]. По его мысли, «Дух одновременно и гарантирует преемственность и подлинность церковных сакраментальных учреждений, и наделяет каждую человеческую личность способностью к свободному Божественному опыту и, следовательно, полной ответственности как за личное спасение, так и за соборную непрерывность пребывания Церкви в Божественной истине» [5. С. 251]. Подчеркивая личностное измерение экклезиологии, членство и участие в жизни Церкви, он определяет как личностную ответственность, так и принятие на себя христианских обязательств. Понимание этого аспекта усложняется религиозным персонализмом на Западе, тесно связанным с пиетизмом и эмоциональностью. Отец Иоанн Мейендорф видит проблему здесь в том, что личный живой опыт богообщения заменяется социальной активностью, различной деятельностью и утопическими теориями исторического развития. У такого опыта нет основания ни в богословии, ни в экклезиологии [1. С. 723–724]. Для него ключ к пониманию авторитета в Церкви лежит в антиномии между «сакраментальным» и «личным». Преодоление современных проблем в церковной жизни он связывает с открытием соборного измерения Церкви как Церкви кафолической [1. С. 724, 729].

Евхаристическая экклезиология включает в себя представление о реальности поместной полноты и

вселенского единства. Согласно утверждению святого Игнатия Антиохийского, Поместная Церковь обладает всей полнотой, поскольку там, «где Христос Иисус, там и католическая Церковь» (К Смирнянам, VIII, 2). Евхаристия поместной общины, возглавляемая епископом, образует не часть Тела Христова, а истинную Его полноту. Это указывает на независимость сакраментальной жизни Церкви от ее географической универсальности, которая является даром Божиим даже для «двух или трех», собранных во имя Иисуса Христа. Как поясняет отец Иоанн, для выражения подлинной католической Церкви необходимо наличие взаимодействия каждой общины с другими общинами в единой вере. В этом смысле евхаристическая экклезиология не может отождествляться с положениями протестантского конгрегационализма, поскольку она рассматривает Поместную Церковь не как часть Церкви, а как целую католическую Церковь. Епископы Церкви несут ответственность за единство Поместных Церквей. Признаком обладания этой целостности является неразрывное единство с другими Поместными Церквями, которое проявляется в рукоположении епископа общины от других епископов. Этим определяется его принадлежность к единому епископату Вселенской Церкви, как это отмечает святой Киприан Карфагенский («*Episcopatus unus est*») [1. С. 705–706].

2. Понятие о католической Церкви

В век экклезиологии отец Иоанн Мейендорф точно выразил проблему ее развития, связанную с отсутствием в прошлом определений Церкви и уклонением от разговора о ее свойствах в абстрактном плане. По этой причине богословы высказывались не о «католической Церкви», а о «католической Церкви». Настоящим предметом богословствования была сама Церковь, потому что богословская наука о Церкви не получила своего развития,

хотя Церковь оставалась жизненным контекстом всего богословия. В святоотеческом богословии Церковь обычно определяется как Тело Христово и Храм Духа Святого. Изложенные в Символе веры свойства Церкви имеют отношение к божественной природе Церкви, как Христос и Святой Дух присутствуют в этом мире. Для современного богословия проблема заключается в различном понимании всевозможными христианскими группами природы и исторической жизни Церкви. Текущий кризис обнаруживается преимущественно в разделении между Церковью и богословием. Однако церковное богословие подразумевает единство богослужения и богословия, церковной жизни и вероучения. Оно имеет в равной степени как христоцентричный, так и пневматоцентричный характер. Решающее значение для утверждения подлинной церковности имеет понятие католической Церкви. Католическая Церковь определяет структуру Церкви и ее миссию в мире [2. С. 771–772].

Ключевым понятием для экклезиологии отца Иоанна Мейендорфа, безусловно, является католическая Церковь. Как и все представители евхаристической экклезиологии, он основывается на раннехристианских воззрениях о выражении католической природы Церкви в каждой поместной Церкви. В этом контексте он также обращается к богословскому наследию святого Игнатия Антиохийского, учение которого о единстве Церкви, подобно его христологии, носит тот же антидокетический характер. Это проявляется в представлении о Церкви не только как о духовной реальности, но и видимой, конкретной общине. При утрате этого аспекта экклезиологии само Воплощение Сына Божия теряет свой смысл и сoterиологическое основание. Отец Иоанн замечает, что в отличие от христологии мы часто являемся докетами по отношению к Церкви. Это проявляется в спиритуализации ее единства, в отделении видимой организации Церкви от «невидимой», в подчинении этой организации мирским

стихиям: национально-политическим или личным. Этим самым происходит отрицание как реальности и действительности Боговоплощения, так и видимого присутствия в истории Тела Христова [6. С. 19].

Структура Церкви у святого Игнатия Антиохийского определяется ее природой, а не организационной формой. Этот порядок внутреннего устройства Церкви является не внешней административной надстройкой над общиной, а выражением сути церковной жизни [6. С. 21]. Христологический аспект учения о Церкви святого Игнатия заложен в основание церковного устройства. Его источником является Бог, и только в Сыне Божиим оно обретает смысл. Всякое нестроение в церковной жизни осуждает не Церковь, а ее членов. Таким образом, Христос является критерием истинной Церкви, поскольку Его присутствие, по свидетельству святого Игнатия, определяет и местонахождение кафолической Церкви [6. С. 23].

Рассуждая о современном понимании Церкви в Православии, Отец Иоанн Мейендорф справедливо отмечает удивительную историю понятия «кафолическая» в развитии христианской богословской мысли. По его мнению, для понимания ранней эkkлeзиологии Церкви оно исключительно важно. В западном варианте этот термин, в целом, был воспринят в значении «вселенская». Если же предположить верность такой интерпретации, то остается открытым вопрос о сохранении греческого выражения *catholica ecclesia*, а не о переводе его латинским вариантом как *universalis*. Эта традиция встречается и в других языках, кроме славянского. В славянском тексте Символа веры используется слово «соборная», которое также не употребляется в значении «вселенская». Согласно этимологии слова, оно преимущественно содержит идею полноты, что подразумевается в трудах святого Игнатия Антиохийского. Позднее это определение стало использоваться для отделения Церкви и полноты ее Апостольского Предания от раскольников и еретиков, обозначая им ис-

тинную Церковь. Помимо географической вселенскости понятие «кафолическая Церковь» включает и значение универсальности ее учения и Традиции [2. С. 223]. Более того, кафоличность Церкви не отождествляется с ее географической глобальностью, так как, ограничивая Вселенскую Церковь во времени и пределах видимой социальной институции, мы тем самым исключаем из нее всех святых и усопших [2. С. 224].

По признанию отца Иоанна Мейендорфа, понимание кафоличности Церкви как дара Божия, благодаря которому она является Церковью Божией, зиждется на полноте триединого Божественного бытия. Принимаемый человеком в истории, этот божественный дар усматривает его свободное участие в осуществлении кафоличности в жизни сего мира. Кафоличность как признак Церкви требует воплощения как в жизни каждого члена Церкви, так и на уровне поместной общины и единства всей Церкви. В структуре церковной общины эта кафоличность находит поместное и вселенское измерение. Согласно евхаристической эkkлeзиологии, кафолической Церковью является поместная община христиан, объединенная вокруг своего епископа и Евхаристии. Источником этой кафоличности является Христос, а не община христиан. Это поместное начало кафоличности является основополагающим для православной эkkлeзиологии. Евхаристическое единство в жизни Церкви отражается в самой церковной структуре и свидетельствует о ее христоцентрическом основании, поэтому его нарушение или предпочтение этнических разделений являются изменой кафоличности [2. С. 772–775].

Следуя евхаристической эkkлeзиологии, отец Иоанн Мейендорф исходит из понятия о поместном евхаристическом собрании, называемом *εκκλησία*. Церковные служения определялись своей функцией внутри этой общины. Однако наряду с этим Церковь всегда осознавала свою вселенскость и универсальность миссии в истории. Если

универсальность во времени проявляется в соответствии поместной Церкви единому и постоянному Апостольскому Преданию, то универсальность в пространстве требует заботы о миссии, совершаемой через преемственность апостольского служения и пребывания в единстве между собой всех Поместных Церквей. Это отмечено в святоотеческой традиции II–III веков через понятие кафолическая (соборная), определяющее Церковь как хранительницу апостольской целостности и носительницу христианской истины всему миру [7. С. 43].

3. Кафолическая природа Церкви

3.1. Евхаристия и Церковь

Протопресвитер Иоанн Мейендорф отмечает в современной православной экклесиологии впечатляющее согласие о Евхаристии как источнике всех церковных структур, в которой открывается кафоличность Поместной Церкви. Представители евхаристической экклесиологии, несмотря на некоторые расхождения в частных вопросах, едины в понимании Поместной Церкви как общины, которая собирается вокруг Евхаристии и возглавляется епископом.

Центральное место Евхаристии в церковной жизни обуславливает понимание Церкви и как иерархии, и как общины. Важно отметить, что универсальная Церковь осуществляется только в евхаристическом собрании, в котором его участники становятся народом Божиим. Это находит отражение и в последовании самого Таинства, которое подразумевает собой всю сакраментальную экклесиологию и, таким образом, является еще одним источником богословия [5. С. 9]. Кроме того, экклесиологическое значение Евхаристии заключается в ее эсхатологическом характере. Именно Евхаристия завершает все церковные таинства и является их критерием и печатью [5. С. 197].

Как подчеркивает отец протопресвитер, участники этого таинства образуют собой не часть народа Божия, а полноту кафолической Церкви, которая в Евхаристии предвкушает Царство Божие. Всякая частичность ограничена индивидуальным восприятием полноты, даруемой церковной общине. Являясь принадлежностью падшего человечества, эта частичность отсутствует в Церкви как Теле Христовом [5. С. 199]. Присутствие Самого Христа в общине определяет то, чем в действительности является Тело Христово. По этой причине Евхаристия, в которой Церковь действительно становится Церковью Божией, является основанием для фундаментального тождества всех поместных Церквей [1. С. 734].

Эта экклесиология, находящаяся в преемстве с Новым Заветом и отраженная в творениях святого Игнатия Антиохийского, является, по словам отца Иоанна, стержнем православной экклесиологии. Однако ее неверное толкование приводит к ошибочной интерпретации в пользу конгрегации и признанию самодостаточности каждой Поместной Церкви. Очевидно, что в условиях изоляции она не может быть кафолической. Кафоличность Церкви определяется не только единством самой поместной Церкви в Евхаристии, но и единством между Поместными Церквами. В этом ключе рассматриваются и церковные правила, которые выражают или опровергают единство Церкви на всех уровнях [2. С. 102–103; 8. № 15. С. 133–160].

Литургическая дисциплина и каноническая традиция Церкви защищают кафолический характер Евхаристии. В связи с этим правила Церкви требуют совершения в течение одного дня не более одной Евхаристии на одном престоле, также запрещается повторное служение в один и тот же день. Подобные правила четко демонстрируют направленность на сохранение Евхаристии как единого собрания всей Поместной Церкви в одном месте и в одно время. На Востоке этот кафолический характер Боже-

ственной литургии всегда выражался как праздничное событие, в котором участвует вся Церковь [5. С. 199].

Как отмечает отец Иоанн, в недавнем прошлом изучение Евхаристии в отношении к учению о Церкви вызвало заметный интерес со стороны православного богословия. Однако крайние формы такого подхода приводят к искусственному противопоставлению евхаристической и универсальной экклесиологии, отказывая последней в состоятельности. Подобные крайности не должны препятствовать осознанию важного элемента православной экклесиологии, согласно которому Поместная Церковь является не частью, а полным и целостным телом Церкви [1. С. 735–736].

3.2. *Епископское служение и единство Церкви*

В рамках евхаристической экклесиологии богословская традиция святых Игнатия Антиохийского, Ириния Лионского и Киприана Карфагенского является основополагающей для понимания епископского служения в православном богословии. Согласно этой традиции, епископ рассматривается в единстве со своей общиной и в тождественности другим епископам, которая подразумевает равенство всех епископов [2. С. 788]. Кафоличность Поместной Церкви дает основание для понимания епископского служения в конкретной общине и онтологического равенства всех епископов между собою, возглавляющих тождественные друг другу Поместные Церкви [2. С. 775].

Епископ возглавляет евхаристическое собрание, которое всегда является поместным событием. Оно собирает всех христиан данного места и реализует в своей полноте соборную Церковь. Подлинность этого собрания предполагает единство в апостольской вере, актуальное единство с другими Поместными Церквами и совершаемое в Евхаристии эсхатологическое общение в Царстве Божиим. Отрицание преемства апостольской веры ограничивает полноту данной во Христе веры. Отсутствие единства со

всей полнотой Церкви ограничивает Поместную Церковь в пределах общинности. Отсутствие общения в Евхаристии как явлению грядущего Царства Божия ограничивает церковную жизнь библейскими кружками, богословскими занятиями и дружескими контактами [2. С. 789].

Основным аспектом кафоличности Церкви является не только полнота каждой Поместной Церкви, но и единство всей Вселенской Церкви. По убеждению отца Иоанна Мейендорфа, оно выражается преимущественно в единстве веры и сакраментальной жизни. Так, уже с первых времен избрание нового епископа предполагало исповедание веры Церкви, совершаемое им при поставлении в присутствии епископов соседних Церквей. Кроме того, тождественность в апостольской вере всех Поместных Церквей проявляется через послания епископов первенствующих кафедр. Этот принцип тождественности всех Поместных Церквей означает, что каждая из них обладает всей полнотой и не является дополнением друг друга, но они должны свидетельствовать вместе о той же единой вере и полноте [2. С. 224].

Роль епископа в Церкви основана не на его личном главенстве, а обусловлена действием Святого Духа на всю церковную общину. По этой причине его служение не носит характера личной непогрешимости. В связи с этим отец Иоанн подчеркивает, что личные воззрения епископа необходимо подвергать проверке и сопоставлять с позицией других епископов. Примечательно, что для святого Ириния Лионского (Против ересей, III) всеобщее согласие епископов в учении свидетельствует о верности апостольского Предания. Если поместное единство епископата в вопросах веры преобладает над мнением одного епископа, то всеобщее согласие епископов обладает наибольшим авторитетом [2. С. 10].

Каковыми бы ни были происхождение и смысл «епископальной» структуры, которую начиная с 100 г. по Р.Х. приняли почти в одинаковой форме все основанные

апостолами Церкви, она рассматривалась всем христианским миром как самоочевидная и обязательная структура и представляла собой повсеместно признаваемый институт. Согласно этому институту, по заключению отца Иоанна Мейендорфа, в каждой поместной общине должен быть один епископ [2. С. 283]. Сакраментальный характер первохристианских общин определяет структуру Церкви Христовой как при ее возникновении, так и при развитии. Евхаристия праздновалась всегда, но чтобы удержать эту сакраментальную трапезу, требовался кто-то на месте Наставника. В Иерусалиме всё это совершалось Петром, затем Иаковом, и в каждой Церкви — теми, кто возглавлял общину постоянно. Конечно, апостолы всегда были источником знания о Христе, и дары Святого Духа преподавались через возложение их рук, но учреждаемые Церкви руководились главами общин. Происхождение, значение и развитие епископата исходит из этой потребности христианской общины в сакраментальной структуре [2. С. 283–284].

3.3. Поместная Церковь и территориальное единство

Православная экклезиология в подтверждение кафолической полноты каждой Поместной Церкви должна демонстрировать кафолическое единство везде на поместном уровне. Присутствие Христа в Церкви гарантировано самой Евхаристией, единством истинной веры и согласием с истинной традицией, а не преданностью какому-либо всеединому центру [2. С. 297]. Единство с Богом предполагает также единство между людьми, то единство, которое здесь описано самим Христом как видимое миру и как свидетельство, касающееся Его собственной миссии. Единство христиан между собой таково, что мир «познает» его и «верует». Это единство, следовательно, не только духовное и невидимое, а проявляемое и в конкретной, видимой жизни мира. Без единства во Христе члены Церкви не могут истинно исполнить свое призвание, потому что мир не сможет увидеть в них новую жизнь, дарованную во Христе [2. С. 295].

Единство Церкви для церковного сознания не является абстрактным понятием, обретая свое выражение и воплощение на поместном уровне. Оно начинается в единстве самой общины, которое реализуется в церковном собрании, возглавляемом епископом, главным образом в совершении Евхаристии. Каждая христианская община является Телом Христовым в Его полноте. Эта реализация Церкви в конкретной общине определяет и ее поместные границы, объединяя всех христиан в данном регионе. Территориальное единство Поместной Церкви является основанием и предпосылкой для понимания единства универсальной Церкви.

Еще одним фактором этого единства является и единый епископ Поместной Церкви. Как замечает отец Иоанн, это положение отмечено еще в трудах святого Игнатия Антиохийского, когда он увещевает всех следовать за епископом, «подобно тому, как Иисус Христос следовал за Отцом. Пусть Евхаристия совершается епископом или тем, кому епископ передал эту обязанность. Там, где появляется епископ, пусть будет народ» (К Смирнянам, VIII). Без епископа нет Церкви, как и без Церкви нет епископа. Он стоит в центре таинства Евхаристии, а его служение заключается в примирении и единении. Сакраментальные функции епископа в совершении Евхаристии реализуются также в его пастырских обязанностях, побуждающих его подтверждать в практической жизни Церкви то единство, которое присутствует в Евхаристии [2. С. 296–297].

Для отца Иоанна Мейендорфа недопустимо, чтобы в одном месте было две общины и два епископа уже потому, что Христос один, и только одно лицо может быть на Его месте. Кроме того, церковная традиция подтверждает это положение. Так, с большой твердостью на I Вселенском Соборе было установлено каноническое определение, согласно которому «да не будет двух епископов во граде» (8-е правило). Оно запрещает существование двух самостоятельных церковных структур в одном месте. По сути,

все каноны о церковном порядке подразумевают строго территориальный характер церковной организации [2. С. 291].

Этот принцип нашел отражение и во 2-м правиле II Вселенского Собора, поскольку в то время Александрийская Церковь проявила тенденцию вмешиваться и совершать рукоположения в провинциях, не входивших в ее юрисдикцию, особенно в Константинополе. По этой причине было постановлено, чтобы епископы не выходили за пределы своей области и не смешивали Церквей, но только по приглашению [2. С. 293].

На III Вселенском Соборе этот принцип был подтвержден в 8-м правиле в связи с Кипрской Церковью, «чтобы никто из боголюбивейших епископов не простирали власти на иную епархию, которая прежде и сначала не была под рукою его или его предшественников». Позднее, на Трулльском Соборе в 20-м правиле было установлено, чтобы епископ не учил всенародно за пределами своей епархии [2. С. 293].

Анализируя историю Церкви, отец Иоанн Мейендорф отмечает, что этот принцип защищался от многочисленных попыток его изменить, когда устанавливались различные принципы церковного управления. Так, авторитет и влияние некоторых Церквей приводили к тому, что они распространяли свою власть над территорией за пределами их собственной церковной области и «смешивали Церкви». В этом смысле ярким примером является вмешательство в 419 г. Рима в лице папы Целестина в дела Карфагенской Церкви. Епископы Северной Африки противостояли этому вмешательству и в своем письме к папе указывали, что все вопросы должны быть урегулированы в тех местах, где они возникают. Никакой епископ, патриарх или папа не может поставить себя выше собора епископов данной провинции. Церковные проблемы не могут быть разрешены издали, за спиной епископов Карфагенской Церкви. В таком вмешательстве

проявляется не содействие Поместной Церкви, а служение интересам отдельной Церкви или личности [2. С. 293–294].

Принцип территориального единства был применен и при иммиграции киприотов в Малую Азию в 692 г. В этом случае Трулльский Собор в 39-м правиле не допустил создания в Геллеспонтe параллельной кипрской юрисдикции и этим самым сохранил территориальное единство. Вопрос о первенстве был решен за счет уже существующих властей Константинополя и Кизика, но Церковь не была разделена, что сохранило модель церковной структуры прежней [2. С. 294–295].

4. Вселенскость Церкви

4.1. Соборность и соборный институт

В реализации единства и общения между Поместными Церквами важнейшую роль играют церковные соборы. Соборный институт является выражением Церкви на вселенском, универсальном уровне.

Согласно отцу Иоанну Мейендорфу, основой учения о соборности является концепция Поместной Церкви. Важнейшее место в ней принадлежит епископу, который ее возглавляет и, как преемник апостола Петра, наделяется апостольскими и сакраментальными функциями. Как это было принято с III в., каждая Поместная Церковь при полноте своей кафоличности всегда пребывала в общении со всеми другими Поместными Церквами. В этом смысле епископы не только отвечают за это единство, но и принимают участие в едином служении, которое совершает каждый епископ вместе с другими епископами. Действительно, епископское служение тождественно служению других епископов и происходит оно в единой Церкви [2. С. 312].

В ранней эkkлезиологии, помимо понимания поместного евхаристического собрания как реального явле-

ния всецелого Тела Христова, образом которого является епископ, Церковь очень скоро начинает сознавать особую важность вероучительного согласия всех Церквей, преимущественно перед лицом ересей. В этом контексте отец Иоанн Мейендорф указывает на необходимость выражения согласия епископов в вопросах веры. Собор епископов был обычным выражением такого согласия [2. С. 276].

Основанием соборного института, как это подтверждают многие исследователи, является епископская хиротония [9. № 6. С. 17; 10. Р. 135–140]. Древнейшая церковная традиция свидетельствует о ней как о соборном событии Церкви, в котором участвуют несколько соседних епископов. Это имеет первостепенное значение для апостольского предания как критерия истины, передаваемого непрерывно преемством епископов, на что указывал святой Ириней Лионский. В конечном счете, все епископы исповедовали единое Предание, поэтому поместный собор был наиболее логичным и непосредственным способом проверки такого согласия, хотя бы отчасти [2. С. 312].

Отец Иоанн Мейендорф обращает внимание и на пневматологический подход к Церкви протопресвитера Николая Афанасьева, по которому в Церкви Дух является принципом жизни и делания. Этот принцип часто уступал место авторитету института и находился в зависимости от понятия власти. В то же время примирение свободы и авторитета, перемен и преемственности в Церкви всегда осуществляется Святым Духом. В этом смысле соборность необходимо рассматривать в перспективе пневматологии, поскольку собор есть событие Церкви. В данном контексте соборный институт приобретает историческую значимость, тогда как в рамках экклесиологии получают значение его функции и миссия [2. С. 307–308].

Итак, происхождение института соборов относится к периоду ранней Церкви и ее экклесиологических воззрений. На протяжении всей церковной истории они будут

регулировать жизнь христианской Церкви. На основании изучения природы церковных соборов отец Иоанн делает выводы о значении авторитета в Церкви. Так, соборы созывались как собрания епископов для решения конкретных вопросов церковной жизни, не являясь постоянной и узаконенной властью над Церковью. Они рассматривались прежде всего как свидетельство, а решения по основным вопросам принимались только единодушно. Но и сами соборы могли всецело ошибаться, поэтому соборное решение должно было соответствовать Преданию и быть принятым всей Церковью. Это означает, что никакой авторитет не может упразднить свободу человека в его принятии, которое не имеет юридического характера. Святой Дух является высшим авторитетом в Церкви, потому что принятие лишь сообщает собору авторитетность. Если в истории правовые элементы и проникали в процедуру и постановления соборов, то в вопросах веры такое влияние соборами отвергалось, признавая единственным авторитетом Дух Святой. Смысл исторического развития учения Церкви отражен в постановлениях соборов, которые были признаны Вселенскими. В своих решениях созданный собор не мог настаивать на установлении нового учения, но утверждал свою верность прежним определениям. В данном случае вероучительное определение рассматривалось не как самоцель, а как исключительная мера, как средство против ереси [2. С. 10–12].

4.2. Историческое развитие структур церковного общения

В контексте евхаристической экклесиологии важным вопросом является выражение сознания единства Поместных Церквей. Как отмечает отец Иоанн Мейендорф, выше уровня евхаристической общины какая-либо организация Церкви в Новом Завете и в первые времена еще не встречается. Однако уже в апостольский период оно выражалось в моральном авторитете первоначальной Иерусалимской общины, а позднее общность внутри

единой Апостольской Традиции требовала постоянных связей между Церквями, ее воспринявшими. Наиболее ярко этот момент проявлялся при хиротонии и поставлении нового епископа, в котором принимали участие соседние епископы. Кроме того, некоторые Церкви, основанные апостолами, признавались верными блюстителями Апостольского Предания и потому пользовались первенством чести. Развитием этого положения церковной жизни стало объединение Церквей в провинциальные группы, санкционированное Никейским Собором, которое, однако, не ставило под сомнение территориальный принцип, отражающий природу церковного единства. Эти новые округа обычно управлялись соборами [2. С. 51; 9. С. 25–30].

По утверждению отца Иоанна Мейендорфа, одна и та же епископская власть является основанием единства епископов, тогда как одна и та же вера, а не их подчинение другому центру, формирует единство всех Поместных Церквей. При этом данная экклезиология не исключает существования первенства на региональном и вселенском уровнях. Природа этого первенства, прежде всего, обусловлена миссией Церкви в мире и необходимостью в ее реализации, но оно никаким образом не определяет природу самой Церкви [1. С. 734–735].

Вселенское измерение кафоличности выражается в соборности Церкви, в которой реализуется единство епископата. Согласно отцу Иоанну Мейендорфу, в этом проявляется ответственность епископа Поместной Церкви за вселенское общение всех Церквей. Епископская соборность, основанная на событии епископской хиротонии, является также высшим свидетельством об апостольской истине и подлинным авторитетом в вопросах веры и канонических прав. Выражаясь на поместном и вселенском уровнях, она реализуется в церковной жизни в определенной структуре [2. С. 775]. Этим обусловлено появление региональных первенствующих кафедр и

вселенского первенства, которые устанавливаются с одобрения других Поместных Церквей. Их необходимость в церковной жизни связана с обеспечением функционирования соборности Церкви на всех ее уровнях [2. С. 778]. Экклезиологическая необходимость такого мирового центра общения и деятельности находит свое основание в православной традиции.

Во всех Поместных Церквях институт собора изначально имел одинаковые экклезиологические предпосылки. В 325 г. Никейский Собор распространил эту церковную практику в рамках новой имперской системы [9. С. 23–24]. По мнению отца Иоанна, эта институционализация собора епископов вытеснила поместное выражение соборности, в котором участвует также пресвитериум и народ. В этом смысле состоящий из епископов поместный собор становился органом власти над епископами Поместных Церквей. Кроме того, в решении практических вопросов устройства и дисциплины на процедурах собора отражалось влияние чуждого Церкви легализма. В то же время на соборе епископы свидетельствовали о полном единстве в вере, что являлось условием авторитетности самого собора и его постановлений [2. С. 313].

Вмешательства императоров в церковную жизнь и в богословские споры считались чем-то обыкновенным в византийскую эпоху. Не обладая безошибочным авторитетом, император всё же высказывался по богословским вопросам и оказывал достаточное влияние на жизнь Церкви. По признанию отца Иоанна Мейендорфа, цезарепапизм, однако, нельзя рассматривать как основу церковно-государственных отношений в Византии. Об этом свидетельствует и настойчивая реакция Церкви в лице ее подвижников и исповедников веры, выступавших против заблуждающихся императоров. На протяжении всей византийской истории монахи и богослужбные тексты были проповедниками внутренней независимости Церкви. Историческая роль монашества заключалась в

препятствии полному отождествлению Церкви с империей [5. С. 7–8].

Историческое развитие церковной жизни отмечается новым союзом с империей, начиная от Константина Великого. Как отмечает отец Иоанн Мейендорф, это взаимодействие вынуждало Церковь приспосабливать свое устройство к соответствующему положению в жизни государства и общества. В связи с этим каноническое законодательство IV и V веков преследовало двойную цель. С одной стороны, устанавливалось взаимодействие и сотрудничество церковных учреждений с государственными структурами. С другой стороны, церковное устройство следовало своей первоначальной поместной структуре. Более того, реализация этих целей приводила к взаимному напряжению и конфликтам. Выход из кризисной ситуации был возможен в случае, если адаптация Церкви к законодательству Византии являлась признанием ее миссии и единства, оказывая благотворное воздействие на жизнь всего общества. Если позиция Церкви не учитывалась, а государство вмешивалось в церковные вопросы в своих интересах и приоритеты менялись, то этот конфликт оставался. Исходя из методологии и конфессиональной принадлежности исследователей, этот процесс адаптации соответственно и оценивается [2. С. 43–44].

4.3. Региональный принцип и автокефалия

Важной проблемой в современной православной экклезиологии является регионализм, который часто противопоставляется римскому универсализму. Особая роль регионального собора, основанного на хиротонии епископа, состояла в хранении православного учения и дисциплинарного единства [2. С. 193]. В IV в. институт областных соборов был формально зафиксирован правилами Никейского Собора, которые учредили в административном управлении Церкви митрополичью систему. Первоначально по своей природе собор епископов

являлся церковным событием, однако введение нового административного деления церковной организации, согласно существующему устройству империи, приводит к возникновению процесса секуляризации. По мнению отца Иоанна Мейендорфа, за решением практических вопросов организации церковной жизни скрывалось сближение церковной и государственной власти, которое привнесло правовые подходы государства в церковную систему управления и ее экклезиологические критерии [2. С. 194].

Учрежденная система церковной организации получила дальнейшее развитие посредством формирования группы церковных областей в диоцезы, совпадающие с такими же административными делениями в империи. Первоначально возглавлявшие их епископы именовались гражданским титулом экзарха, обозначавшим впоследствии высокие церковные должности и чин имперских администраторов. Однако для наиболее почитаемых кафедр, как и для современных Патриархатов, был избран библейский титул патриарха. Это развитие происходило по тем же принципам, которые ранее привели к учреждению провинциальных соборов в каждой митрополии. Кафолическая природа Поместной Церкви подразумевала общение с другими Поместными Церквами, которое реализовывалось в уже существующих рамках государственного устройства. В этом оформлении канонических структур Церкви главным мотивом было служение церковному единству, а не создание разделений. До этой структуризации единство Церкви означало единство в общей апостольской вере, засвидетельствованной авторитетными апостольскими Церквами, однако после нее это единство уже осуществлялось с помощью императора и имперских чиновников [2. С. 194–195].

Согласно отцу Иоанну Мейендорфу, падение Византийской империи привело к возникновению феномена первенства на Востоке. Константинопольский патриарх в новых условиях выдвигал притязания на особую роль в

Церкви и всеобщее руководство, подобно положению папы Григория Великого в Западной Церкви в VII столетии. В ситуации, когда империя прекратила свое существование, став символом идеи ее христианского воплощения, Церковь была вынуждена самостоятельно продолжить свою миссию в изменившемся мире. Это обстоятельство сподвигло Константинопольских предстоятелей действовать подобно Римским епископам в период варварских нашествий [2. С. 195–196].

В православной канонической традиции церковный регионализм, закрепленный церковными правилами, рассматривается в рамках единства веры всей Церкви и деятельности соборного института Церкви. Он является базовым элементом в структуре церковного устройства, поэтому не может быть канонических препятствий для появления других патриархатов, помимо древних. Однако национальный фактор в современных условиях способствовал переменам в характере и значении церковного регионализма [2. С. 195–196]. Первоначальные формы регионализма выражались преимущественно в функционировании провинциальных соборов. В этом случае автокефальный институт Поместной Церкви не препятствовал церковному единству и взаимодействию между епископами. По оценке отца Иоанна, современные интерпретации автокефалии не соответствуют этой структуре ранней Церкви, представляя каждую автокефальную Церковь полномочным и равным субъектом межцерковных отношений по аналогии с международным правом. В этом смысле под влиянием современного национализма церковный регионализм становится фактором разобщения, а не всеобщего единства Церкви [2. С. 198].

Вслед за отцом Александром Шмеманом, отец Иоанн Мейендорф отмечает, что этнический фактор заменил региональный и территориальный принцип церковной структуры, что является обмирщением Церкви. В этом смысле проблему представляет изменение иерархии

ценностей, когда «нация» и ее интересы становятся самоцелью. Это отразилось на современном восприятии автокефалии в категориях международного права. Так, отец Иоанн настаивает, что основным требованием православной экклезиологии является не автокефалия, а территориальное единство [2. С. 776–777].

Для отца Иоанна Мейендорфа это преобразование явилось прямым следствием развития новых националистических идеологий, в центре которых находится понятие нации. Нация заменила собой всеобщий христианский мир Средневековья и евхаристическую общину, члены которой рождаются в Крещении. Так, каждая нация, претендуя на отдельную государственность, ставит политическую цель создания национального государства. По отношению к этой высшей ступени развития нации ее эквивалентом становится идея автокефалии. По этой логике каждая нация должна учредить собственную автокефальную Церковь [2. С. 198–200]. Со стороны Константинопольского Патриархата не последовало реакции, способной преодолеть этнические разделения в Православной Церкви, поскольку в нем самом также присутствовало влияние греческого национализма. Таким образом, в современном Православии регионализм в церковном устройстве преобразуется в национализм и становится фактором разделения [2. С. 200]. Решения Константинопольского Собора (1872) на практике остались незадействованными, но они стали свидетельством подлинного церковного сознания Православной Церкви. Безусловно, эта подмена церковного регионализма национализмом нуждается в переосмыслении с позиций православной экклезиологии [2. С. 201].

В этом контексте ставится и проблема противопоставления регионализма и универсализма, которая включена в диалог между Католичеством и Православием. Обе стороны признают их обоюдную важность и сегодня. По мнению отца Иоанна, этнический провинциализм со-

временных Православных Церквей, который, по сути, есть лишь прикрытие для национальной обособленности автокефальных Церквей, не может рассматриваться как аргумент против римского первенства. Если региональный соборный институт выражает единство данного союза Поместных Церквей, то подобный же соборный институт может выражать и универсальное единство всей Церкви. Реализация этого института предполагает определенную взаимозависимость и форму первенства, как это было организовано в истории раннего христианства [2. С. 204].

5. Первенство в Церкви

5.1. Основания первенства в Церкви

Рассматривая соборный институт Церкви, отец Иоанн Мейендорф не связывает напрямую с ним проблему первенства и его места в церковном устройстве, как это отмечено у других представителей евхаристической экклезиологии¹. По его убеждению, вопрос о первенстве и его развитии в Церкви необходимо рассматривать в рамках православной экклезиологии, которая признает отнологическую идентичность всех Поместных Церквей и требует их пребывания в церковном единстве. В этом смысле первенство некоторых Церквей является средством для сохранения этого единства, которое устанавливается через церковное согласие соборным путем. Однако это первенство не есть учреждение «сверх-епископов», обладающих властью над другими Церквами [2. С. 101].

На вселенском уровне единство Церкви, как и единство епископата, проявляется через определенное преимущество чести, которое присваивается первому епископу в епископате. Римский епископ это первенство принял в силу неоспариваемого согласия всех Поместных Церквей. Оно не имеет отношения к сакраментальной власти епископа в его Поместной Церкви, а также не при-

дает власти над другими Церквами. Как подчеркивает отец Иоанн, вне соборного решения у него нет никаких особых полномочий. Действительно, соборы начали устанавливать юрисдикцию первого епископа, даруя при этом особые права в решении судебных вопросов [2. С. 103]. Согласно ранней экклезиологии, единственной разновидностью «преимущества» первенствующего епископа были моральный авторитет и духовное главенство. Конечно, соборное решение Церкви могло наполнить эту власть конкретным юридическим содержанием, однако этого не происходило, исключая только право созыва суда (правила Сардикийского Собора, 9-е и 17-е правила Халкидонского Собора) [2. С. 104].

Исследуя проблему первенства в истории Церкви, отец Иоанн Мейендорф подчеркивает, что авторитет некоторых Церквей до Никейского Собора не рассматривался как условие их власти. Понятия авторитет и власть непременно различались в рамках церковной структуры и ее развития [2. С. 40]. Эти Церкви продолжали обладать особым авторитетом в дальнейшем даже независимо от соборных решений, наделяющих их юридической и канонической властью. Отец Иоанн усматривает еще в Древней Церкви осознание ею вселенской роли епископата как коллегии, исполняющей функции собрания Двенадцати, где по общему согласию место Петра отводилось епископу Рима². Однако такое место епископа Рима не претендует на непогрешимость или юридическую власть над другими епископами. Для православного понимания церковного устройства необходимо соотношение учения о вселенском епископате как отображении собрания апостолов с положением о том, что каждая Поместная Церковь обладает полной кафоличности. Понимание церковной реальности зиждется на этих экклезиологических подходах, которые дополняют друг друга и открывают тайну Церкви [2. С. 41].

По замечанию отца Иоанна Мейендорфа, в православной экклезиологии преемство Петра согласуется с

учением о кафедре Петра как единственном епископском престоле для всех епископов в возглавляемых ими общинах. Однако в византийском богословии присутствует и преемство иного характера, выстроенное по аналогии апостольского и епископского собрания. Первенство в апостольском собрании находит продолжение в первенстве среди епископов, которое рассматривается в контексте развития церковного устройства и соответствующих решений соборов относительно форм организации устройства Церкви и церковного порядка. Как следствие, проблема римской экклезиологии коренится в нарушении равновесия в сторону Римского епископа, которое происходило в истории постепенно [2. С. 89]. По этой причине диалог с Римской Церковью начиная со Средних веков сосредоточен на вопросе церковного авторитета и соборности [2. С. 63].

5.2. Первенство в Церкви на поместном уровне

С темой первенства в Церкви отец Иоанн Мейендорф связывает два экклезиологических измерения, которыми являются сохранение преемства апостольской веры и церковное единство в вере [2. С. 789].

Апостольское преемство заключается в сохранении непрерывной связи каждой Церкви с апостольской верой. В отношении этого важного положения в экклезиологии Римской Церкви возникло изменение, согласно которому она является более «апостольской», чем другие Поместные Церкви, что дает ей определенные преимущества. Однако если Рим развивал идею первенства определенных Поместных Церквей в силу их «апостольского основания», то Восток оставался чужд этой мысли, основываясь в этом вопросе на прагматическом подходе к исторической действительности [2. С. 789–790].

Таким образом, ни какая-либо Церковь, ни ее епископ не могут присвоить себе исключительное право на апостольскую веру и предание. Все формы первенства

епископов имеют только историческое или прагматическое основание. Согласно позиции отца Иоанна Мейендорфа, этот прагматический реализм был вовсе не уступкой правовым нормам и не просто адаптацией к системе государственного устройства, а «динамической и живой способностью Церкви сохранять в гуще современной ей жизни свои собственные нормы и установления, свои собственные богоустановленные евхаристические принципы» [2. С. 791].

Первенство в Церкви обосновывается также попечением о церковном единстве, которое реализуется преимущественно через епископов Церкви. Так, посвящение нового епископа имеет отношение ко всем Поместным Церквам, хотя в нем участвуют ближайшие епископы, исходя из практической стороны вопроса. Участие многих епископов в рукоположении всегда свидетельствовало о вхождении нового епископа в епископскую коллегию. На основании необходимости участия нескольких епископов в поставлении нового епископа образуется институт епископских собраний, соборов, которые получили каноническое установление в IV столетии³ [2. С. 792; 12. Р. 155–158].

Каноническая традиция Церкви IV в. в основном касается вопроса обеспечения единства целостных Поместных Церквей, которое осуществляется повсюду через территориальное единство и следование административному делению Римской империи в практическом определении их границ. В этом территориальном устройстве каждая Церковь данной области имела административную независимость и определялась в своей организации критерием «ближнего». Сравнивая это церковное устройство с положением современных автокефальных Поместных Церквей, отец Иоанн отмечает в них расхождение от первоначальной модели. Во-первых, огромные размеры некоторых церковных областей не позволяют в полной мере реализовать соборность епископов, которая

подменяется бюрократической системой. Во-вторых, в некоторых Поместных Церквах не все правящие архиереи являются членами постоянного Синода, который, как административный орган, обладает властью над другими епископами. В-третьих, в некоторых Церквах доминирует национальный принцип единства в ущерб территориальному принципу. В-четвертых, отстраненные от пастырской деятельности «титулованные» епископы в некоторых Церквах являются членами синодов [2. С. 792–793].

Итак, раннехристианская экклезиология исключает идею божественного или апостольского учреждения первенства в Церкви. Как отмечает отец Иоанн Мейендорф, решение этого вопроса носило преимущественно прагматический характер, определяя первенство кафедры значимостью ее положения и ее влиянием на церковную жизнь. Вместе с тем сама эта идея имела и экклезиологический характер, будучи связанной с функционированием соборного института Церкви. Провинциальные соборы действовали под руководством председателя, и все их решения принимались с его одобрения. В этом смысле конкретные канонические структуры Церкви символизируют и осуществляют церковное единство [2. С. 793].

По оценке отца Иоанна, первенства в митрополиях и их эволюция в Патриархаты имели большое значение для исторического развития церковного устройства, но все они различаются между собой. Примечательно, что патриаршая система пентархии называется им мифической, поскольку она перестала существовать еще до ее утверждения императором Юстинианом. На Востоке в ней усматривали православную альтернативу папству, но в действительности, из-за отсутствия экклезиологического смысла, она служила лишь символической моделью соборности [2. С. 794].

5.3. Первенство в Церкви на вселенском уровне

Исследуя вопрос о первенстве в Церкви на вселенском уровне, отец Иоанн Мейендорф замечает двусмыс-

ленность ситуации, по которой еще до раскола в Церкви наряду с апостольским критерием на Западе сосуществовал прагматический подход на Востоке. Этот подход в ранней Церкви явно отличался от того понимания первенства чести, которое усвоено Восточными Патриархатами. В византийскую эпоху формирование структур Церкви осуществлялось при содействии империи, потому уже нет тех исторических оснований, оправдывавших это первенство в прошлом [2. С. 791].

Вопрос о всеобщем первенстве требует рассмотрения библейских и экклезиологических аспектов. По замечанию отца Иоана, антилатинские полемисты на Востоке подчеркивали прагматические и политические причины возникновения любого первенства в Церкви, не исключая «первого среди равных» епископа Рима. При этом необходимо признать, что в Церковь всегда придерживалась определенного порядка как среди апостолов, так и среди епископов. В этом порядке всегда было место первого Петра среди апостолов и, по аналогии, епископа в Поместной Церкви. После Иерусалимской Церкви первенство переходит к Римской Церкви. Превосходство Римского епископа не вызывало сомнений и было зафиксировано каноническими правилами. Однако римское первенство не имело абсолютного характера, оно исходило из православного свидетельства епископов Рима и их роли в церковной жизни. Причиной дальнейшего раскола послужила уверенность в неотъемлемом первенстве Рима, его силе и правоте в догматическом смысле [2. С. 794–795].

По утверждению отца Иоанна Мейендорфа, вселенское первенство обусловлено необходимостью общего свидетельства епископата всей Церкви, что является знаком пребывания в ней Духа Святого. Единый епископат Церкви обеспечивает единство и последовательность свидетельства Церкви в мире. Как на региональном уровне церковное единство осуществляется в служении первого епископа этой области, так и на вселенском уровне един-

ство Церкви реализуется в служении первого епископа. Это особое служение вселенского первенства подразумевает особый божественный дар. Однако в отношении Евхаристии нет никакого первенства, по этой причине нет никакой власти одного епископа над другими епископами. Как подчеркивает отец Иоанн, наше расхождение с западной экклезиологией состоит в отрицании римского понимания идеи первенства, ее неустрашимого и безошибочного характера [2. С. 795].

Для отца Иоанна Мейендорфа теория цезарепапизма в Византии явно ошибочна, так как христианская вера и Церковь не признают над собой абсолютной власти императора, как и любой другой власти. В византийскую эпоху первенство Константинопольского патриарха было тесно связано с идеей симфонии империи с Церковью. Даже во время конфликтов Церковь стремилась к восстановлению, а не к разрушению симфонии [2. С. 796]. Если в вопросах веры и церковной жизни византийские богословы всегда очень ответственны и точны, то в дипломатических или риторических документах они довольно свободны и сосредоточены на поддержании византийского содружества [2. С. 799].

С позиции православной экклезиологии не существует установленной божественным правом власти, подчиняющей Поместные Церкви одной из них. Вместе с тем в административном устройстве Церкви действует институт первенствующего епископа. Конечно, одна Церковь может играть роль вселенского арбитра, принимая апелляции, и фактически осуществлять руководство вселенским епископатом. Однако, по заключению отца Иоанна, это первенство означает лишь род старшинства, необходимого для общего взаимодействия и преодоления сложных вопросов церковной жизни, но не признает за первенствующим епископом ни вселенской юрисдикции, ни безошибочного органа власти [2. С. 235].

6. Проблемы реализации кафолической природы Церкви

6.1. Универалистские идеологии и национальный фактор

После XI в. Православная Церковь на Востоке находилась в самом тесном взаимодействии с государственной властью и социальной системой Византии. По мнению отца Иоанна Мейендорфа, это свидетельствует не о преобладании цезарепапизма на Востоке, а означает неспособность воспринимать Церковь вне конкретного социального уклада, что способствует развитию церковного местничества и национализма [2. С. 221].

Мировоззрение симфонии между империей и Церковью в Византии не противоречило и не заменяло собой древнюю экклезиологию, которая по-прежнему оставалась «евхаристической», сохраняя кафолическую идентичность каждой Церкви, возглавляемой епископом, который, в свою очередь, был членом единого епископата. В каждом регионе это единство епископата проявлялось в соборах. На вселенском уровне участие императора в церковной жизни, по сути, рассматривалось в рамках симфонии, которая исключала цезарепапизм. В то же время начиная с V в. система церковного управления менялась. Как известно, многие на Востоке предпочитали уходить в различные христианские течения ради независимого от Византии церковного устройства. Ситуация усугубилась в VII в. после исламских завоеваний, когда империя еще более сократилась. Вместе с тем начиная с IX в. миссионерская деятельность Константинополя в Восточной Европе способствовала образованию национальных Церквей. Они воспринимали образцы христианских царств для своего самоопределения, как и византийскую систему симфонии империи и Церкви [2. С. 469]. В IX–XV вв. на Балканах происходит распад старой имперской системы, но при развитии церковных структур имперская идея еще нахо-

дила сторонников среди славянских правителей. По этой причине имперское и патриаршее достоинства виделись неразрывными в силу самой этой теории. Под давлением византийцы шли на уступки, но Константинопольскому Патриархату всё же удалось удержать церковное и духовное единства на Балканах [2. С. 476].

Однако развитие новых национальных Церквей пошло по иному историческому пути. Вслед за Эриксоном отец Иоанн Мейендорф отмечает, что если ранее автокефальные Церкви были частью одной империи, получая признание от императора и Вселенских Соборов, то новообразованные появились в результате договоров между двумя гражданскими правительствами. Это послужило поводом рассматривать автокефалию как признак независимости национального государства [13. Но. 15(1). Р. 40]. Здесь еще не шло речи о филетизме, но сами события стали прецедентом для распространения секуляризованного национализма уже в Новое время. В дальнейшем в Османской империи Константинопольская Церковь приобрела новое положение, которое отразилось на всех Православных Церквях Ближнего Востока и Балкан [2. С. 477–478].

В этом контексте примечательно, что в соответствии с принципом миллета Константинопольский патриарх назначал новых архиереев, даже если у Церкви сохранялся статус автокефалии, как это было в Охриде и Печи. Такая полнота власти привела к тотальной централизации церковного управления в руках Константинопольского Патриархата в XVII и XVIII вв., хотя и патриаршие акты возводят эту практику к каноническому определению первенства Вселенского патриарха в Православной Церкви [2. С. 479]. В этом смысле развитие национализма после Французской революции на Балканах и Ближнем Востоке было направлено не только против турецких властей, но и против церковной власти Константинополя, что привело к установлению автокефальных национальных Церквей на

Балканах и концу греческой монополии в Антиохийском Патриархате. По мнению отца Иоанна Мейендорфа, именно природа миллета вела к распространению филетизма, сохраняющего наиболее негативные черты наследия Османского владычества и его последствий [2. С. 482].

В связи с современной проблемой филетизма в Православной Церкви отец Иоанн указывает на необходимость в канонической области новых дисциплинарных определений относительно поместного, территориального принципа церковной жизни и управления. При сосуществовании параллельных юрисдикций в одном месте Церковь становится неспособной полноценно реализовывать свою миссию по причине этнического разделения. Данное положение обычно оправдывается тем, что и в этом случае сохраняется евхаристическое общение и духовное единство. Однако этот аргумент является неубедительным, поскольку Евхаристия в Церкви есть модель церковной структуры и жизни, согласно которой в ней есть «одна Церковь, один епископ в каждом месте» [2. С. 810–811].

6.2. Вопрос о природе Вселенских Соборов

Отмечая важность консенсуса Вселенского Собора как наилучшего свидетельства о единстве епископата, отец Иоанн Мейендорф признает исторические сложности в его реализации ввиду расхождений между государством и Церковью. Утилитарное значение Вселенских Соборов для Византийской империи не совпадало с христианским пониманием собора как свидетельства об Истине. Таким образом, предполагаемое участие императора в созыве собора и утверждении его решений не являлось гарантией его безошибочности. В истории известны и многие псевдособоры, созданные императорами. Множество исторических примеров различной рецепции решений соборов, их принятие или отвержение не позволяют выделить внешние критерии безошибочности Церкви [2. С. 314–315]. По отношению к истории Вселенских Соборов

отец Иоанн делает важные замечания, которые необходимо учитывать для современного понимания соборности Церкви.

Во-первых, определение «вселенский» необходимо рассматривать в рамках византийской симфонии церковно-государственных отношений. В вопросах веры государство признавало мнение Церкви и авторитет епископов, потому оно не имеет значения «имперский». В рамках Византийской империи политическое управление церковными делами и экклезиологическое значение универсального епископского консенсуса на Вселенских Соборах всегда рассматривались отдельно. По этой причине простое перенесение византийских критериев вселенскости в наше время является бессмысленным.

Во-вторых, в состав Вселенских Соборов никогда не входили все епископы Церкви. Формально вселенский статус собора определял его созыв императором и утверждением им принятых постановлений, но с позиции Церкви авторитетность собора зависела от подлинности его епископского свидетельства и церковного согласия. По этой причине всегда требовалось и одобрение Римской Церкви, занимавшей в Церкви приоритетное положение в решении общецерковных вопросов.

В-третьих, Вселенские Соборы имеют прямое отношение к церковному единству. Они предполагали доктринальное единство и евхаристическое общение между Церквами, но не мыслились как объединительные соборы между разделенными Церквами. Православные епископы должны быть членами собора, а заподозренные в ереси становились ответчиками, занимая место «на середине».

Таким образом, Вселенские Соборы Церковь воспринимала как высшее свидетельство о христианской истине, но она никогда не рассматривала их единственным источником церковного вероучения. Подлинная вера Церкви сохраняется и полностью выражается в учении епископов, в литургической традиции и на восточных

соборах, которые вместе свидетельствовали об истинном и нераздельном Предании Церкви [2. С. 315–319].

В современных условиях, по мнению отца Иоанна Мейендорфа, православная экклезиология должна освободиться от идеи автоматической безошибочности соборов, в том числе Вселенских. Соборная деятельность требует смелости и ответственности, предполагая «риск веры». Действительно, подлинные соборы, как действие Святого Духа, всегда были духовными событиями. Кроме того, соборный авторитет действует в отношении содержания постановлений, а не их формы, выражая непрерывность и последовательность Предания Церкви. Исходя из всех исторических и богословских предпосылок, важным становится вопрос и о самой возможности проведения Вселенского Собора при нынешнем состоянии разделения христианского мира [2. С. 320–322].

Православные богословы в поисках высшего церковного авторитета иногда наделяют Вселенский Собор непогрешимым авторитетом, а порой признают еще и необходимость рецепции его решения общим согласием Церкви. Эти два утверждения, по сути, не расходятся между собой, поскольку в обоих случаях они осуществляются одним и тем же Духом, а также не отождествляются с юридическими институтами власти. Безусловно, собор как собрание вселенского епископата есть орган высшей власти, но и епископские собрания, имевшие место в истории, принимали неправославные постановления [2. С. 230].

6.3. Вопрос о первенстве Константинопольского Патриархата в Православной Церкви

Самым заметным признаком ослабления Православной Церкви в наше время является отсутствие церковного единства, поэтому отец Иоанн Мейендорф уделяет особое внимание Константинополю как объединяющему центру, рассматривая природу и практику его главенства.

По свидетельству отца Иоанна, православная эkkлезиология не приемлет института первенства в Церкви по божественному праву. В то же время церковная структура требует соответствующего порядка при ее реализации в жизни Церкви. Этот определенный порядок в Церкви обусловлен ее единством. В вопросе о происхождении и природе первенства чести в Православной Церкви нет разногласий. Это преимущество чести относится к Константинопольскому патриарху. В общецерковном порядке место первой кафедры Константинополь занял после утраты первенства Римом по причине отпадения его от общения с патриаршими кафедрами Востока [2. С. 814–815].

Согласно исследованию отца Иоанна Мейендорфа, второе место в диптихе Константинополю было дано церковными канонами по исключительно прагматической причине, учитывающей важность города как столицы Византийской империи. Даже если эта политическая причина в настоящее время отсутствует, Православная Церковь сохраняет согласие по поводу законности принятого ранее положения в нынешнем устройении церковной жизни. Это согласие поддерживается и консервативным укладом жизни Православной Церкви. Примечательно, что в пользу современного первенства Константинополя приводятся доводы, совершенно противоположные тем, которые были изначально. Так, поскольку в Стамбуле нет православного императора, Константинопольская кафедра могла бы осуществлять это важное служение всей Церкви в качестве независимого координатора и арбитра [2. С. 815].

Современные преимущества Константинопольского патриарха, его председательство на всеправославных собраниях и организация взаимодействия Поместных Церквей следуют из присущего ему первенства среди православных епископов. Это первенство также выражает его право получать апелляции на судебные решения по-

местных соборов (9-е и 17-е правила Халкидонского Собора). Отец Иоанн Мейендорф отмечает, что до падения Константинополя (1453) власть и влияние Вселенского патриарха в православном мире были более значительны. В дальнейшем Османская Порта предоставила ему дополнительные политические полномочия над всем православным населением турецкой империи [2. С. 815]. Таким образом, разногласия касаются не происхождения или самого существования первенства, а практического его применения в эпоху после Византийской империи. Однако для отца Иоанна Мейендорфа важно еще признать, что и Византийская, и Османская империи уже не существуют, а в мире господствуют совсем другие силы и другие реальности [2. С. 816]. Безусловно, только служение всем Церквям Вселенского Патриархата дает богословское и эkkлезиологическое обоснование первенству Константинополя, делая идею первенства приемлемой и вполне адекватной в новой исторической ситуации, а древние каноны вполне понятными. Роль патриарха состоит в моральном и каноническом руководстве и утверждении бесспорных принципов православной эkkлезиологии, главным образом единства живущих на одной и той же географической территории православных христиан [2. С. 817].

Относительно «преимущества» престола Константинополя отец Иоанн Мейендорф отмечает наличие нескольких крайних его истолкований в истории Византии и после ее падения. За пределами Османской империи, главным образом на Руси, его авторитет и влияние были незначительны, но это не означает, что они ставились под сомнение. Согласно его выводам, роль Константинопольского патриарха всегда понималась не как право и официальная власть, а скорее в моральном отношении. На практике его служение единству Церкви всегда зависело от политических обстоятельств и личного авторитета каждого патриарха. И Рим, и Константинополь знали

свои темные времена, совершали ошибки, утрачивая свой авторитет. Однако на Востоке отказались следовать за Римом, когда тот стал преобразовывать свое моральное преимущество в юрисдикционную власть [2. С. 105].

Между 381 и 1453 гг. Вселенский Патриархат осуществлял свое первенство в пределах Византии, что имело свои положительные и отрицательные стороны. С приходом Османской империи эти имперские рамки полностью не исчезли, а приняли иные формы, сохраняя византийские образцы церковной организации и умонастроения. Средневековая концепция пентархии не только сохранилась, но и даже расширилась с учреждением Патриархата на Руси. По признанию отца Иоанна, византийская цивилизация, еще сохранявшаяся после падения империи, реально рухнула только за последние сто пятьдесят лет. Ее место было занято разнообразными идеологиями современного общества, которые берут начало в эпохе Просвещения. В православном мире они находят свое выражение в форме национализма, который определяется понятиями «воля народа» и «национальный интерес» как высшими и неоспоримыми ценностями. Ранее, в Средневековье, получила распространение одобренная Церковью универсальная политическая идеология вселенской христианской империи, которая следует понятию Царства Божия. В рамках этой имперской идеологии утверждалось первенство Константинопольского патриарха и нахождение его престола в столице, политическом центре империи. По этой причине реакция Патриархата на светскую национальную идеологию была неодобрительной, однако он оказался неспособен предотвратить ее развитие, которое закончилось созданием нового греческого национального государства на территории Эллады. Так, сегодня Вселенский Патриархат остается для эллинов лишь символом нереализованной возможности продолжения византийской традиции [2. С. 800–801].

Вместе с греческим национализмом Патриархат противостоял его аналогам среди других православных народов. По оценке отца Иоанна Мейендорфа, усилия Константинополя в противодействии этим устремлениям не имели успеха. Его оборонительная тактика была обусловлена защитой своего авторитета в новых исторических условиях, но в случае давления Патриархат уступал, неосознанно разделяя судьбу греческого народа. В период греческого восстания на Фанаре убедились в несовместимости вселенской миссии Константинополя с идеями национализма. Однако в борьбе с национализмом в Церкви Патриархат практически предал забвению это обстоятельство. Если ранее признание положения Патриархата как общехристианского центра и православного ориентира было обеспечено византийской христианской традицией, то сегодня это положение является лишь воспоминанием о древних символах. Периодически в православном мире можно наблюдать отрицание первенства Константинополя, поиск нового места такого первенства и развитие представлений о Православной Церкви как федерации национальных автокефальных Церквей [2. С. 801].

Заключение

Согласно выводам отца Иоанна Мейендорфа, на современное положение Православной Церкви оказывают влияние не только богословские предпосылки, но также исторические условия и нынешние политические обстоятельства. При всех изменяющихся факторах Церковь должна сохранять свою идентичность и свое свидетельство миру [2. С. 787]. В этом контексте особую важность приобретают положения евхаристической экклезиологии ранней Церкви, определяемые понятием кафолическая Церковь. Реализация в истории Церкви ее кафоличности, безусловно, связана с пониманием и осуществлением церковного единства и соборного сознания Церкви.

При отсутствии критического подхода к вопросам экклезиологии богословское обсуждение их практического значения может приводить к манипуляции терминологией и однобокой трактовке догматических формулировок. Еще более сложной представляется задача проанализировать развитие церковных учреждений с позиции их роли в сохранении веры, пастырского значения и исполнения церковной миссии. Церковные институты, выражающие природу и миссию Церкви, развивались не только в рамках богословия о Церкви, но и следуя собственной логике и предназначению. Как подчеркивает отец Иоанн Мейендорф, в истории они формировались не только согласно ранней евхаристической экклезиологии, но и в соответствии с практическими запросами своего времени, что в конечном итоге затрудняет рассмотрение их первоначального смысла. Сообразовывая вопрос о христианском единстве с историческим контекстом, необходимо учитывать не только содержание христианской веры и обоснованность церковных институтов, но и их настоящую действенность [2. С. 191]. В своих многочисленных трудах протопресвитер Иоанн Мейендорф поддерживает и развивает положения евхаристической экклезиологии, корректируя ее крайние богословские выводы и рассматривая их в историческом контексте. Историко-канонический подход нашего богослова к поставленным экклезиологическим вопросам своих предшественников позволяет глубже проанализировать идеи евхаристической экклезиологии в приложении их к основам церковного устройства и исторического развития церковных институтов. Рассматривая вопрос о кафолической природе Церкви, отец Иоанн, однако, не уделяет должного внимания проблеме происхождения и исторического развития соборного института Церкви, его экклезиологического значения, останавливаясь преимущественно на вопросе об институте Вселенских Соборов. Важнейшим шагом в направлении изучения церковных

институтов в Византии является его попытка преодоления уже ставшего обыденным под влиянием западной библиографии однобокого представления о церковно-государственных отношениях в Византийской империи как цезарепапизме, не уменьшая при этом того негативного влияния, которому была подвержена церковная жизнь на протяжении всей византийской истории.

По убеждению отца Иоанна, достижение единства Церкви в современном мире сталкивается с проблемой национализма, происходящего из обмирщения культуры и секулярного национализма западного Просвещения в XIX в. Примечательно, что Церковь сама соглашается, чтобы ее воспринимали как элемент национального сознания. Однако предметом и задачей ее миссии является реализация христианской веры в кафоличности, преобразование всех типов провинциализма в факторы широкой кафоличности. В этом смысле сохранение плюрализма и полицентризма является основанием православной кафоличности, что сегодня выражается в восприятии Православной Церкви как семьи Поместных Церквей, большинство из которых составляют национальные Церкви. Если в своих пределах эта укорененность в истории и культуре народа придает им дополнительный авторитет и силу, то их совместное свидетельство миру о единой вере осложняется нашими национальными, этническими или культурными пристрастиями. По сути, за этим стоит скрытый сепаратизм, сдерживающий дух миссионерства и скрывающий вселенскую природу Церкви, что наиболее очевидно в диаспоре [2. С. 106–107].

Рассматривая первенство Константинопольской кафедры и его значение для миссии Православной Церкви в мире, отец Иоанн Мейендорф определяет все церковные учреждения как исторические явления, в которых проявляются недостатки исторического процесса. По его заключению, обоснование церковного института предполагает различие основного и второстепенного. В этом

смысле к истории Церкви необходим критический подход [2. С. 799–800].

По отношению к проблеме первенства Константинополя отец Иоанн исходит не только из исторического анализа церковной жизни и развития устройства Церкви, но также из положений православной эkkлезиологии. Согласно ее требованиям, Церковь должна проявлять свое единство и кафоличность через одного епископа в каждом месте. На региональном уровне церковное единство и кафоличность проявляются через собор епископов, на котором председательствует глава данного региона. Всемирное свидетельство Православия в мире проявляется через единство епископата, которое подразумевает «одного епископа», обладающего авторитетом организовывать, осуществлять и представлять соборность Церкви. С позиции православного богословия его основные функции заключаются в поддержании церковного порядка и единства, а также создании условий для полноценного диалога и выражения соборности между Православными Церквями. В этом контексте любая попытка определить права Вселенского Патриархата в византийских терминах лишена всякого смысла, поскольку в Византии больше нет [2. С. 802–803].

Возможно, в современных условиях для полноценного функционирования первенства в Православной Церкви потребуются совещательный орган при Константинопольском Патриархате из постоянных представителей Православных Церквей. Для отца Иоанна Мейендорфа очевидно, что Вселенский Патриархат стоит сегодня перед выбором и колеблется между развитием соборной инициативы и возвращением в изоляцию, механическим воспроизведением исторических символов прошлого, обслуживанием исключительно интересов современного эллинизма. Безусловно, последний вариант является губительным и усиливает позицию тех, кто считает Константинополь простым реликтом прошлого без надежды на будущее [2. С. 803].

Литература

1. Мейендорф И., *протопресв.* Пасхальная тайна: статьи по богословию / сост. И. Мамаладзе; предисл. прот. В. Воробьева, Й. ван Россума. М.: Эксмо: ПСТГУ, 2013. XXV+832 с.
2. Мейендорф И., *протопресв.* Церковь в истории: статьи по истории Церкви / сост. И. Мамаладзе; предисл. П. Михайлов. М.: Эксмо: ПСТГУ, 2018. 1010 с.
3. Meyendorff J. Eucharistic Ecclesiology and the Structure of the Church. *The New Valamo Consultation*. Geneva: World Council of Churches, 1977. P. 61–63.
4. Мefодий (Зинковский), *иером.* Православное богословие личности: истоки, современность, перспективы развития. Докторская диссертация. М., СПб., 2014. 721 с.
5. Мейендорф И., *протопресв.* Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы / Пер. с англ. В. Марутика. Минск: Лучи Софии, 2007. 336 с.
6. Мейендорф И., *протопресв.* Учение о Христе и Церкви у св. Игнатия Антиохийского // ВРСХД. 1956. № 43 (4). С. 17–23.
7. Мейендорф И., *протопресв.* История Церкви и восточно-христианская мистика / Сост. И. Мамаладзе. М.: Институт ДИ-ДИК, Прав. Свято-Тихоновский богословский институт, 2003. 576 с.
8. Кулага В., *свящ.* Церковное единство и каноническая традиция // Труды Минской духовной академии. 2018. № 15. С. 133–160.
9. Кулага В., *свящ.* Соборность Церкви и каноническая традиция // Церковно-исторический альманах ΧΡΟΝΟΣ. 2018. № 6. С. 9–43.
10. Φειδάς Β. Η γένεση του θεσμού των Συνόδων στην αρχαία Εκκλησία. Οι προϋποθέσεις για τη δημιουργία του συνοδικού θεσμού. Αθήναι, 2004. 232 p.
11. Miltos A. La doctrine de la collégialité épiscopale vue par les théologiens orthodoxes. *Istina*. 2018. No. 63 (1). P. 5–25.
12. Φειδάς Β. Η θέσις του πρώτου των επισκόπων εις την κοινωνίαν των τοπικών Εκκλησιών. *Eglise local et Eglise Universelle (Τοπική και κατά την οικουμένην Εκκλησία)*. *Les études théologiques de Chambésy*. Chambésy-Genève: Editions du centre Orthodoxe du Patriarcat Œcuménique, 1981. Vol. 1. P. 151–175.

13. Erickson J. Autocephaly in Orthodox Canonical Literature to the Thirteenth Century. *St. Vladimir's Quarterly*. 1971. No. 15 (1). P. 28–41.

Примечания

¹ См. Phidas V. Le Primat et la conciliarité de l'Eglise dans la tradition orthodoxe. *Episkepsis*. 2007. No. 671. P. 36–42; Phidas V. L'autorité du Primat et l'institution conciliaire durant la période des conciles oecuméniques. *Episkepsis*. 2010. No. 709. P. 10–18; Alfeyev H. La primauté et la conciliarité dans la tradition orthodoxe. *Istina*. 2009. No. 54. P. 29–36.

² Относительно термина «коллегия» епископата о. Иоанн Мейендорф, принимая это понятие, жалеет, что оно сформулировано «в юридических терминах». Основная проблема, которую он поднимает, заключается в том, что Поместная Церковь не является церковной основой коллегиальности, потому что епископ определяется отдельной коллегией, а не поместной Церковью. Поскольку епископская «коллегиальность», понимаемая традиционным образом, не должна представлять коллективную власть группы людей над Церковью, она есть свидетельство, санкционированное Святым Духом в апостольской преемственности и всеобщим согласием всех поместных Церквей в истинной вере [11. No 63(1). P. 11].

³ См. Φειδάς Β. Η θέσις του πρώτου των επισκόπων εις την κοινωνίαν των τοπικών Εκκλησιών. *Eglise local et Eglise Universelle (Τοπική και κατά την οικουμένην Εκκλησία)*. *Les études théologiques de Chambésy*. Chambésy-Genève: Editions du centre Orthodoxe du Patriarcat Œcuménique, 1981. Vol. 1. P. 151–175.

Протопресвитер Александр Шмеман*

ИСТОРИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ПРАВОСЛАВНОГО БОГОСЛУЖЕНИЯ Разница между монастырским и приходским уставами

Доклад протопресвитера Александра Шмемана, сделанный на всеправославном симпозиуме в Салониках (1972 г.) и опубликованный в журнале «Irenikon» в 1973 г., посвящен сравнительному анализу приходского и монашеского уставов и литургическому возрождению в Православной Церкви. Литературный перевод текста с французского языка выполнен магистром богословия, аспирантом Московской духовной академии, проректором по учебной работе Казанской православной духовной семинарии священником Александром Ермолиным при участии преподавателя МДА Н.Н. Петуховой. Настоящая публикация заканчивается послесловием, в котором рассказывается об истории проведения симпозиума и участии в нем отца Александра.

Ключевые слова: Протопресвитер Александр Шмеман, «Irenikon», «Иреникон», литургика, приходской устав, монастырский устав.

* Протопресвитер Александр Шмеман (1921–1983) — клирик Православной Церкви в Америке, доктор богословия, профессор Свято-Владимирской духовной семинарии (США).

I

Прежде всего позвольте мне выразить радость, которую я испытываю, видя литургическую проблему, литургический факт, поставленный на повестку дня православного богословского симпозиума. Со времени моего «рождения свыше» (имеется в виду Крещение. — *Прим. переводчика*), если можно так выразиться, меня всегда удивляло, что Православная Церковь, по преимуществу литургическая Церковь, так мало размышляла с точки зрения теологии над своим опытом и литургической традицией и поддерживала это расхождение между литургией и богословием, которое, на мой взгляд, является источником многих западных трагедий. Поэтому для меня это возвращение богословия к литургии, как к одному из ее глубочайших и созидательных источников, действительно радость и знак: возможно, придет конец тому, что православный богослов назвал долгим «псевдоморфозом» нашего богословского сознания.

Но поскольку время у нас ограничено, я сразу же коснусь поставленного передо мной вопроса о типосе, ритуале или общей структуре нашей литургии, а также о связи в рамках этого типоса между монашеской традицией и приходскими нуждами. Очевидно, что наш интерес к этому вопросу и сам факт его включения в программу этого симпозиума носит не только технический, исторический или археологический характер. Он идет от самого глубокого и решающего элемента жизни Церкви — от ее литургии, от той конечной реальности, благодаря которой, по слову Богослова, Церковь становится тем, чем она является, от ее закона молитвы, который, как мы верим, или, по крайней мере, как мы должны верить, содержит, раскрывает и поддерживает ее закон веры. Однако именно центральным фактом исторического развития нашей литургии является решающее влияние, оказываемое на это развитие монашеством. В своей книге «Введение в литургическое бого-

словие» я попытался проанализировать исторические причины этого влияния, а также его конкретные проявления и формы, и повторить всё это здесь, очевидно, невозможно.

Грубо говоря, мы имеем, как мне кажется, следующую историческую схему:

1. Первоначальный обряд или структура, глубоко отмеченная еврейским и синагогальным происхождением христианского богослужения и основным элементом которой, на мой взгляд, является, так сказать, антиномическая корреляция между Евхаристией, с одной стороны, центральным Богоявлением Церкви в ее эсхатологической полноте, и, с другой, тем, что я называю литургией времени, литургическим выражением дня, недели и года.

2. Постепенное развитие этого первоначального обряда, уже до, но особенно после Константиновского мира, развитие по двум основным направлениям, соответствующим самой поляризации христианской жизни в то время: «Соборный обряд» (термин Антона Баумстарка, который мы можем применить *mutatis mutandis*¹ к Византийской Церкви) и монашеская литургия.

3. Наконец, то, что я называю византийским синтезом, который мы находим зафиксированным, с довольно незначительными изменениями, начиная с IX века в рукописных уставах, изданных и проанализированных в прошлом веке на высоком уровне Дмитриевским и другими священнослужителями.

Для нас здесь важно то, что этот синтез был совершен в монастырях, и поэтому наши нынешние уставы (устав Великой Церкви, Студион или Иерусалимский св. Саввы) являются монашескими уставами, и структура нашей литургической жизни глубоко отмечена монашеским духом и практикой. Это, очевидно, создает проблемы, которые в настоящее время приобрели неотложный характер. Эти проблемы я хотел бы если не решить, то, по крайней мере, представить в определенной перспективе, которая мне кажется существенной.

Для большинства людей проблема устава — это прежде всего чисто практическая проблема, на которую богословие закрывает глаза. Давно уже поднялись голоса, которые кричали о невозможности для приходской церкви, для христианской общины нашего времени оставаться верным уставу, праздновать богослужение, применяя все его предписания и разделы. В этих голосах не было праздности или духа компромисса с миром. Правда, тот, кто так мало знает о проблемах, создаваемых уставом в литургической реальности, знает и то, что практически невозможно осуществить его в полном объеме. Везде и всегда его подгоняли, сокращали, толковали, меняли, и всё это очень часто при почти полном отсутствии четких критериев и элементарного понимания. Действительно, в литургической сфере, как и во многих других сферах церковной жизни, сложились два типа подхода, два фундаментальных отношения.

С одной стороны, это зилоты, поклонники Типикона, для которых каждая буква или раздел устава являются плодом прямого Божественного указания. Таким образом, любое изменение здесь является преступлением против Церкви и концом Православия; а с другой стороны, есть «либералы», которые не стесняются менять почти всё, при условии, что это понравится народу и будет в духе «нашего времени». Между этими двумя крайностями находятся те, кто продолжает жить в соответствии с более или менее устоявшимся уставом, пользоваться функциями, которые скорее символизируют, чем выражают то, что, как представляется, было сделано в прошлом, чего нельзя сделать сегодня, но о чем нужно тщательно заботиться. Очевидно то, что такое положение дел не может продлиться вечно.

Здесь не приходится говорить о глубоком кризисе мира, в котором мы живем. Если, как мы полагаем, только Церковь знает ответ на этот кризис, имеет слова жизни, если ее жизнь проявляется прежде всего в священных деяниях, посредством которых она общается с Царством

Божиим, если всё в ней есть дух и истина — эти мелкие практические и прагматические распри ничего не решат. Только то, что мы упраздним одно и введем другое в богослужение, не значит, что мы вернем ему его жизнь и его принципы действия.

II

Это возвращает меня к монашескому характеру нашего устава и к тем проблемам, которые он создает для нас. Однако для каждого история Церкви, ее часто мучительное паломничество во времени — не последовательность случайностей, а прежде всего жизнь и исполнение предназначения, этот монашеский характер отнюдь не случаен. Христианская литургия не является культом в том смысле, в каком это слово дается в языке или даже в иудаизме, она не является по своей сути регулярной сделкой между сакральным и светским, посредничеством между Божественным и человеческим, призванным наказывать, связывая жизнь человека с религией. Христианская литургия по своей сути является Богоявлением, то есть проявлением, присутствием, даром и сообщением царства, явленного Христом и совершающегося пришествием Святого Духа. Нет, это не культ, даже новый, который Господь установил «ночью, в которую Он был предан, но Он более предал Себя за весь мир (τη νυκτι η παρεδιδото, μαλλον δε εαυτον παραδιδον υπερ της του κοσμου ζωης). Это Царство Божие, которое Он открыл человеку, это новая жизнь, а не новая религия, которую Он дал ему, это возможность получить доступ к Трапезе в Его царстве, которое Он установил в этом мире, назвав эту возможность, эту жизнь, это Вознесение и это общение — Церковью.

Это означает, что литургия Церкви по своей природе эсхатологична и что все дискуссии об эсхатологии, которые сегодня очень модны, будут оставаться словесными

до тех пор, пока не будет понято, что эсхатология — это не учение, аспект, измерение, о которых говорится в богословских учебниках, а само содержание христианского опыта, данного, полученного, поделившегося и пережитого в литургии.

Настало время разобраться в историческом развитии этой литургии и прежде всего в решающем влиянии монашества в этом развитии. Мне не нужно напоминать вам, что монашество как духовное движение и институт возникло в Церкви именно в то время, когда Церковь подвергалась опасности (которой она всегда подвергалась) «натурализации», сокращения мира и его «естественной» жизни, его потребностей в религиозной санкции и защите, а следовательно, и его основной потребности в богослужении. Монашество было прежде всего сохранением существенной эсхатологии христианства, этой новой жизни в эоне Святого Духа. «Ибо вы умерли, и жизнь ваша сокрыта со Христом в Боге» (Кол. 3:3). Это и есть монашество. Эти слова были сказаны всем христианам, а не только монахам, и в этом смысле монашество, новое как историческое явление, не было таковым по отношению к самой сущности христианской веры. Именно этим и объясняется то, что можно назвать историческим «успехом» монашества, и прежде всего его «литургическим успехом». Вся Церковь признавала в монашестве не вариант среди прочих, не особое и потому отличное от мира, но постоянный полюс и воплощение сущности — самой жизни. В Древней Церкви каждый христианин не является мучеником, но вся Церковь признает себя в их мученичестве, в церкви такой христианской жизни, христианского мира, христианской культуры, христианского государства; каждый христианин не обязан быть монахом, но не может быть христианин без эсхатологического вдохновения и желания, без той «скрытой жизни со Христом в Боге», которая в момент христианской победы толкнула в пустыню стольких людей. Монашество сохранило в

торжественной литургии великих соборов вдохновение, тоску, ту предельную и светлую тоску по царству. Именно этим оно пронизало всю церковную молитву, и именно благодаря этому Церковь признала в этой монашеской литургии свою литургию, свой закон молитвы.

III

Значит ли всё это, что на вопрос, поставленный в самом названии моего сообщения: «разница между монастырским и приходским уставом», нам нечего ответить, кроме откровенного утверждения, что, так сказать, ничего нельзя изменить, так как монашество сохранило саму суть нашего богослужения? Очевидно, нет. Всё зависит от того, как мы рассматриваем эту проблему. Если речь идет о создании *ex nihilo* приходского устава, которого до сих пор не существует и который должен устранить стремление, сохраняемое монашеством, мы подвергнемся опасности откровенного прерывания самой существенной традиции. Дух православной литургии, сохраняемый монашеством, — это одно, но литургия, свойственная монастырю, — совсем другое. Не имея возможности подробно проанализировать здесь эти сложные вопросы, я скорее ограничусь предложением, возможно, мечтой, которая, очевидно, потребует большого труда и усилий. Прежде всего мне кажется, что монашество, отнюдь не исчерпывающий анахронизм, является существенной необходимостью в сегодняшней Церкви, в Церкви, призванной жить в секуляризованном, технократическом, потребительском мире. Именно потому, что секуляризм есть прежде всего сведение человека к миру, истории и природе, монашество становится как никогда мученичеством, важнейшим исповеданием в Церкви. С самого начала четвертого и до пятого века монашество в своей литургической жизни выступало против всякого сокращения культа, против его превращения в священную

деятельность, замкнутую на себе и по этой же причине подчеркивающую светский характер всего, что не является «культовым». И опять та же литургическая функция, что и монашество в нашей Церкви и в нашем мире. Другими словами, мы нуждаемся, мы всегда нуждались и всегда будем нуждаться в тех привилегированных местах, где нам дан опыт человека как *homo adorans*² и христианской жизни как скрытой со Христом в Боге, как обретение Духа Святого и радости, мира, терпения в нем.

Мы не только не должны думать о монастырях, как это делают некоторые сегодня, с точки зрения социальной или даже благотворительной и филантропической деятельности, мы должны более требовать от них места для молитвы и литургии. Должно быть место, место в Церкви и в мире, где человек может постоянно заново открывать опыт, без которого всё в Церкви, всё в христианстве — только слова и тщеславие. Мы должны заново открывать опыт, сформулированный раз и навсегда на горе Фавор: «Господи, как хорошо нам быть здесь!»

О! Я убежден, что монастырский устав нуждается в восстановлении, очищении и в некотором смысле даже открытии заново. Я понимаю, что это требуют просто титанического труда и множества новых исследований. Но именно этого мы и ожидаем от монашества, от его возвращения к собственным истокам, к его первоначальному смыслу. Таким образом, с одной стороны устав, монашеская литургия, восстановленная во всей полноте, во всем ее свете, вновь становится, и не только для монахов, но и для всей Церкви, тем вечным поклонением, без которого, повторяю еще раз, Церковь ассимилируется с миром и постепенно задыхается от него.

IV

Но есть и другая сторона — приходская, то есть та основная христианская община, которая не только призвана

жить в середине мира (христианского), но и сама по себе является частью мира. Решение, торжествовавшее до сих пор и не являвшееся таковым, состояло в том, чтобы приход жил под властью монастырского устава, но настолько сокращенного, «приспособленного» в неправильном смысле этого слова, что он сам во многих отношениях стал источником номинализма и секуляризации. Я утверждаю, что литургический номинализм сделал для ухудшения жизни Церкви больше, чем все слабости и неосторожности епископов, священников и лаиков (мирян. — Прим. переводчика), вместе взятых.

Однако именно литургия, и только она, может оживить христианскую общину и ее первое выражение — приход. С одной стороны, ясно, что приход больше не является религиозной проекцией естественной общины: деревни, района, города. Это уже не так даже в преимущественно христианских странах, а что говорить о миллионах православных, живущих в полностью секуляризованных странах или в диаспоре? Хотим мы этого или нет, христианство в наши дни — это дело выбора каждого. Но христианство — это также и всегда — Церковь, один народ, одно собрание, одно Тело (*ἐκκλησία un laos une Κοινωνία un soma*).

Всё это реализуется через литургию и прежде всего через Таинство Церкви — через Евхаристию.

Мы много говорили здесь о евхаристической экклезиологии; но признаем это со всей откровенностью: провозглашая ее живым источником нашего представления и православного опыта о Церкви, мы не живем ею в церковной действительности и прежде всего в приходской. Приход остается номинальным образованием, а также религиозным обществом потребления. Я помню маленькие медные таблички на многих церквях в Париже: «Для совершения таинств звоните по номеру 46, пожалуйста». Мы звоним по этому номеру, и у них есть всё, что нужно: крещение, похоронное бюро, свадьба, где-то небольшая,

наполовину религиозная, наполовину фрейдистская консультация. Я так же знаю то, что в церквях Парижа есть воскресное богослужение, есть школа, есть всевозможные мероприятия. Есть горячее и живое благочестие всех, кто против и против всего, утоляет свою жажду живого Бога под звуком слов и перед обрядами, которые прихожане больше не понимают. Всё это, однако, не является приходом, не выполняет функцию местной церкви. Этот народ Божий, призвание которого на земле свидетельствовать о Царстве Божиим, которое для мира есть грядущее Царство, но уже открытое в Церкви и находится среди нас. И только через повторное открытие литургии как «в конце времен», важнейшем действии, в котором Церковь становится тем, чем она является, приход может снова стать тем, чем он есть и должен быть — церковью, присутствием здесь и сейчас Церкви Иисуса Христа. Этот приходский устав, так я его вижу, как устав с двумя основными направлениями. Первый — это тот, кто всегда осознает Церковь, открывает ее самой себе, составляет ее во Христе и в Святом Духе. Но Церковь реализуется вне этого мира, в ответе на Херувимскую песнь: «Всякое ныне житейское отложим попечение».

Она реализуется через Вознесение к Господней Трапезе в Его Царстве, через просфору, анафору и эпиклезис. Таким образом, это движение упорядочено Евхаристией и сосредоточено на Евхаристии. Евхаристия — это не только начальная точка, но и цель, конец, полнота. Существует целый катехизис, чтобы сделать Евхаристию действительно Таинством Церкви, местом, где приход всегда рождается как «Церковь», умирая как «Мир». И это первое движение также включает в себя весь sacramентальный режим Церкви, начиная с крещения, покаяния и брака. Всё это должно быть связано с Евхаристией не формальным образом, а по-настоящему органическим образом, потому что именно через Таинства строится, верует и обновляется Церковь.

Я назову другое направление — направление свидетельства. Если Церковь в своем евхаристическом вознесении отрывается от мира и отвергает всякое житейское попечение, то это не во благо Церкви, а для мира и его спасения. Нет, я не проповедую равнодушия к миру и его проблемам, к его страданиям, к его поискам. И вновь в этом направлении литургия есть отправная точка, источник, критерий. На нас, христианах, лежит долг переосмыслить все человеческие реалии, исповедание которых является самим источником современной жизни. Время, тело, природа, искусство, справедливость — и я мог бы удлинить список — всё это, просмотренное сквозь литургическое прозрение, может снова стать содержанием христианского ответа на отчаяние секуляризованного мира. Это требует, чтобы мы сами освободились от мнимого времени, в котором мы продолжаем жить, адаптировали наши литургические ритмы, которые с самого начала были реальными ритмами, к жизни человека, чтобы у нас было мужество реально переосмыслить космологию, антропологию и сотериологию, содержащиеся, невидимым для нас сегодня образом, в литургических циклах, в пасхальном году, в воспоминании святых и т.д.

Нет, речь не идет о том, чтобы сделать литургию аудиовизуальным средством и поставить ее в ряд с современной модой и идеями. Трагический провал стольких западных экспериментов в этой области служит для того, чтобы пролить свет на нас. Мы не согласны ни с правительством, ни с епископом. Пасха — не символ вселенского братства. Литургия не является проявлением на службе человеческих идей. Но литургия содержит видение человека и его земного и вечного предназначения, которое нужно знать, чтобы очистить и проявить. Опять же, усилия, которые необходимо произвести, огромны. Речь идет прежде всего о богословском переосмыслении, затем — о непостижимых богатствах литургической традиции: литургии времени, праздников, святых, Божией

Матери — литургии, охватывающей всю жизнь человека и всю жизнь космоса, которая есть слава и сила.

Монастырь и приход: два важнейших полюса Церкви, взаимосвязанных в своих главных функциях; открывающих самой Церкви и миру фундаментальную антиномию христианства; делающих каждого из нас гражданином небес — не мира сего — но делающих для каждого из нас спасение мира, само условие нашего участия во Христе.

Иллюзорно ли завершать это общение, выражая надежду на то, что наряду с другими межправославными институтами будет создан литургический и пастырский институт, где все вместе мы могли бы начать важнейшую из задач: заново открыть того *Lex orandi*, который является живым источником всей нашей жизни в Церкви и для Христа?

Послесловие переводчика

Статья «Разница между монастырским и приходским уставом» (*Différence entre les typika monastiques et paroissiaux*)³ была опубликована на французском языке в журнале *Irenikon* за 1973 г.

В примечании к статье было указано, что она представляет собой выступление отца Александра на всеправославном симпозиуме в Салониках⁴. Данный симпозиум проходил 12–16 сентября 1972 г. Информация о его проведении также была обнаружена в материалах «Иреникона». В номере за 1972 г. опубликована первая часть статьи *Emmanuel Lanne «La Tradition dans la vie de l'Église orthodoxe d'aujourd'hui. Symposium de théologie interorthodoxe de Thessalonique 12–16 septembre 1972»*⁵ (Эммануэль Ланне. «Традиция в жизни Православной Церкви сегодня. Межправославный симпозиум в Фессалониках 12–16 сентября 1972 г.». Вторая часть статьи опубликована в номере за 1973 год⁶ и идет в тексте сразу после публикации отца

Александра. Отец Эммануэль Ланн (1923–2010), автор статьи — монах бенедиктинского монастыря в Шевтони и на протяжении долгого времени также редактор журнала «Иреникон».

Заметим, что у отца Роберта Тафта год проведения симпозиума иной. Он называет дату 12–16 сентября 1973 г.⁷ Тафт указывает на статью *Bouwen F. «Tradition orthodoxe et monde contemporain»* и в ссылке пишет, что симпозиум прошел в 1973 г. Можно предположить, что это опечатка, так как два номера «Иреникона» указывают именно на 1972 г.

Из статьи отца Эммануэля мы узнаём много важного о симпозиуме. Автор начинает повествование о мероприятии с долгой истории его проведения, так как он планировался очень давно (с 1936 г.)⁸ и его проведение стало реализацией многих надежд организаторов.

«Межправославный богословский симпозиум, который только что был проведен в Салониках с 12 по 16 сентября, и последовавшее за ним двухдневное паломничество к Святой Горе Афонской имеет долгую историю»⁹.

Генеральным секретарем симпозиума был профессор *E. Anastasiou*¹⁰. В работе симпозиума было выделено шесть основных направлений. Можно ли назвать их секциями в нашем современном понимании этого слова — вопрос спорный. Отец Эммануэль описывает симпозиум и «разбивает» его историю на гораздо меньшие части. Поэтому можно предположить, что речь идет, скорее, о направлениях работы, а не о секциях в строгом смысле этого слова.

Первое — «Смысл православной традиции (ее сущность, ее статический и динамический характер, требования Церквей в этом отношении в перспективе будущего Всеправославного Собора»¹¹.

Второе — «Связь православной традиции с прогрессом человечества (отношение Церкви к человеческому прогрессу и последствиям от одного к другому)»¹².

Третье — «Ограничения и свобода, вытекающие из традиции для адаптации Православия к современному миру (адаптация и реабилитация, проблемы, созданные свободой, и ограничения, проблемы православного богословия)»¹³.

Четвертое направление работы симпозиума — «Экуменический характер православной традиции (экуменизм православной традиции, экуменическое осознание Церкви в отношении ее миссии, экуменизм в отношении автокефальных Церквей; традиция Восточных Церквей)»¹⁴.

Пятое направление — «Православная традиция и экуменическое движение (позиция Православной Церкви по отношению к более современному экуменическому движению, новые тенденции Римско-Католической Церкви, современное положение греческой Православной Церкви»¹⁵.

И шестое, и наиболее важное для отца Александра направление — это литургия. «Православное богослужение в истории и в настоящее время (различие между монашескими и мирскими обрядами, богослужение в рамках православной традиции, адаптация богослужения)»¹⁶.

Отец Эммануэль приводит список приглашенных к участию Церквей и духовных учебных заведений и даже описывает некоторые бытовые детали. Например, пишет, что «организаторы симпозиума взяли на себя все расходы заранее с щедростью, достойной традиции гостеприимства Православной Церкви Греции»¹⁷.

Среди приглашенных участников отец Эммануэль перечисляет «факультеты православного богословия, чьи наименования следуют: Халки, Афины, Баламанд, Москва, Ленинград, Белград, Бухарест, Сибиу, София, Варшава, Прешов, Святой Крест (Бостон), Святой Владимир (Нью-Йорк), Святой Сергий (Париж).

В дополнение к этим институтам Патриархаты Александрии и Иерусалима, у которых нет теологических факультетов, а также Святой Синод Элладской Церкви

также были приглашены направить представителей на симпозиум. Наконец, были приглашены различные наблюдатели от неправославных Церквей. Римский Секретариат по христианскому единству и монастырь Шевтонь получили приглашения»¹⁸.

Симпозиум начал свою работу с Божественной литургии и приветственных слов. Заметим, что симпозиум вообще сопровождался богослужениями. «Второй день симпозиума завершился участием на торжественной вечерне праздника Воздвижения Святого Креста в великолепной базилике Святого Димитрия»¹⁹.

В рамках данной статьи опустим подробный рассказ об этих мероприятиях и обратим особое внимание на участие в симпозиуме отца Александра Шмемана. Отец Эммануэль несколько раз упоминает отца Александра и его участие в обсуждениях в нескольких направлениях работы симпозиума. Отсюда можно предположить, что отец Александр принимал участие в работе не только своей секции (литургия), но и некоторых других.

Так, отец Александр участвовал в одной из дискуссий о Церкви и современном мире и заметил, что «единственный критерий — это правда. Церкви не могут быть поляризованы, как будто адаптируясь к миру»²⁰.

Еще одна реплика отца Александра и участие в дискуссии было посвящено проблеме экуменизма. Отец Александр в целом скептически относился к экуменизму и отметил: «Такие жесты, как снятие анафем 1054 года, были сделаны просто как символ или как сомнительный символ. Аналогично и одностороннее решение Русской Церкви, чтобы причащать католиков»²¹. Теперь мы должны начать с нуля дело экуменизма с учетом западного кризиса и настоящей экуменистической реальности»²².

Одной из тем, которым поднимались на симпозиуме, была экклезиология отца Николая Афанасьева и ее влияние на католических богословов. Отец Эммануэль, который сам принимал участие в симпозиуме, уделил

особое внимание этому моменту: «Я заметил там, что евхаристическая экклезиология вошла в католическую доктрину с некоторыми важными текстами из II Ватиканского Собора. И это не без большего или меньшего влияния православного богословия. Но по моему мнению, евхаристическая экклезиология заслуживает дальнейшего изучения»²³.

Обсуждение вопросов литургики было в самом конце симпозиума. «Во второй половине дня 15 сентября симпозиум должен был подойти к последней теме своей программы: литургия»²⁴.

При этом доклад отца Александра был первым: «сделал первую презентацию»²⁵.

Отец Эммануэль лишь обозначает тему шмемановского доклада, так как он должен был быть опубликован в этом же номере: «мы найдем текст этого сообщения в качестве первой статьи этого издания „Ириникона“»²⁶.

Также на секции по литургики выступили такие ученые как, *P. VI. Cifjjanov, Le P. Rodopoulos* и ряд других участников.

И завершилась работа симпозиума, по традиции, подведением итогов. «В конце утра состоялось закрытие работы симпозиума»²⁷.

Участвовал ли Шмеман в подведении итогов — не ясно, так как отец Эммануэль выше указывал на то, что ему уже надо было возвращаться в Америку и можно предположить, что закрытие прошло без него. «Отец Шмеман, который вернулся в США на следующее утро чтобы принять участие в открытии богословской конференции»²⁸.

Священник Александр Ермолин

Источники

1. *Alexandre Schmemmann*. Différence entre les typika monastiques et paroissiaux // *Irenikon*, 1973, p. 5–15.

2. *Emmanuel Lanne*. «La Tradition dans la vie de l'Église orthodoxe d'aujourd'hui». Symposium de théologie interorthodoxe de Thessalonique 12–6 septembre 1972 // *Irenikon*, 1972, p. 469–484.

3. *Emmanuel Lanne*. «La Tradition dans la vie de l'Église orthodoxe d'aujourd'hui». Symposium de théologie interorthodoxe de Thessalonique 12–16 septembre 1972 // *Irenikon*, 1973, p. 16–33.

Примечания

¹ «С измененными вещами» (лат.).

² «Человек поклоняющийся» (лат.).

³ *Alexandre Schmemmann*. Différence entre les typika monastiques et paroissiaux // *Irenikon*, 1973, p. 5–15.

⁴ Communication au Symposium de théologie interorthodoxe de Thessalonique.

⁵ *Emmanuel Lanne*. «La Tradition dans la vie de l'Église orthodoxe d'aujourd'hui». Symposium de théologie interorthodoxe de Thessalonique 12–16 septembre 1972 // *Irenikon*, 1972, p. 469–484.

⁶ *Emmanuel Lanne*. «La Tradition dans la vie de l'Église orthodoxe d'aujourd'hui». Symposium de théologie interorthodoxe de Thessalonique 12–16 septembre 1972 // *Irenikon*, 1973, p. 16–33.

⁷ См.: *Тафт Р., архим.* Упадок Причащения в Византии и отдаление мирян от литургического действия: причина, следствие или ни то, ни другое? // Статьи. Омск, 2010: Голованов. С. 310.

⁸ См.: *Emmanuel Lanne*. «La Tradition dans la vie de l'Église orthodoxe d'aujourd'hui». Symposium de théologie interorthodoxe de Thessalonique 12–16 septembre 1972 // *Irenikon*, 1972, p. 472

⁹ *Emmanuel Lanne*. «La Tradition dans la vie de l'Église orthodoxe d'aujourd'hui». Symposium de théologie interorthodoxe de Thessalonique 12–16 septembre 1972 // *Irenikon*, 1972, p. 469.

¹⁰ Ibid. P. 471.

¹¹ Ibid. P. 476.

¹² Ibid.

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid. P. 476–477.

¹⁶ Ibid. P. 477.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ *Emmanuel Lanne*. «La Tradition dans la vie de l'Église orthodoxe d'aujourd'hui. Symposium de théologie interorthodoxe de Thessalonique 12–16 septembre 1972 // *Irenikon*, 1973, p 21.

²⁰ *Emmanuel Lanne*. «La Tradition dans la vie de l'Église orthodoxe d'aujourd'hui. Symposium de théologie interorthodoxe de Thessalonique 12–16 septembre 1972 // *Irenikon*, 1973, p 18.

²¹ Имеется ввиду решение Синода Русской Православной Церкви от 16 декабря 1969 г. Опубликовано в «Журнале Московской Патриархии» (№ 1 за 1970 год).

²² *Emmanuel Lanne*. «La Tradition dans la vie de l'Église orthodoxe d'aujourd'hui. Symposium de théologie interorthodoxe de Thessalonique 12–16 septembre 1972 // *Irenikon*, 1973, p 27.

²³ Ibid. P. 22.

²⁴ Ibid. P. 29

²⁵ Ibid.

²⁶ Ibid.

²⁷ *Emmanuel Lanne*. «La Tradition dans la vie de l'Église orthodoxe d'aujourd'hui. Symposium de théologie interorthodoxe de Thessalonique 12-16 septembre 1972 // *Irenikon*, 1973, p 31

²⁸ Ibid. P. 29.

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

Г. С. Дмитриев*

**ВЛАДЕНИЯ ТРОИЦЕ-СЕРГИЕВА МОНАСТЫРЯ
В СЕРЕБОЖСКОЙ И РОЖДЕСТВЕНСКОЙ
ВОЛОСТЯХ ПЕРЕСЛАВСКОГО УЕЗДА
ДО СЕРЕДИНЫ XVIII в.**

Статья посвящена истории лаврских феодальных вотчин в Рождественском и Серебожском станах Переславского уезда до секуляризации 1764 г. Получив в 1650 г. земли в Серебужском стане после царского пожалования, Троицкий монастырь стал одним из самых крупных вотчинников в Переславском уезде. Приобретение крупных поместий в Рождественском стане во второй половине XVI в. было связано с репрессивной политикой царя Иоанна Грозного и стремлением вотчинников смягчить опалу посредством передачи имущества Троицким властям и принятием монашества (таким образом во владении монастыря оказались селения: Махра, Богородское, Дмитровская и др., поступившие от дворян Воейковых, Бутурлиных, Ловчиковых). Село Константиновское с округой стало последним

* Автор — магистр богословия, аспирант кафедры церковной истории Московской духовной академии

крупным приобретением монастыря в Переславском крае. Вместе с тысячами десятин земли и крепостных крестьян в распоряжение монастыря перешли царские сады и рыбная ловля. Клир подмонастырских сел до середины 1750-х гг. находился в подчинении монастырского учрежденного собора, последующие штатные назначения согласовывались переславскими епархиальными властями с лаврским наместником. В 1764 г. после секуляризации, решительно проведенной Екатериной II, земли и крестьяне были переведены в ведомство коллегии экономики, приобретя статус казенных (государственных).

Ключевые слова: Лавра, монастырь, вотчины, жалованная грамота, межевые книги, приобретение, крестьяне, Иван Грозный, секуляризация, Рождественская волость, Серебожский стан, Переславский край, Екатерина II, помещики, Ловчиковы, Бутурлины, Милославские, село Константиновское.

Древний Троице-Сергиев монастырь, основанный «игуменом земли Русской» преподобным Сергием Радонежским, является одним из главных достояний истории и культуры России и ее Церкви. Известная всему миру, Лавра святого Сергия стала объектом не только религиозного почитания, но и научных, историко-архитектурных, культурологических и прочих исследований. Многие дореволюционные и современные ученые и писатели посвящали свои труды Троице-Сергиевому монастырю, чье прошлое изучено далеко не в полной мере.

История монастыря велика и богата событиями, к которым обращались многие выдающиеся церковные и светские ученые. Однако область феодальных лаврских владений остается изученной частично, в т.ч. в силу отсутствия скрупулезных краеведческих исследований. На протяжении долгого времени Троицкий монастырь, после самого царского двора, был крупнейшим феодалом Российского государства. География земельного фонда Троице-Сергиева монастыря исключительно широка, она простиралась намного дальше центрального региона

страны. Поэтому эта отрасль лаврской истории исследована в большей мере обзорно-статистически, во всяком случае, можно свидетельствовать об отсутствии монографии о ближайших к Лавре южных переславских волостях, а именно: Серебожской и Рождественской. Эти административные единицы не изучены не только как лаврские вотчины, но и как субъекты Переславль-Залесской (позже Владимирской) епархии и уезда¹.

Для составления полноценного исследования по истории означенных лаврских вотчин необходимо привлечение различного актового и библиографического материала широкого хронологического диапазона: от документов XVI в. до новейших современных публикаций.

В XV в. Переславский уезд имел площадь около 8 000 кв. км. Это была «слабо всхолмленная равнина, служащая водоразделом между бассейнами Клязьмы и Верхней Волги». В XV–XVI вв. уезд делился на ряд станов и волостей. К началу XV в. феодальное землевладение в Переяславском уезде было уже сильно развито; в разных частях уезда существовали княжеские, монастырские и боярские вотчины². С 1708 г. Переславский уезд был приписан к Московской губернии в составе Владимирской провинции³. «С тех пор он стал называться также Переславско-Залесский уезд или, сокращенно, Переславский»⁴. В XVI–XVII вв. Переславский уезд состоял из 24 станов⁵, в том числе Верхдубенского, Закубежского, Мишутина, Рождественского, Серебожского, Шуромского⁶.

Первые земельные приобретения Троице-Сергиева монастыря, по свидетельству проф. Е.Е. Голубинского, начались уже при Никоне Радонежском (†17.11.1426): «Со времени ... преподобного Никона, монастырь усердно начал приобретать вотчины посредством покупки и начал усердно быть обогащаем ими посредством вкладов»⁷. Можно выделить три направления образования крупной троицкой вотчины: это княжеские вклады, пожалования и колонизация.

К периоду настоятельства преподобного Никона относятся 10 (11) жалованных княжеских грамот на различные вотчины для монастыря и 13 грамот «данных и купчих» частных лиц⁸. Первые вотчины Троицкого монастыря были расположены в ближайших уделах: Московском, Радонежском, Дмитровском, Переславском, а также в дальних — Стародубском, Угличском, Галичском. В Переславском уезде это были земли западной его части — Кинельский, Кистемский и Верхдубенский станы⁹. «Здесь всегда корпорация имела и наращивала свои наиболее крупные, многочисленные, нередко тесно расположенные и плотно заселенные земледельческо-промысловые вотчины»¹⁰. В течении всего XVI столетия наблюдался активный рост феодальных монастырских владений, в том числе Троице-Сергиева монастыря. Это следует из обильного актового материала государственного и монастырского происхождения. Наиболее крупные земельные приобретения Троицкий монастырь имел в Переславском уезде.

Древние подмосковные волости Серебож (именуемая так же Серебуж) и Рождественская упоминаются в государственных актах с XV в.: в духовной грамоте великих князей Василия II Васильевича 1462 г. и Ивана III Васильевича 1504 г. (в первой грамоте эти волости передавались князю Юрию Васильевичу, во второй — Василию III)¹¹. Указанные волости находились на окраине Переславского уезда, в западной его части, по рекам Дубне и Веле.

В разъезжей грамоте Ивана III 1504 г. описаны их условные границы: Серебожская волость граничила на юге с Мишутиным станом, Инобожской волостью Дмитровского уезда, на севере — с Гостунской волостью Кашинского уезда, Закубежской волостью и Пневицким станом Переславского уезда¹². Соседним с Серебожем восточным районом был Рождественский стан. Верхдубенский стан с востока и Шуромский стан с севера примыкали к Рождественской волости. Территория Серебожской и

Рождественской волостей Переславского уезда не имела особо четких границ (по сравнению с картографией конца XVIII — середины XIX в.), и определялась списком селений, входивших в чью-либо вотчину или приход¹³. Монастырские вотчины в Рождественской волости в начале XVII в. занимали большую часть, однако покрывали не весь район от села Богородского до Махры (и далее Чернцы). Феодальные владения монастыря соседствовали с семью мелкопоместными дворянами: Александровыми, Безсоновыми, Зайцовыми (Зайцевыми), Татариновыми, Уваровыми, Дохтуровыми (д. Филисовская) и атаманом Булатом Чермным (пуст. Кореково)¹⁴.

Так же владения Троице-Сергиева монастыря примыкали к западной окраинной части Рождественской волости — крупному селу Шеметово (Алтуфьево), вотчине Милославских¹⁵. Алтуфьево отделяло территорию троицких вотчин от дворцовых земель Серебожской волости.

Одним из первых территориальных приобретений в Рождественской волости были мелкие деревни: Монастырище, Новое и Язвицы (Язвицево) (на границе с Верхдубенским станом), поступившие в собственность монастыря от Никиты и Ивана Плещеевых в обмен на село Милославское Кашинского уезда¹⁶ (ранее эти деревни, в качестве прикупа, принадлежали Никите Плещееву и поступили в вотчину монастыря вместе с селом Выпуково Верхдубенского стана¹⁷). Монастырские власти испросили у великого князя на новые селения жалованную грамоту. 21 декабря 1522 г. Василий III подписал Троицкому монастырю жалованную несудимую грамоту — все указанные села и деревни переходили в ведение игумена Порфирия с собором старцев¹⁸.

Особенностью новых монастырских владений была их территориальная принадлежность: упомянутые как деревни Рождественской волости, уже во второй половине XVI в. они были записаны в документах Верхдубенского стана (уже как пустоши и мелкие деревни)¹⁹. (Деревня

Новое, записанная как сельцо в 1540 г., в 1620-х гг. числилось пустошью с 10 десятинами²⁰.) То же можно сказать и о деревне Большое Семеново на реке Куньеме, которая была выменена приписным Киржачским монастырем у Петра Шемякина Шубина²¹ (в 1534 г. на нее была дана жалованная грамота²², во второй половине XVI в. Семеново в актовых списках не упоминается).

Заметен процесс того, как селения, находившиеся возле с. Выпуково, по реке Куньеме, записанные как земли рождественские, в силу пограничного расположения с Верхдубенским станом переходили (или возвращались) постепенно в юрисдикцию этой административной единицы.

Дальнейшие феодальные приобретения Троицкого монастыря связаны с исключительно рождественскими (находившимися исстари и не переходившими в состав иных волостей) крупными деревнями: Дмитровской, Афанасово, Богородцкое и селом Махра (с прилегающими к ней мелкими деревнями и пустошами).

Общей спецификой новых крупных вкладов в Троицкий монастырь являлась вынужденная, в некоторых случаях — экстренная земельно-договорная сделка (вклад). Если до 1560-х гг. большая часть земель была получена монастырем в виде добровольного вклада (не всегда с выкупом), «по душе своей» и своего рода и племени, то характер приобретений в 1570-х гг. заметно меняется. С 1560-х гг., по замечанию М.С. Черкасовой, рост монастырских владений приобрел «болезненно-лихорадочный, неестественно-учащенный, неуправляемый никем и ничем характер»²³.

В 1572 г. братьями Ловчиковыми: Матвеем, Григорием и Юрием, «для вечного покоя» в Троице Сергиев монастырь была пожертвована пустошь Махра на реке Дубне «со всеми селищи и пустошми и с заросли и с лесы и слугами и с пожнями»²⁴. В дарственной грамоте указывается имя архимандрита Варлаама, который получал, с

братией, пустошь Махра в Переславском уезде «Залеском в Рождественском стане со всеми селищи и пустошми ... и с отхожими пожнями, и с селищи впрок без выкупа, куда исстари ходил плуг и соха и топор, и коса, по старым межам. Дали свою вотчину для вечного покоя. А сдачи взял с архимандрита с братию 100 рублей денег дачи по своим родителям в иные монастыри»²⁵. Братья Ловчиковы в той же грамоте просили в счет вклада написать их «в вечный синодик и в сельник»²⁶. Эта сделка отражена во Вкладной книге Троице-Сергиева монастыря²⁷. Село Махра (с пустошью Зеленцово) было дано в приданое сестре Ловчиковых Татьяне, выданной замуж за князя И.М. Шуйского, но за бездетной смертью последнего 2 мая 1560 г.²⁸ вернулось к Ловчиковым и позже было продано монастырю. «Этот вклад, — писал профессор Ю.Г. Алексеев, — замаскированная продажа ... «Сдача» предназначена для поминовения душ родителей»²⁹. Ловчиковы были связаны свойством с гонимыми князьями Заболотскими и сами подверглись опале.

Немногим позже в вотчину Троицкого монастыря поступила связанная с Махрой деревня Дмитровская. В 1560–1570-х гг. ею владели Ловчиковы, продавшие деревню известному опричнику, думному дворянину Баиму Воейкову. В 1580 г. (1579 г.) Баим (Ефимий) Воейков пожертвовал эту деревню (на тот момент сельцо) Троицкому монастырю: «по отце своем Василье и по себе, да по сыне своем младенце Исидоре вотчину свою в Переславском уезде Залеского сельцо Дмитровское со всеми угоды»³⁰. При этом Воейков оставил за собой право владения сельцом до своей кончины. В силу крупных финансово-земельных вкладов (в 1580-х гг. Воейков пожертвовал в Троицу 300 рублей) Б. Воейков получил в пожизненное владение монастырские села Махра и Раменки с 22 деревнями (в Бежецком уезде), а также право вечного монастырского поминовения. При передаче сельца монастырю Б. Воейков поставил условие своего иноческого

пострига («когда придет время») и погребения («как и прочих соборных старцев» на священной земле³¹), что и произошло в 1592 г.³²

Третьим земельным вкладом поместного дворянства в собственность Троице-Сергиева монастыря была половина села Богородицкого (Богороцкое — основное название в XVI в., так же Богородское) на реке Куньеме, пожертвованная Бутурлиными в 1571 г.³³ До XVI в. село Богороцкое было частью крупных переславских вотчин бояр Плещеевых. В 1542 г. княгиня Анастасия Щербатова (урожденная Плещеева) разделила с. Богороцкое и сельцо Коряковская между двумя своими зятьями И.Г. Собакиным (дядей царицы Марфы Васильевны) и окольниковым Дмитрием Андреевичем Бутурлиным (ему же достались половина деревень: Куерова, Бахорева — «Филикопурова тож», Овсяникова — Козлово «тож», Ершовская, Иванисова, Клобукова, Долгуша, Коршнева, Нефедьева, Буилкова, пустошь Репище)³⁴. Вотчинники из опричнины поспешно освобождались от своих владений в Рождественской волости, передавая их (в форме безвозмездного вклада или продажи) монастырю. «В поисках сильного защитника землевладельцы расставались «впрок без выкупа» с родовыми землями, чтобы сохранить хотя бы часть прав на них, спасти свою жизнь в рядах монастырской братии или, в худшем случае, обеспечить спасение души, записав имя вкладчика и его родни в монастырский синодик»³⁵. Так, высокое положение рода Бутурлиных не оградило их, как и Ловчиковых, от царской опалы в годы опричнины. В ноябре 1575 г. был казнен боярин Иван Андреевич, через неделю, 24 ноября 1575 г., Дмитрий Андреевич Бутурлины³⁶. Во Вкладной книге Троицкого монастыря в 1571 г. отмечен вклад части села Богородского (с церковью Успения Богородицы) и 9 деревень от Леонтия и Романа детей Бутурлиных³⁷. Дворяне пожертвовали село «впрок, без выкупа для вечного покоя», при условии последующего пострижения, погребения и занесения в монастырские

помяники («постричь нас за тем же вкладом», «написати в сенаники и сельники вечныя и отца нашего Дмитрия»)»³⁸.

Второй половиной села Богородского после казни Ивана Собакина владела его вдова. В 1584 г. село было передано боярскому сыну Ивану Ивановичу Алферьеву³⁹, который неосмотрительно препятствовал изъятию с его земли белого камня на восстановление монастырских стен⁴⁰. По ходатайству троицких властей в 1593 г. им было разрешено использовать ресурсы богородской земли, а в 1595 г. вторая часть села, с 7 деревнями, была полностью передана обители⁴¹. К 1596 г. Троице-Сергиев монастырь имел в своей феодальной собственности большую часть Рождественского стана. В целом в Переславском уезде монастырю принадлежало 18 581 десятина пахотной земли, 829 десятин сенокосной земли, 3 826 десятин леса⁴².

Подводя общий итог по троицким вотчинам в Рождественском стане, писцы не упоминали о сельце (деревне) Дмитровской и деревни Чернцово (Чернцы), безусловно уже тогда относившимся к приходу села Махры⁴³. Это объясняется пожизненным владением сельцом Дмитровским, отданным монастырю Б. Воейковым, умершим в 1592 г. (в период произведения переписи). Соседняя деревня Чернцово поступила во владения монастыря позже — в первой половине XVII в.⁴⁴

Интенсивный рост феодальных владений Троице-Сергиева монастыря в Рождественском стане, начавшийся в 1520-х гг., был частью общего процесса укрупнения монастырских вотчин в Переславском уезде и продолжался в течение всего XVI в. Важной особенностью вкладов 60–70-х гг. XVI в. являлась их вероятная, а в ряде случаев очевидная связь с опалами, ссылками и казнями. Именно на этот вопрос было обращено внимание академика С.Б. Веселовского⁴⁵. В 1590-х гг. процесс объединения приобретенных монастырских имений вокруг Рождественского прихода села Махра был практически завершен.

Состав подмонастырского прихода села Махра был значительно больше, чем троицкие вотчины Рождественского стана, центром которых являлось само село⁴⁶. Структура прихода села Махра включала в себя два типа крепостных селений: монастырские вотчинные и поместные деревни. В состав прихода церкви Рождества Пресвятой Богородицы с конца XVI в. входило с. Махра и деревни: деревня, бывшее село, Богородское (Богороцкое), Дмитровская, Афонасьева, Алаева, Козина, Селехово, Желнино, Чернцы, Олешково, Зеленцова (последние две в конце XVI в. запустели). Приписанные к с. Богородскому в 1570 г. деревни Куерова, Бахорева (Филикопурова), Овсяникова (Козлово) и др. стали пустошами. Укрупнение Махринского прихода в конце XVI в. произошло за счет восстановления трехпрестольного храма в самом селе, а также упразднения церковных центров в с. Богородском и сельце Дмитровском в период с 1580 по 1595 г.⁴⁷ Таким образом, махровский приход, границы которого простирались от р. Дубны до р. Куньемы, от старой Угличский дороги до Верхдубенского стана, были гораздо больше самой троицкой вотчины Рождественского стана.

С образованием в 1744 г. Переславль-Залесской епархии, выделенной из Московской епископии, приход села Махра вошел в ее состав на особом положении. В структуре одного сельского прихода оказались как монастырские, так и епархиальные владения. В середине 1740 — начале 1750-х гг. власть в Троице-Сергиевой Лавре и в Переславской епархии была сосредоточена в руках архиепископа Переславского и Дмитровского Арсения (Могиланского; 17. 03. 1704 — 8. 06. 1770), совмещавшего должность наместника и правящего архиерея с июля 1744 по май 1752 г.

В оставшиеся 12 лет до секуляризации, 1752–1764 гг., согласно данным документации Переславской духовной консистории, приход села Махра находился в церковной юрисдикции епископов Переславских (назначения

и хиротонии совершали именно эти архиереи). В силу принадлежности села и некоторых деревень Троицкому монастырю, коррекции клирового состава совершались по согласованию с монастырскими властями. В реестре троицких крестьян 1725–1727 гг. отмечены лица мужского пола, принадлежавшие монастырю и входившие в состав прихода с. Махра, но без учета дворянских крестьян. Общее количество прихожан, закрепленных за обителью, в 1727 г. равнялось, приблизительно, 1 500 человек (учитывая женский пол). Известными выходцами церковных семей с. Махра были: ректор Троицкой семинарии и Московской академии, наместник Лавры архимандрит Мелхиседек (Заболотский), публицист Александр Анфимович Орлов, оставивший свои воспоминания о детстве, проведенном в Махре.

Последним крупным приобретением Троицкого монастыря в Переславском уезде в XVII в. было село Константиновское на Дубне. Отождествление данного селения с указанным в грамоте великого князя Ивана I Калиты, бытовавшее в дореволюционных публикациях⁴⁸, и принадлежность его семье Пересветовых в последнее время было опровергнуто⁴⁹. Это вполне сообразуется с тем фактом, что Серебожская волость издревле считалась черной (княжеской) и находилось в ведении дворцового ведомства⁵⁰.

Во время польско-литовской интервенции волость, как и вся округа Троице-Сергиева монастыря, подверглась разорению. Упоминание об этом находятся в дневнике пана Я.П. Сапеги (1569–1611)⁵¹. С воцарением династии Романовых село Константиновское было передано инокине Марфе (урожденной Ксении Шестовой; † 26. 01. 1631), после смерти которой село находилось в распоряжении дворцового ведомства⁵².

В состав константиновского прихода, в котором действовали две церкви: святителей Афанасия и Кирилла Александрийских и Архангела Михаила, входили

8 деревень: Поповская, Бобошино, Гусарня, Чернецкая, Козлово, Кисляково, Тарбинская, Посевьево с дворцовым садом.

В 1650 г. царем Алексеем Михайловичем дворцовое село Константиновское в Серебожском стане было пожаловано Троице-Сергиеву монастырю⁵⁵. Сохранившиеся государственные акты — послушная грамота, датированная 10 октября 7158 г. (1649 г.), и жалованная грамота от 28 марта 1650 г. дают полноценные сведения о составе передаваемого Троицкому монастырю недвижимого имущества. Вместе с селом монастырскому руководству — архимандриту Адриану, келарю Симеону Азарьину с братией («и кто после него будет»), переходило 10 деревень и 20 пустошей⁵⁴ (в селе числилось 62 двора, людей в них 189 человек мужского пола, 5 дворов бобыльских и 12 бобылей, захребетников 30 человек; всего в приходе — 148 дворов, 500 человек мужского пола⁵⁵).

Царское пожалование было оформлено в виде обмена дворцового села на нижегородские волости и половину подмосковного села Мытищи⁵⁶. В жалованной грамоте 1650 г. помещен подробный список передаваемых Троицкому монастырю селений, при этом территориальный объем и границы приводятся по записям князя Михаила Волконского и подьячего Василия Толмачева (конца 1620-х гг.)⁵⁷. Земельные угодья в селе и деревнях составляли 725 четей в поле («пашни паханые, и наездом и перелогом и лесом поросло»), паханой пашни в церковной земле — 18 десятин, в бывшей дворцовой земле («что пахали на Государя») — десятинные пашни 18 десятин, «а по писцовым книгам 23 десятины без чети»⁵⁸.

В дворцовом садовнике деревеньки Посевьево, как и в сотной грамоте 1622 г., перечисляются насаждения яблонь, груш и вишен по их сортам (уже в значительно расширенном, по числу и видам, количестве⁵⁹). Помимо сенных покосов, большой территории пашни и садов, монастырю передавалась рыбная ловля на реке Дубне⁶⁰.

Территория монастырских земель прилежала к землям как крупных именитых, так и мелкопоместных дворян. Две княжеские фамилии (Рюриковичи — князья Львовы и Вяземские) и царские родственники Милославские (окольничие, в последствии, бояре Иван и Матвей Богдановичи) представляли первую категорию; Сергей Евфимьев, Федор Раков, Петр Погожев, Герасим Дохтуров и братья Безсоновы — вторую. Ближайшим к Константиновскому селом было Никульское, принадлежавшее окольничему Василию Львову, с деревнями Гривнино и Чирково. Земли Милославских обрамляли монастырские земли по всему северо-восточному и южному радиусу⁶¹.

Несмотря на требуемую точность составления межевых актов, при составлении отказных книг в 1650 г. были размежеваны не все сопредельные территории. В списках с межевых книг письма и меры М. Волконского и В. Толмачева (1628–1630 гг.), на основе которых составились отказные книги указанного года, нет размежевания между монастырской и землей еще одного помещика — думного дьяка Герасима Семеновича Дохтурова († 1676), по требованию которого в 1675 г. и было проведено размежевание (провел его писец С.Ф. Аксаков). Дохтуровы владели в Серебожской волости деревней Филисовской и пустошью Васильевской, которая граничила с монастырскими пустошами Игумново и Торжнево («и меж тех монастырских пашней и пустошью Васильевской ... учинился многий спор»)⁶². В июне 1675 г. Аксаков провел кадастровую фиксацию спорных земель, списки межевания были выданы троицким властям и дьяку Г. Дохтурову.

Весной 1695 г. был составлен межевой акт с названием «мерная и межевая роспись» на смежные земли боярина Матвея Богдановича и Алексея Матвеевича Милославских и монастырских земель. Положения рода Милославских с окончанием Спорными территориями стали пашни пустоши Михайловская, принадлежавшие боярам, и пашни троицких пустошей Бакина и Селянкина.

Ссоры крестьян и земельный конфликт был невыгоден ни троицким властям, ни Милославским (которые вносили богатые и частые дары в обитель⁶³). В ходе переговоров с соборным старцем Иоасафом Певцовым была установлена общая граница и решено, что впредь помещичьим и монастырским крестьянам землями, лесом и «всеми угодами владеть по ту полюбовную межу безсорно», в противном случае на обе стороны полагался штраф (неустойка) в 200 рублей, а для крестьян — телесное наказание («кто из крестьян ту полюбовную межу или признаки чем испортит ... тем крестьянам на той же полюбовной меже учинит смирение, бить батоги нещадно, чтоб впредь так не дуrowали и жили меж себя безсорно»)⁶⁴.

На протяжении XVIII в. клировый состав храма Архангела Михаила носил, как и в целом в центральной России, сословно-замкнутый семейный характер, священническое и причетнические места предавались по наследству. Семья попа Алексея Иванова († 1710–1719) «держала» за собой настоятельское место (его сын, внук и правнук были настоятелями данного прихода) и место дьячка, а семья дьякона Дмитрия Иванова, родственная попу Алексею, передавала по наследству диаконское и пономарское место. Окончательное решение оставалось за духовным собором Лавры, в ведении которой находилось село Константиновское, но монастырское, как и епархиальное руководство того времени, придерживалось давней традиции наследственности священнических должностей. Южнорусский обычай выбора настоятеля (парохии) с середины XVIII в. в Великороссии повсеместно не применялся. Незначительные попытки проявления приходской демократии в подмонастырском селе видны в истории замещения вакантного диаконского места: коллективный выбор прихожан Михайловского храма в 1754 г. пал на «чужака» Петра Федорова, а не на их земляка малограмотного дьячка Федора Дмитриева, который позже всё же остался в родном селе на отеческом

месте (несмотря на формальный перевод его архиереем в отдаленное село), при этом отобрав у Сретенского прихода несколько дворов. В 1763 г. Сретенский приход был сокращен за счет передачи 23 дворов Архангельскому приходу (деревень Кисляково, Прикашиково, Грашково)⁶⁵. В течение 1763–1764 гг. настоятель Сретенского храма Никита Степанов, занимавший должность заказчика (благочинного), продолжал совершать требы на территории отторгнутых деревень и не допускал к ним священника Михаила Николаева, о чем в консисторию была направлена соответствующая жалоба (от клира Михайловской церкви). В объяснительной записке Никита Степанов сообщал, что бывшие его прихожане сами не пошли на исповедь и причастие к попу Михаилу Николаеву, «потому что при михайловской церкви пашенной земли имеется более, чем в сретенской»⁶⁶; таким образом, отказ прихожан ходить в Сретенскую церковь имел характер не столько многолетней привычки или личной неприязни, а более всего — нежелания работать на новый клир (обработка земли которого означала, в данном случае, автоматическое включение в состав прихода). Консистория признала нарушения священника Никиты Степанова и обязала его не допускать нарушения приходских границ⁶⁷.

В 1690 г. в селе была построена каменная церковь в честь Сретения Господня. Основателем храма был бывший священник деревянной церкви святителей Афанасия и Кирилла Иван Алексеев (Попов), принявший, после овдовения в 1673 г., монашество в Троицкой обители с именем Иоасаф. Иеромонах Иоасаф (Константиновский) был библиотекарем, с 1674 по 1700 г. — ризничим монастыря⁶⁸. В течении XVIII в. священническое место сохранялось за потомками и членами семьи иеромонаха Иоасафа (а он, в свою очередь, продолжал династию своего предка местного попа Петра). Во время вакансии настоятельской должности (1740-е гг.) собор Лавры, по коллективному челобитью прихожан и клира, назначил временного vikария из с. Иу-

дино — священника Ивана Иванова. Учитывая время его викарного служения, количество настоятелей Сретенского храма, до года секуляризации, составило 5 священников (с момента основания). Причетники Сретенской церкви, начиная с 1743 г., проходили обязательное обучение в Троицкой лаврской семинарии.

Аграрно-хозяйственную деятельность в указанных волостях Троицкого монастыря можно определить по актам передачи, межевания и земельного кадастрового учета XVII–XVIII вв. Основным направлением в материальном обеспечении Троице-Сергиева монастыря в Рождественской волости на протяжении XVII в. был аграрный и лесной сектор. Находившаяся между двумя большими лесистыми холмами, Махровским и Подлипским⁶⁹, долина реки Дубны изобиловала лугами, тянувшимися до села Константиновского, что обуславливало характер занятости монастырских крестьян. Хозяйственная документация Лавры отражала весь объем производимых крестьянством работ. В 1761 г. на площади в 481 четверть («без четверти в поле, а в дву потомуж») расчеты сенокосов составили 1 340 копен, из них для вотчинника заготавливали больше половины — 815 копен. Махра с деревнями обрабатывали для монастыря 43 десятины земли, «да при сельце Копнине 100 десятин»⁷⁰.

Для подконтрольной жатвы и убирания хлеба Сергиевым монастырем направлялись крестьяне из других крепостных селений (Выпуково, Ольявидово, Бубяково). Летом 1761 г. на лаврские дворы в Махру было отправлено 36 крестьян (32 «конных» и 4 пеших)⁷¹. Эти же крестьяне, пребывая в селе в количестве 35 человек, использовались в молотье хлеба (с 20 сентября 1761 г. по 1 марта 1762 г.), развозе на пашни навоза, для «остерегания от полой воды мельницы и починке оной»⁷². Все присланные работники содержались на крестьянском коште⁷³. Казенные запасы хлеба хранились в количестве 22 четвертей ржи, 5 четвертей гречи.

Помимо обработки земли и содержания лаврских рабочих, дополнительным крепостным обременением для монастырского села был ежегодный денежный и натуральный оклад — оброк (78 рублей 76 копеек, яиц — 6 306 штук). Монастырские ведомости указывают на крупный объем лесных заготовок, так же положенных окладу: «бревен, столбов и подвязей 728, — лавок, досок и брусьев 320, — моху 16 возов, — лучины 3 840 полен, — плот сошных и борон и клещен хомутовых 384, — дров 76 сажен трех аршин»⁷⁴.

Также имелись текущие (временные), т.н. неокладные расходы, а именно: за отпущенную на выкуп девицу 4 рубля, за отданную в оброк пустошь и землю 58 рублей 6 копеек, на покупку яблонь и груш 2 рубля 22 копейки⁷⁵. При селе существовал «скотский завод», из которого в 1761 г. в Троицу вывезли: овчину, войлок, епанчу⁷⁶.

Заброшенные починки и деревни — пустоши, которые так же использовались крестьянством в хозяйственной деятельности (по преимуществу заготовка сена), подлежали налогообложению.

Как и в Махре, крепостные крестьяне села Константиновского с деревнями занимались обработкой природных ресурсов с последующей передачей продукции земельному собственнику. В первой половине XVIII в. к основным оброчным занятиям крепостных относились: рубка леса, заготовка дров и сена, земельные посевы и сбор урожая. По ревизии 1744 г., данные которой использовались в делопроизводстве 1761 г., селу принадлежало 1 156 четвертей в поле «а в дву потомуж». Сенные покосы рассчитаны в количестве 960 копен, лес для заготовок дров — 93 десятины. Луга, начинающиеся с махровской долины, составляли «в длину на 4 поперек на 3 десятины»⁷⁷. Лес непригодный для обработки — болотный «в длину на 2 поперек на 1 версту». Пашенной земли для Лавры было 24 десятины. За лето 1761 г. сена было заготовлено в количестве 1 095 копен⁷⁸.

Для труда на лаврских дворах община выделяла 7 годовых пеших человек. На монастырские земли крестьяне посылались для сева ярового (с 1 по 23 мая) и ржаного хлеба («в работе находились с 1 по 17 августа»), в количестве 20 конных человек (т.е. со своими конями), на жатву («жнитву») и сбор хлеба — 25 конных и пеших крестьян (были в работе с 26 июля по 24 августа)⁷⁹. В конце сентября для молотбы хлеба направлялось меньшее количество крепостных — 13 пеших, которые работали до 1 марта 1762 г. В это же время в Москву было отправлено 54 подвода стряпческих запасов⁸⁰.

Как в крупном крепостном селе, в Константиновском находились казенные хранилища, строгий учет в которых позволял с точностью определять содержимое, а именно, в 1761 г. в наличии было: ржи, собранной с земли, 38 четвертей 4 четверины, ячменя — 13 четвертей, пшеницы — 2 четверти, конопель — 1 четверть, пажу конопленого — 4 четверика. Помимо казенного хлеба, в селе имелись свои, неокладные запасы «приплодного с пашни хлеба: ржи 55 четвертей 4 четверины, овса 62 четверти 2 четверины, ячменя 24 четверти, пшеницы 4 четверти, конопель 2 четверти 6 четверин⁸¹.

Размер обязательного налога для села Константиновского, особо крупного, составлял 405 рублей 39 копеек («оброку за разные звания»), за отданные крестьянам во владения пустоши — 24 рубля 39 копеек. Не положенных к окладу денег за пустоши и земли 42 рубля 33 копейки⁸². Всего же в 1763 г. Троице-Сергиева Лавра получила с оброчных казенных земель (пустошей по преимуществу), отданных в аренду крепостным крестьянам, — 1 037 рублей 12 копеек⁸³. Принимая во внимание отсылку писцов Ведомости за 1761 г. («имеющихся в разных уездах лаврских вотчинах и положенных с оных дохода») к данным «последней переписи» 1744 г., объем территориальных владений Троице-Сергиевой Лавры в Переславль-Залеском уезде можно определить более чем 21 969 четвертя-

ми земли в поле (а в дву потомуж), на которых проживало 12 105 крепостных душ (обоего пола). Учетные данные той же Ведомости 1761 г. в финансово-налоговой части велись своевременно, т.е. без опоры на статистику 1744 г.

26 февраля 1764 г. императрица Екатерина II подписала именной Указ, и к нему Манифест, о секуляризации монастырских земель в пользу государства⁸⁴. В том же Манифесте приводились данные последней ревизии, по которой Церкви принадлежало 910 866 душ (мужского пола). Из них Троице-Сергиевой Лавре с приписными монастырями принадлежало от 105 000 (по ведомости 1753 г.)⁸⁵ до 106 500 крепостных душ (по сведениям проф. Е. Голубинского)⁸⁶ (по табели Святейшего Синода 1. 01. 1762 г. — 105 961 человек)⁸⁷.

В Переславском уезде Троицкий монастырь в год секуляризации владел 21 969 четвертями земли и 11 580 крепостными душами; по данным Исповедных ведомостей 1758 г. в Махринском приходе: 1 210 человек обоего пола, крепостные, церковные и дворовые люди (605 мужчин: 568 крестьян, 26 дворовых людей, 2 разночинца; 604 — женщин: 569 крестьянок, 25 дворовых). По Константиновским приходам: в Архангельском приходе 505 душ обоего пола (251 мужчина, в т.ч. 15 церковников, 254 женщины), в Сретенском приходе 1 090 человек обоего пола (540 мужчин, 554 женщины). Итого в Серебужской волости более 1 600 человек обоего пола, включая крепостных крестьян, дворовых и церковных людей. Всего в обеих волостях проживало более 2 810 прихожан лаврских храмов, вместе с крепостными, церковными и дворовыми людьми (не считая население села Шеметово, погоста Иоакиманна, села Никульского). Из них Троице-Сергиевой Лавре было приписано более 93% населения волостей (исключая дворян, их крепостных людей, а также разночинцев).

В результате секуляризации за монастырями были оставлены незначительные земельные угодья: небольшие

сады, огороды и пастбища (в размере 6–9 десятин каждому). Храмы сел Махра и Константиновское немногим ранее перешли в полную юрисдикцию Переславской епархии, крестьяне — в ведомство Коллегии экономии, отчего в актах XVIII–XIX вв. они именуются экономическими или казенными крестьянами («крестьяне Казенного ведомства», «крестьяне Экономического ведомства», так же «казенные и экономические крестьяне»).

С 1 января 1764 г. экономические крестьяне, вместо прежних оброков и барщинной работы на монастырь, должны были платить 80 копеек оброчной подати (с души) и 70 копеек подушной подати, всего по 1,5 рубля в год. Этот подушный оклад поступал в государственную казну через Коллегию экономии⁸⁸. Экономические, бывшие монастырские, крестьяне составили поначалу отдельную группу государственных крестьян, но к концу XVIII в. «во всем сравнялись с государственными, поступив в ведение казенных палат»⁸⁹. Получив личную свободу от векового вотчинника — Троице-Сергиева монастыря, бывшие крепостные крестьяне подпали под финансовый гнет государства. Вынужденные платить высокие подушные налоги и нести хозяйственные повинности (работы), они больше не имели столь сильного защитника (сколь и хозяина) в лице Лавры.

Владения Троице-Сергиева монастыря в Переславском уезде являлись наиболее крупными среди прочих вотчин в иных уездах. В южной части Переславль-Залесского уезда монастырю принадлежали земли Серебожской и Рождественской волостей, вошедшие в состав монастырских вотчин в разное время, начиная с XVI в. Крупными вкладами в собственность монастыря были отмечены 1570-е годы. Жертвователями в монастырь были представители именитых, но и опальных родов Воейковых, Бутурлиных и Ловчиковых. Они передали в собственность обители село Махра, Богородское, деревню Дмитровскую и еще более 10 мелких деревень и пусто-

шей. К концу XVI столетия Троице-Сергиев монастырь благодаря значительным земельным вкладам становится основным феодальным доменом в Рождественском стане Переславского уезда. В 1650 г. троицкие вотчины округляются за счет обмена на царское село Константиновское с округой в Серебожье. Крупные села Махра и Константиновское обеспечивали братию монастыря необходимым сельскохозяйственными, промысловыми припасами и были до секуляризации 1764 г. одними из самых доходных владений Троице-Сергиевой Лавры в Переславской уезде.

Литература

1. *Алексеев Ю.Г.* Аграрная и социальная история Северо-Восточной Руси XV–XVI вв. Переяславский уезд / АН СССР. Ленингр. отд.-ние Ин-та истории. — М., Л.: Наука. [Ленингр. отд.-ние], 1966. — 264 с.
2. *Губернии Российской империи. История и руководители. 1708–1917* / [Ред.-сост. Ю.Н. Морозов]. — М.: Объед. ред. МВД России, 2003 (Тип. АО Мол. гвардия). — 479 с.
3. *Готье Ю.В.* Замосковский край в XVII веке. Опыт исследования по истории экономического быта Московской Руси / Ю.В. Готье. — 2-е просм. изд. — Москва: Соцэкгиз, 1937 ([Ленинград]: тип. арт. Печатня). — 411 с.
4. *Голубинский Е.Е.* Преподобный Сергей Радонежский и созданная им Троицкая Лавра: Жизнеописание преподобного Сергия и путеводитель по Лавре: С прил. 4 гравюр: 2 видов Лавры — XVII века и нынешнего, плана Сергиевск. посада и карты дороги от Москвы до Троицы / [Соч.] Е. Голубинского. — Сергиев Посад: 2 тип. А.И. Снегиревой, 1892. — 387 с.
5. *Акты социально-экономической истории Северо-Восточной Руси конца XIV — начала XVI в.: [в 3 т.]* / Акад. наук СССР, Ин-т истории. — М., Т.1: [Акты из архива Троице-Сергиева монастыря / отв. ред. акад. Б. Д. Греков; сост. и примеч. акад. С.Б. Веселовского]. 1952.
6. *Черкасова М.С.* Крупная феодальная вотчина в России конца XVI–XVII веков (по архиву Троице-Сергиевой Лавры) /

М.С. Черкасова; М-во культуры и массовых коммуникаций РФ, Федеральное архивное агентство, РГАДА. М.: Древлехранилище, 2004. — 395 с.

7. Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV–XVI вв. Акад. наук СССР, Ин-т истории; [подготовил к печати Л.В. Черепнин; отв. ред. С.В. Бахрушин]. М. — Л. 1950.

8. *Токмаков И.Ф.* Историко-статистическое описание города Киржача (Владимирской губернии) в связи с церковно-археологическим обзором священных достопамятностей этого края со времени св. преп. Сергия, Радонежского чудотворца, и его ученика Романа Киржачского. М., 1884. 366 с.

9. Вкладная книга Троице-Сергеевна монастыря / [АН СССР, Науч. совет по истории мировой культуры, Загор. гос. ист.-худож. музей-заповедник]; Подготовили Е.Н. Клитина и др.; Отв. ред. Б.А. Рыбаков.— М.: Наука, 1987.— 439 с.

10. Список погребенных в Троицкой Сергиевой Лавре, от основания оной до 1880 года. Москва: Тип. Т. Рис, 101 с.

11. *Веселовский С.Б.* Феодальное землевладение в северо-восточной Руси. Т. 1. Ч. 1. Частное землевладение. АН СССР. Ин-т истории. — М., — Л.,: Изд-во Акад. наук СССР, 1947. 496 с.

12. *Курукин, И.В.* Повседневная жизнь опричников Ивана Грозного / Игорь Курукин, Андрей Булычев. — М.,: Молодая гвардия, 2010. — 373 с.

13. *Веселовский С.Б.* Исследования по истории опричнины / АН СССР. Отд-ние ист. наук. Архив АН СССР. — М.,: Изд-во Акад. наук СССР, 1963. — 539 с.

14. Ученые записки Императорского Московского университета. Отдел историко-филологический. — М., 1881–1917. Вып. 26: Сельское хозяйство Московской Руси в XVI веке / Н. Рожков. — 1899, 511 с.: табл.

15. *Добронравов В.Г.* Историко-статистическое описание церквей и приходов Владимирской епархии, Вып. 2: Переславский и Александровский уезды. Владимир. 1895. — 520 с.

16. *Юшко А.А.* Феодальное землевладение Московской земли XIV века / А.А. Юшко; РАН. Ин-т археологии. — М.: Наука, 2002. — 238 с.

17. *Чернов С.З.* Успенский Дубенский Шавыкин монастырь в свете археологических данных. С. 131 // Культура средневековой

Москвы, XIV–XVII вв.: Сборник. РАН. Редкол.: Б.А. Рыбаков (отв. ред.) и др. — М., Наука, 1995.

18. Памятники истории Восточной Европы = Monumenta historica res gestas Europae Orientalis illustrantia: источники XV–XVII вв./ Российский гос. арх. древних актов; редкол.: И. Граля [и др.]. — Москва; Варшава: Археографич. центр, 1995. Т. 9: Дневник Яна Петра Сапеги (1608–1611). сост.: И.О. Тюменцев [и др.]. — М.; Варшава: Древлехранилище, 2012. — 454 с.

19. Летопись наместников, келарей, казначеев, ризничих, экономов и библиотекарей Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. СПб., 1868.

20. *Орлов А.А.* Моя жизнь, или Исповедь: Московские происшествия / [Соч.] Александра Орлова. Ч. 1–2. — М.: Губ. тип., 1832. — 2 т.; Ч. 1. — 124 с.

21. Полное собрание законов Российской Империи. Собрание Первое. Том XVI. № 12.060.

22. *Амвросий (Орнатский).* История российской иерархии, собранная Новгородской семинарии ректором и Богословии учителем, Антониева монастыря архимандритом Амвросием. М., 1810. Ч. 2.

23. *Завьялов А.А.* Вопрос о церковных именах при императрице Екатерине II: Исслед. Алексея Завьялова. — СПб.,: тип. А.П. Лопухина, 1900. 400 с.

24. *Смолич И.К.* Русское монашество, 988–1917: Возникновение, развитие и сущность. Прил. к «Истории Рус. Церкви». — М.: Церков.-науч. центр «Православ. энцикл.», 1997. — 606 с.

25. *Кавелин С.П.* Исторический очерк поземельного устройства государственных крестьян / С. П. Кавелин. — М.: Типо-лит. В. Рихтер, 1912. — 72 с. (Труды общества межевых инженеров; Вып. 2).

Примечания

¹ Периоду феодальных владений Троицкого монастыря в Переславском уезде, и в целом феодализма в центральном регионе России, посвящены труды академиков Алексеева Ю.Г. (†2017), Веселовского С.Б. (†1952), Готье Ю.В. (†1943), Лаппо-Данилев-

ского А.С. (†1919), Черепнина Л.В. (†1977), докторов исторических наук Бахрушина С.В. (†1950), Зими́на А.А. (†1980), Кучкина А.В., Носова Н. Е. (†1985), Черкасовой М.С.

² Алексеев Ю.Г. Аграрная и социальная история Северо-Восточной Руси XV–XVI вв. Переяславский уезд / АН СССР. Ленингр. отделение Института истории. М.–Л.: Изд. Наука. 1966. С. 7,13.

³ Губернии Российской империи. История и руководители. 1708–1917. М., 2003. С. 176.

⁴ Смирнов М.И. Переславль-Залесский уезд. Краткий краеведный очерк. 1922 // Доклады. Переславль-Залесского научно-просветительного общества. Выпуск 10. С.4.

⁵ В XVI–XVII вв. понятие «волость» было вытеснено и переименовано «станом». В актах XVII–XVIII вв. (в писцовых и межевых книгах, исповедных ведомостях и др.) станы и волости имеют равнозначное, синонимичное значение. Серебожский и Рождественский станы как часть Переславского уезда именуются и станом, и волостью. Готье Ю.В. Замосковный край в XVII веке: Опыт исследования по истории экономического быта Московской Руси. 2 издание. М., 1937. С. 93–94.

⁶ Готье Ю.В. Замосковный край в XVII веке: Опыт исследования по истории экономического быта. С. 393.

⁷ Голубинский Е.Е. Преподобный Сергей Радонежский и созданная им Троицкая Лавра. Ч. II. С. 123.

⁸ Первая великокняжеская «Жалованная льготная и несудимая грамота» была дана Никону, «и кто иной игумен будет», в июле 1415 г. кн. Василием I Дмитриевичем (†27.02.1425) («на пустоши Мясищевские, в Переяславском уезде, на Кистьме»). Акты социально-экономической истории Северо-Восточной Руси конца XIV — начала XVI в.: [в 3 т.] / Акад.наук СССР, Ин-т истории. — М., Т. 1.: [Акты из архива Троице-Сергиева монастыря / отв. ред. акад. Б.Д. Греков; сост. и примеч. акад. С.Б. Веселовского]. 1952. С. 41.

⁹ Алексеев Ю.Г. Аграрная и социальная история Северо-Восточной Руси XV–XVI вв. Переяславский уезд. С. 52

¹⁰ Черкасова М.С. Крупная феодальная вотчина в России конца XVI–XVII в. (по архиву Троице-Сергиевой Лавры). М., 2004. С. 83.

¹¹ Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV–XVI вв. Акад. наук СССР, Ин-т истории; подготовил к

печати Л.В. Черепнин; отв. ред. С.В. Бахрушин]. М. – Л. 1950. С. 194, 355, 359.

¹² Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV–XVI вв. [подготовил к печати Л.В. Черепнин; отв. ред. С.В. Бахрушин]. С. 374–375.

¹³ Большая часть троицких вотчин была размежевана в 50-х годах XVI в. Наиболее полно результаты межеваний представлены в книге № 254 (РГАДА Ф. 1209). Основным документом для изучения вотчинных границ Рождественской волости являются межевые акты, составленные дьяком Поместного приказа Андреем Загряжским и подьячим Гаврилой Владимировым (в 1629–1631 гг.; Рукопись № 613 Ф. № 303 Отдела рукописей РГБ «Списки с межевых книг Переславля-Залесского уезда». Составление межевых актов Загряжским — Владимировым происходило на основе более ранних земельных книг конца XVI — начала XVII в. с соответствующей корректировкой реальных изменений границ (что и указывается в преамбуле рукописи № 613).

¹⁴ Этим помещикам принадлежали, под названием «земли поместные», деревни Селехово (М. Зайцова), Жельнина (Желнино) (Д. Безсонова), Трехселищи (Уваровых в Шуромском стане) и пустоши: Алаева, Иванисова-Брехова, Деянкава, Корекова, Орехова, Семеникина, Черная, с незначительными лугами и пожнями.

¹⁵ РГАДА. Ф. 350. Оп. 1. Д. 312. Л. 264, Д. 318. Л. 23, 30.

¹⁶ НИОР РГБ. Ф. 303. I. № 527. Л. 191

¹⁷ НИОР РГБ. Ф. 303. I. № 646. Выписка из крепостей, писцовых и межевых книг Переславского уезда. Л. 139.

¹⁸ РГАДА. Ф. 281. Грамоты Коллегии-экономии (коллекция). Оп. 14. Д. 8783. Л. 1–1 об.

¹⁹ НИОР РГБ. Ф. 303. I. № 613. Списки с межевых книг Переславля-Залесского уезда. Л. 193 об.; Ф. 303. I. № 646. Л. 140.

²⁰ НИОР РГБ. Ф. 303. I. № 613. Л. 172 об.

²¹ Токмаков И.Ф. Историко-статистическое описание города Киржача (Владимирской губернии) в связи с церковно-археологическим обзором священных достопамятностей этого края со времени св. преп. Сергия, Радонежского чудотворца и его ученика Романа Киржачского. М., 1884. С. 91–92.

²² НИОР РГБ. Ф. 303. I. № 519. Жалованная обельно-несудимая грамота в. кн. Ивана Васильевича игумену ТСМ Иоасафу (список). Л. 160.

²³ Черкасова М.С. Землевладение Троице-Сергиева монастыря в XVI–XVII вв. М., 1996. С. 161. (Причем запретам 1562 и 1572 гг., треть завещанных Сергиеву монастырю земель была княжеской вотчиной).

²⁴ РГАДА. Ф. 281. Оп. 14. Д. 8976. Л. 231 об. — 232.

²⁵ РГАДА. Ф. 281. Оп. 14. Д. 8976. Л. 231 об. — 232.

²⁶ РГАДА. Ф. 281. Оп. 14. Д. 8976. Л. 231 об. — 232.

²⁷ Вкладная книга Троице-Сергиева монастыря. Подготовили Е.Н. Клитина и др.; Отв. ред. Б.А. Рыбаков. М., 1987. С. 127.

²⁸ ГАВО. Ф. 575. Оп. 1. № 421. Л. 18 об. — 19.

²⁹ Алексеев Ю.Г. Аграрная и социальная история Северо-Восточной Руси XV–XVI вв. С. 194.

³⁰ Вкладная книга Троице-Сергиева монастыря. Подготовили Е.Н. Клитина и др.; 1987. С. 129.

³¹ Веселовский С.Б. Феодальное землевладение в Северо-Восточной Руси. Т. 1. Ч. 1. Частное землевладение. М — Л., 1947. С. 266.

³² Список погребенных в Троицкой Сергиевой Лавре, от основания оной до 1880 года. М., 1880. С. 73.

³³ РГАДА. Ф. 281. Грамоты Коллегии-экономии (коллекция). Оп. 14. Д. 8969. Л. 1.

³⁴ РГАДА. Ф. 281. Оп. 14. Д. 8841. Л. 1.

³⁵ Курукин И.В. Повседневная жизнь опричников Ивана Грозного / Игорь Курукин, Андрей Бульчев. — М.: Молодая гвардия, 2010. С. 117.

³⁶ Веселовский С.Б. Исследования по истории опричнины. Архив АН СССР. С. 364.

³⁷ РГАДА. Ф. 281. Оп. 14. Д. 8969. Л. 1., Ф. 1209. Оп. 1. Ч. 1. Писцовые книги 1593. Д. 348. Л. 54–56.

³⁸ РГАДА. Ф. 281. Оп. 14. Д. 8969. Л. 1., Ф. 1209. Оп. 1. Ч. 1. Писцовые книги 1593. Д. 348. Л. 54–56.

³⁹ РГАДА. Ф. 281. Оп. 14. Д. 9026. Л. 1.

⁴⁰ Название грамоты: «Грамота царя Федора Ивановича сыну боярскому Ивану Алферьеву, в том, чтобы дозволил он ар-

химандриту ТСМ Киприяну брать из своего поместья сельца Богородского на р. Куньеме камень на известковое соженье, для монастырской постройки». (РГАДА. Ф. 281).

⁴¹ РГАДА. Ф. 281. Оп. 14. Д. 9026. Л. 1.

⁴² Ученые записки императорского Московского университета. Отдел историко-филологический. Вып. 26: Сельское хозяйство Московской Руси в XVI веке / Н. Рожков. М., 1899. С. 14, 15.

⁴³ М.И. Смирнов отмечает, что д. Чернцово «до насильственного завладения ею» Безсоновыми в начале XVII в. принадлежала Троицкому монастырю (речь идет о жалованной грамоте Федора I Ивановича 1595 г. на часть села Богородского с 7 деревнями и пустошами), а после 1631 г. монастырь был восстановлен в своих вотчинных правах. Актом, окончательно передающим деревню Чернцы Троицкому монастырю «архимандриту Дионисию ... с братией» является грамота Патриарха Филарета Никитича 7139 года, находящаяся в составе отказных книг Ф. 281 РГАДА (Д. 9370). Договор отторжения деревни от Безсоновых Троице-Сергиеву монастырю совершил дьяк Афанасий Скрипицын. РГАДА. Ф. 281. Оп. 1. Д. 9370. Л. 256; РГАДА. Ф. 281. Оп. 14. Д. 9149. Л. 1–3 об.

⁴⁴ В силу административной принадлежности к Верхдубенскому стану в списках с писцовых книг по Рождественской волости нет упоминания о деревнях, приобретенных монастырем в первой половине XVI в. (Монастырище, Язвицкое, Новое, Б. Семенцово).

⁴⁵ Алексеев Ю.Г. Аграрная и социальная история Северо-Восточной Руси XV–XVI вв. С. 196.

⁴⁶ Рождественская волость в XVII–XVIII вв. включала с себя три крупных церковных прихода: села Махра, с округою, и два прихода села Шеметово (Казанский каменный храм и деревянный Никольский). Пограничными деревнями между этими приходами были поместная д. Кустово (Кустовская) и монастырская д. Чернцово.

⁴⁷ В актах начала XVII в. в восточной части Рождественской волости упоминается лишь один церковный приход во главе с храмом Рождества Богородицы; д. Богородское в статусе села и д. Дмитровская сельца в XVII–XVIII вв. не записаны.

⁴⁸ *Добронравов В.Г.* Историко-статистическое описание церквей и приходов Владимирской епархии (Вып. 2. С. 494); *Смирнов М.И.* Феодальные владения Троице-Сергиева монастыря в Переславль-Залесском уезде XV–XVIII вв. С. 77.

⁴⁹ *Юшко А.А.* Феодальное землевладение Московской земли XIV века. М., 2002. С. 30. *Зимин А.А.* И.С. Пересветов и его современники. Очерки по истории русской общественно-политической мысли середины XVI века. М., Изд-во АН СССР. 1958. С. 303–305.

⁵⁰ При кн. Василии II Серебож входил в состав Переславских земель, относившихся к великому московскому княжению. После смерти кн. Юрия Васильевича (12. 06. 1472 г.) Серебож вместе с другими землями Дмитровского уезда был взят Иваном III в состав великого княжения. См.: *Чернов С.З.* Успенский Дубенский Шавыкин монастырь в свете археологических данных. С. 131 // *Культура средневековой Москвы, XIV–XVII вв.: Сборник. РАН.* Редкол.: Б.А. Рыбаков (отв. ред.) и др. — М., Наука, 1995.

⁵¹ В своем дневнике Сапега отмечает, что 11 ноября 1609 г. он отправил сторожевой отряд в тысячу всадников во главе с паном Я. Микулинским «для уничтожения изменников в Константинове и Заболотье, которые, расположившись там лагерем, разъехались по загонам захватывать пахоликов». Дневник Яна Петра Сапеги (1608–1611). сост.: И.О. Тюменцев [и др.]. С. 175 // *Памятники истории Восточной Европы: источники XV–XVII вв.* // РГАДА; редкол.: И. Граля [и др.]. — М.; Варшава: Археографический центр, 1995. Т. 9, 2012. («11. Novembris. wyprawiał jmc na czatę pana Mikulińskiego w tysiącu koni, dla zniesienia zmienników z Konstantinowa i Zabłocia, którzy, tam stojąc obozem, rozjechali w zagony, mając pacholików»).

⁵² РГАДА. Ф. 281. Оп. 1. Д. 9370. Л. 421.

⁵³ РГАДА. Ф. 281. Оп. 1. Д. 9246. Л. 508, Д. 9370. Л. 601. НИОР РГБ. Ф. 303. I. № 535. Сборник грамот и других актов. Л. 64–64 об.

⁵⁴ Башкино (Бакино), Гарь, Дураково, Ермачково, Игумново, Мышкино, Назарово, Пахотино, Селянкино, Сулина, «что была деревня», Торжнево, Федосово, Шабаново, Щуплово и др. «А в тех пустошах наезжие пашни паханные и перелогом и лесом поросло, по писцовым книгам, 386 чети с осминою в поле, а в дву потому ж. И всего десятинные и крестьянские и на пустошах

пашни паханные и перелогом и лесом поросло 1 156 чети в поле, а в дву потому ж, oprичь церковные пашни. Сенных покосов по константиновскому лугу по реке Дубне 280 десятин, сена на лугу что кошено было на Государя, 39 копен мерных. НИОР РГБ. Ф. 303. I. № 626. Глава ЧЛ. Л. 583– 583 об.

⁵⁵ НИОР РГБ. Ф. 303. I. № 626. Глава ЧЛ. Л. 574 об.

⁵⁶ Указанные документы находятся в подлиннике в РГАДА (Ф. 281. Оп. 1. Д. 9246 — Послушная грамота 1649 г., копия — Д. 9370; Жалованная грамота — Ф. 281. Оп. 1. Д. 9249; копия — Д. 9370), — в виде списков в ОР РГБ (Ф.303. I. №535 (Сборник грамот и других актов), Ф.303. I. №626. Списки с крепостей, писцовых, межевых и отказных книг Переславльского уезда).

⁵⁷ РГАДА. Ф. 281. Оп. 1. Д. 9249., Д. 9370. Л. 598–598 об.

⁵⁸ НИОР РГБ. Ф. 303. I. № 626. Глава ЧЛ. Л. 583 об. — 584.

⁵⁹ НИОР РГБ. Ф. 303. I. № 626. Глава ЧЛ. ЛЛ. 584 об. — 585.

⁶⁰ НИОР РГБ. Ф. 303. I. № 626. Л. 584 об. — 585.

⁶¹ НИОР РГБ. Ф. 303. I. № 646. Л. 588 об. — 590.

⁶² РГАДА. Ф. 281. Оп. 14. Д. 9313. Л.17 об. — 18 об.

⁶³ В апреле 1664 г. «стольник Матвей Богданович дал вкладу кадило серебряное чеканное 2 фунта весом, 16 золотников да пелену, середина атлас зелен, опушена атласом червчатым, в травах шелк белый, в середине крест — круживо золотное». В 1663, 1665, 1669 гг. он же пожертвовал коней. Так же делал вклады его предок Дмитрий Козлов Милославский, которого постригли в феврале 1551 г. с именем Нифонт. См.: *Вкладная книга Троице-Сергиева монастыря.* Подготовили Е.Н. Клитина и др. С. 91. (Л. 321).

⁶⁴ РГАДА. Ф. 281. Оп. 14. Д. 9462. Л. 2–3 об.

⁶⁵ ГАЯО. Ф. 1200. Оп. 3. Д. 353. Л.5.

⁶⁶ ГАЯО. Ф. 1200. Оп. 3. Д. 353. Л. 5, 8.

⁶⁷ ГАЯО. Ф. 1200. Оп. 3. Д. 353. Л. 9.

⁶⁸ *Летопись наместников, келарей, казначеев, ризничих, экономов и библиотекарей Свято-Троицкой Сергиевой Лавры.* СПб., 1868. С. 47, 65.

⁶⁹ *Орлов А.А.* Моя жизнь, или Исповедь: Московские происшествия Александра Орлова. Ч. 1. С. 26.

⁷⁰ ОР РГБ. Ф. 303. I. Грамоты, указы, купчие и пр. документы. № 679. Ведомость 1761 г./ имеющих в разных уездах лаврских вотчинах и положенных с оных дохода. Л. 39.

- ⁷¹ ОР РГБ. Ф. 303. I. № 679. Л. 39.
- ⁷² ОР РГБ. Ф. 303. I. Рук. 679. Л. 39.
- ⁷³ ОР РГБ. Ф. 303. I. № 679. Л. 39 об.
- ⁷⁴ ОР РГБ. Ф. 303 I. № 679. Л. 39 об.
- ⁷⁵ ОР РГБ. Ф. 303. I. № 679. Л. 39 об.
- ⁷⁶ ОР РГБ. Ф. 303. I. № 679. Л.40.
- ⁷⁷ ОР РГБ. Ф.303. I. №. 679. Л.40.
- ⁷⁸ ОР РГБ. Ф. 303.I. №. 679. Л.40.
- ⁷⁹ ОР РГБ. Ф. 303. I. №. 679. Л.40 об.
- ⁸⁰ ОР РГБ. Ф. 303. I. №. 679. Л.40 об.
- ⁸¹ ОР РГБ. Ф. 303. I. № 679. Л. 40 об.
- ⁸² ОР РГБ. Ф. 303. I. № 679. Л. 41.
- ⁸³ ОР РГБ. Ф. 303. I. № 713. Л. 47 об.
- ⁸⁴ Полное собрание законов Российской Империи. Собрание Первое. Том XVI. № 12.060. С. 549.
- ⁸⁵ Епископ Амвросий (Орнатский) приводит несколько цифр: 105 961, 106 068, 106 508 душ. См.: *Амвросий (Орнатский)*. История российской иерархии, собранная Новгородской семинарии ректором и Богословии учителем, Антониева монастыря архимандритом Амвросием. М., 1810. Ч. 2. С.93, общая табель — С. LXXXI, Ч .6, 1815 г. С.110. Прот. А.Горский пишет о 104 939 крепостных, в т.ч.12 489 из приписных монастырей. См.: *Горский А.В.* Историческое описание Свято-Троицкия Сергиевы Лавры... Ч. 1. С. 196.
- ⁸⁶ *Голубинский Е.Е.* Преподобный Сергей Радонежский и созданная им Троицкая Лавра. Ч. II. С. 123.
- ⁸⁷ *Завьялов А.А.* Вопрос о церковных имениях при императрице Екатерине II: Исслед. Алексея Завьялова. СПб., 1900. Табель, сочиненная из имеющихся в Св. Синоде ведомостей. С. 348.
- ⁸⁸ *Смолич И.К.* Русское монашество, 988–1917: [Возникновение, развитие и сущность]; Жизнь и учение старцев: [Путь к совершенной жизни]. С. 87.
- ⁸⁹ *Кавелин С.П.* Исторический очерк поземельного устройства государственных крестьян. М., 1912. С. 10.

Священник Илия Письменюк*

ПРАВОСЛАВИЕ И ВСЕМИРНЫЙ СОВЕТ ЦЕРКВЕЙ В 1948–1975 гг.

В настоящей статье рассматривается история взаимоотношений Православных Церквей и крупнейшей межхристианской экуменической организации — Всемирного совета церквей (ВСЦ). Целью данной работы является изложение объективной истории взаимодействия между Православием и экуменическим движением от середины XX в., когда был создан ВСЦ, и до 1970-х гг. — периода, который возможно считать началом кризиса православно-экуменического диалога. Акцент в статье делается на богословских разногласиях, связанных с эклезиологическим статусом ВСЦ и взаимным участием в таинствах, а также проблеме протестантского прозелитизма, вызывавшего опасения православных участников экуменического диалога. Кроме того, рассказывается о предпосылках, которые послужили расширению православно-представительства во Всемир-

* Автор — магистр богословия, преподаватель кафедры церковной истории Московской духовной академии.

ном совете церквей и той роли, которую сыграла в этом Русская Православная Церковь.

Ключевые слова: экуменизм, экуменическое движение, протестантизм, история христианства, Церковь, Православие, межхристианские связи, Всемирный совет церквей.

Всемирный совет церквей (ВСЦ) — крупнейшая межхристианская экуменическая организация, созданная в 1948 г. на Первой Генеральной Ассамблее в Амстердаме и существующая до настоящего времени. В ВСЦ входят преимущественно протестантские конфессии, а также большая часть Православных и Древневосточных Церквей. Православие от самого момента создания ВСЦ играло особую роль в его деятельности, не лишенной на протяжении XX–XXI столетий кризисных явлений. Вплоть до сегодняшнего дня актуальной остается дискуссия о целях и необходимости членства Поместных Православных Церквей в экуменических институтах, включая ВСЦ. Не последнюю роль в пролонгации данной дискуссии сыграли как перемены, произошедшие в политике Всемирного совета церквей в 1960–1980-е гг., так и всё более увеличивающийся богословский и нравственный разрыв между Православием и протестантскими течениями, составляющими ядро экуменических организаций. В данной статье будут рассмотрены предпосылки кризиса православно-экуменического диалога последней четверти XX в.

На Первой Ассамблее Всемирного совета церквей, проходившей в Амстердаме с 22 августа по 4 сентября 1948 г., членами новой экуменической организации стали Константинопольская, Кипрская и Элладская Церкви. Вскоре после окончания ассамблеи к ВСЦ присоединились также Александрийская и Антиохийская Церкви. В свою очередь, ВСЦ продолжил свое развитие и диалог с теми Православными Церквами, которые пока не вошли в его состав. Среди важных событий начала 1950-х гг. стоит упо-

мянуть Третью Всемирную конференцию богословского крыла ВСЦ — комиссии «Веры и церковного устройства». Конференция эта проходила в Лунде (Швеция) в 1952 г. под названием «Наше единение во Христе и разделение наших Церквей». Данная экуменическая конференция еще раз продемонстрировала глубину разрыва между христианами протестантских конфессий и Православия. Например, одной из главных богословских проблем конференции было обсуждение совместной литургической жизни. В посвященном этому аспекту докладе было предложено три возможных варианта евхаристического общения [1. С. 62]:

1. «Интерконфессиональное причащение» — причащение, которое становится возможным после соответствующего соглашения между церквами о признании друг другом действительности Евхаристии;

2. «Свободное причащение» — причащение, при котором христианское исповедание свободно допускает причащение у себя для других христиан при условии, что причащать будет только священнослужитель данного исповедания (без сослужения священников из других исповеданий);

3. «Интерконфессиональное литургическое сослужение» — это причащение, при котором не только допускается взаимное причащение в церквах, но также и евхаристическое сослужение духовенства этих церквей; «интерконфессиональное литургическое сослужение» вместе с «интерконфессиональным причащением» представляет собой полное литургическое общение.

После составления данных положений значительная часть протестантских делегатов предложила заключить между церквами соглашение по одному из приведенных выше вариантов, что встретило ожесточенное сопротивление со стороны православных делегаций. В итоге резолюция по этому вопросу так и не была принята. По другим богословским проблемам в Лунде также не удалось достичь договоренностей.

Однако присутствовали и богословские успехи православно-экуменического диалога, среди которых в первую очередь хотелось бы отметить Торонтскую декларацию 1950 г. Уже на Первой Ассамблее в Амстердаме стало понятно, что одним из самых больших «каменных преткновения» для новой экуменической организации станет вопрос ее эклезиологического статуса. Неопределенный характер эклезиологии ВСЦ вызывал недопонимание или даже опасение со стороны христианских конфессий, в том числе Православных Церквей [2. С. 237].

Для решения этого вопроса ВСЦ инициировал разработку документа «Эклезиологическое значение ВСЦ». Проект его, составленный в первую очередь трудами комиссии «Вера и устройство», был представлен на рассмотрение Центральному комитету на собрании в Торонто в 1950 г. и лег в основу одного из ключевых экуменических документов XX в. — «Церковь, церкви и Всемирный совет церквей» (по-другому — «Торонтская декларация 1950 г.») [3. С. 537–543]. Благодаря данной декларации ВСЦ сумел успокоить церкви-члены в вопросе того, что Совет не претендовал и не будет претендовать на эклезиологический статус. В частности, в пункте III.1 документа было задекларировано, что «ВСЦ не является и никогда не должен стать сверх-Церковью». Это основная мысль всего документа. Она особенно важна для Православной и Католической Церквей, которые никогда не смогли бы сотрудничать с «церковью», претендующей на высшую эклезиологическую роль. Таким образом, именно благодаря этому документу появилась сама возможность выстраивания по-настоящему плодотворных отношений ВСЦ с Православными и Католическими Церквями.

В 1954 г. в Эванстоне состоялась Вторая Ассамблея ВСЦ, на которую приехали представители Константинопольской, Антиохийской, Кипрской и Элладской Церквей. Кроме того, присутствовали делегаты от Северо-Американской митрополии, Антиохийской Православной

архиепископии и Румынской Православной епископии Америки. Таким образом, несмотря на догматические разногласия, представительство Православия в ВСЦ расширяется.

Вскоре после закрытия Эванстонской Ассамблеи начинают налаживаться отношения ВСЦ и с Русской Православной Церковью. С 7 по 9 августа 1958 г. в Утрехте состоялась первая официальная встреча их делегаций. Главой русской делегации был председатель ОВЦС митрополит Николай (Ярушевич), а Всемирный совет церквей представляли председатель Центрального комитета ВСЦ д-р Ф.К. Фрай и генеральный секретарь В. Виссерт-Хуфт.

В своем докладе «Русская Православная Церковь и экуменическое движение» митрополит Николай отметил неприемлемость сугубо протестантских тенденций ВСЦ, сохранявшихся со времен Амстердамской Ассамблеи (уравнительная идея догматического минимума как основа христианского единства; убеждение, что ни одно христианское исповедание не обладает полнотой истины; направление на чисто внешнее объединение; насыщенность социально-политическими программами; забвение нравственного возрождения). С другой стороны, положительно были отмечены миротворческие заявления ВСЦ, проявления межцерковной помощи и внедрение христианских принципов в человеческие отношения. Также митрополит Николай выразил принципиальную позицию Православия по вопросу христианского единства: «Православие есть продолжение неразделенного христианства» [4. С. 25]. В итоге делегациям удалось договориться, что Русская Церковь станет присылать своих наблюдателей на крупные экуменические собрания.

С 19 по 29 августа 1959 г. на острове Родос (Греция) состоялось пленарное заседание Центрального комитета ВСЦ. От православных церквей-членов ВСЦ присутствовали представители Константинопольской, Александрийской, Антиохийской, Иерусалимской, Кипрской и Эллад-

ской Православных Церквей. От Русской Православной Церкви в качестве наблюдателей были направлены два сотрудника ОВЦС: протоиерей Виталий Боровой и В.С. Алексеев. Кроме того, присутствовали наблюдатели от Сербской и Польской Церквей. Одним из основных вопросов данного заседания стало планируемое объединение ВСЦ и Международного миссионерского совета (ММС), против чего активно возражали Православные Церкви. Православные делегаты опасались, что после присоединения ММС изменится характер деятельности ВСЦ и последний начнет представлять угрозу для Православия вследствие неконтролируемого прозелитизма, присущего почти всем протестантским миссионерским организациям. Еще одним аргументом Православных Церквей было то, что ВСЦ, не определившийся еще с собственной природой и задачами, так никогда и не сделает этого в случае одновременного вовлечения в его деятельность такого большого числа новых членов. Кроме того, вызывало опасение, что Всемирный совет в своей политике будет носить исключительно протестантский характер [5. С. 53]. Между тем генеральный секретарь ММС Лесли Ньюбичин вместе с членами Центрального комитета ВСЦ уверял православных делегатов, что, наоборот, прозелитизм пойдет на убыль.

Еще одно недопонимание между православными и протестантскими участниками ВСЦ касалось распределения должностных мест в Генеральной Ассамблее. В одном из своих выступлений д-р Висерт-Хуфт имел неосторожность сказать, что православные и так составляют 1/5 от общего количества членов ВСЦ. Это породило неудобную ситуацию, когда профессор Василиос Ставридис путем простого подсчета доказал, что православные составляют лишь 1/10 от общего числа членов Совета [6. С. 52]. лютеране — 103; реформаты (кальвинисты, пресвитериане) — 103; методисты — 76; англикане — 73; православные — 55; унитаристы — 49; баптисты — 35; конгрегационалисты — 29; ориентальные церкви — 24; «Ученики

Христа» — 13; старокатолики — 6; прочие протестантские церкви — 29. Но к каким-либо договоренностям по этому поводу прийти не удалось.

С 3 по 18 декабря 1959 г. СССР посетила официальная делегация ВСЦ, наиболее видными членами которой являлись д-р Висерт-Хуфт и д-р Отто Фредерик Нольде [7. С. 47–55], что привело к еще большему сближению ВСЦ и Русской Православной Церкви.

Следующее после Родоса заседание Центрального комитета ВСЦ состоялось в Сент-Эндрюсе (Шотландия). На нем опять присутствовали наблюдатели от Русской Церкви. Стоит отметить, что православное представительство в Шотландии было достаточно слабым, т.к. Константинопольская Патриархия не смогла прислать свою делегацию из-за запрета турецкого правительства. Вслед за Константинопольской Церковью Сент-Эндрюс не смогли посетить часть представителей и других греческих Церквей [8. С. 63].

В Сент-Эндрюсе продолжилось обсуждение вероятной интеграции ВСЦ и Международного миссионерского совета. Решение этого вопроса никто не мог предугадать, т.к. оно во многом зависело от той позиции, которую бы заняли православные делегации. Однако ситуация разрешилась неожиданно спокойно. Православные представители не стали вырабатывать солидарного мнения по вопросу интеграции экуменических организаций и на итоговом голосовании или поддержали ее, или воздержались. Возможно, на это повлияли очередные заверения руководства ВСЦ о том, что включение ММС в состав ВСЦ позволит поставить прозелитизм под контроль единой экуменической организации. Можно также предположить, что еще одним фактором, повлиявшим на православных участников, стал уже упомянутый сокращенный состав делегаций. Тем не менее вопрос интеграции был закрыт, и началась подготовка к следующей генеральной Ассамблее ВСЦ в Нью-Дели.

С точки зрения православно-экуменических отношений грядущая Ассамблея могла стать важнейшим событием, т.к. в случае присоединения к ВСЦ Русской Православной Церкви за ней могли последовать и другие Поместные Церкви Восточной Европы и Балкан, находившиеся в сфере влияния Советского Союза. В итоге 30 марта 1961 г. Священный Синод Русской Православной Церкви вынес определение о ее вхождении в ВСЦ, о чем Святейший Патриарх отписал 11 апреля 1961 г. генеральному секретарю ВСЦ д-ру Виссерту-Хуфту. Справедливо будет отметить, что, как и в случае с отказом от сотрудничества с ВСЦ в 1948 г., решение о вступлении в экуменическую организацию несомненно было принято под влиянием государственной власти [9. С. 524]. Как и ожидалось, вместе с Русской Православной Церковью решение о вхождении во Всемирный совет приняли также Болгарская, Румынская и Польская Церкви.

На Генеральной Ассамблее ВСЦ в Нью-Дели, проходившей с 19 ноября по 5 декабря 1961 г., после официального вхождения в ВСЦ Русской Православной Церкви было зачитано послание Святейшего Патриарха Алексия I, в котором он отметил, что «Русская Православная Церковь хотела бы видеть углубление усилий Всемирного совета церквей в направлении поисков путей и средств христианского вероучительного единства» [10. С. 54]. Можно сказать, что здесь Патриарх указал на главную надежду, ради которой Русская Церковь все-таки вошла во Всемирный совет. Но это была не просто надежда, это — критерий, по которому мы можем сейчас оценивать, насколько произошедшее присоединение себя оправдало, стал ли Всемирный совет ближе к единству за прошедшие после его создания годы.

Главным итогом работы православных делегаций на Ассамблее в Нью-Дели стало их обращение ко Всемирному совету церквей, в котором подчеркивалось различие в подходах к экуменической проблеме между Православной и

протестантскими церквями. В документе отмечалось, что существующий в экуменической среде подход к единству как межденоминационному согласию или примирению является по своему содержанию исключительно протестантским. Для православных же экуменическая проблема заключается в схизме, и потому столь приятная для протестантизма идея «равенства деноминаций» никогда не сможет быть принята Православными Церквями: «Православные не могут принять идею равенства деноминаций и не могут рассматривать христианское воссоединение просто как межденоминационное урегулирование ... Православная Церковь не конфессия, не одна из многих и не одна среди многих конфессий. Для православных Православная Церковь — это именно Церковь» [11. С. 200].

Далее в документе предлагается новая методология экуменического поиска, которая условно называется «экуменизмом во времени». Она предполагает поиск общих оснований всех христианских исповеданий «в прошлом, в общей их истории, в общей древней и апостольской традиции». Целью же экуменического движения Православные Церкви видят восстановление во всех христианских конфессиях «христианского ума, Апостольского Предания, полноты христианского видения и веры в согласии со всеми веками» [12. С. 324].

Еще одним важным событием Ассамблеи в Нью-Дели стало официальное утверждение «Торонтской декларации». Это было существенно для православных членов ВСЦ, в том числе недавно присоединившихся, опасавшихся, что данная экуменическая организация начнет претендовать на еkkлезиологический статус. Однако несомненным представляется тот факт, что многих, в первую очередь протестантских экуменистов, положения «Торонтской декларации» не удовлетворили, т.к. на той же Ассамблее были отмечены недостаточность развития экуменической еkkлезиологии и богословского ракурса с точки зрения членства в ВСЦ [13. С. 132].

В итоге к середине 1960-х годов во Всемирный совет церквей вошли Константинопольская, Александрийская, Антиохийская, Иерусалимская, Русская, Сербская, Румынская, Болгарская, Кипрская, Элладская, Польская, Грузинская, Чехословацкая Церкви, а также Северо-Американская митрополия, Антиохийская православная архиепископия и Румынская православная епископия Соединенных Штатов Америки.

Следующая Ассамблея ВСЦ состоялась в Уппсале с 4 по 20 июля 1968 г. Этот форум носил революционный для ВСЦ характер, но одновременно заложил основу для развития в будущем кризиса данной организации. К основным переменам Уппсалы стоит отнести:

1. Переориентирование деятельности ВСЦ в сторону социальных проектов;
2. Увеличение роли политической тематики в повестке ВСЦ;
3. Вовлечение ВСЦ в проблематику нехристианских религий и традиций.

Все три перечисленные инициативы слабо соответствовали православному пониманию роли экуменического движения как площадки, в первую очередь, богословского диалога и поиска христианского единства. Во многом последовавшие после Уппсалы ориентация ВСЦ на социальную повестку и развитие взаимоотношений с иными религиями стали результатом бессилия экуменической организации достичь видимого успеха в достижении основной цели экуменизма, как видели ее основатели движения в первой половине XX в. — реального богословского и церковного сближения. Всё это не только привело в будущем к православно-экуменическому кризису, но и в целом повлияло на снижение роли ВСЦ в экуменическом движении и к разочарованию многих членов совета [14. С. 31].

Параллельно процессу вовлечения в экуменическое движение в православном мире шел другой не менее важ-

ный процесс — подготовка к Всеправославному Собору, который должен был восстановить соборную традицию на межцерковном уровне. С 1961 по 1968 г. Православные Церкви провели четыре Всеправославных совещания, положивших начало подготовке к Собору. В повестке дня этих совещаний присутствовала экуменическая тема — взаимоотношения Православной Церкви с остальным христианским миром. Всеправославные совещания одобрили православное участие в ВСЦ и другие экуменические инициативы, среди которых, в первую очередь, — начало двусторонних диалогов с Римско-Католической Церковью, Англиканским сообществом, Старокатолической Церковью и Ориентальными Церквями.

Продолжением Всеправославных совещаний стали Всеправославные предсоборные совещания, которые стали проходить с 1976 г. На первом предсоборном совещании в Шамбези (Швейцария) 21–28 ноября 1976 г. в число десяти тем, которые требуют соборного решения, вошла тема взаимоотношений Православия и экуменического движения.

Одновременно, начиная с 1975 г., становится заметным крен политики ВСЦ в сторону социального направления, т.е. вопросы богословского единства в рамках деятельности ВСЦ всё более отходили на второй план. Именно это стало своего рода разделительной чертой православного отношения к экуменическому движению. Не принижая значения борьбы с социальной несправедливостью, Православные Церкви считали, что христианское свидетельство должно быть основано в первую очередь на положениях христианской веры, а не на политических и социальных идеологиях, а полноценное вероучительное единство и основанное на нем евхаристическое общение должны преобладать над совместной социальной деятельностью и богословским релятивизмом.

Кроме того, Православные Церкви, принимая цель христианского единства, одновременно непреклонно

отстаивали собственную идентичность и уникальность, а также противостояли попыткам протестантской характеристики себя как всего лишь одной из христианских деноминаций. Православная Церковь настаивала на том, что она сохранила апостольскую веру и церковное устройство свободными от дополнений и искажений, из чего, конечно же, можно было сделать вывод, что именно Православная Церковь является той истинной Церковью, к которой должны стремиться все остальные христиане. Естественно, что большинство протестантских деноминаций такой подход не устраивал.

Долгое время связующим элементом Православия и протестантизма в рамках ВСЦ были вероучительные положения, которые принимались всеми участниками Совета, например, вера в Святую Троицу, Христа Господа, единое крещение и др. Однако десятилетия экуменической богословской стагнации сделали эти связи непрочными, что ввиду изменяющегося богословско-этического состояния протестантизма не могло не вылиться в конфликт двух основных течений ВСЦ: Православия и протестантизма. Процесс этот начался в начале 1970-х гг. и продолжился вплоть до открытого конфликта Православных Церквей и ВСЦ в конце XX столетия.

Завершая данный обзор, хотелось бы отметить, что Православие и экуменизм в лице его главной организации Всемирного совета церквей оказали заметное влияние друг на друга на протяжении XX в. Если в начале столетия переговоры Православных Церквей и иных христианских конфессий носили преимущественно локальный характер в рамках внешней деятельности отдельных Поместных Церквей, то развитие экуменического движения подтолкнуло Православные Церкви к консолидации и выработке общей позиции в рамках экуменического диалога по самому широкому спектру тем: от богословия до социального служения.

Для православных членов экуменический диалог, от момента вступления в него и на протяжении последую-

щих десятилетий, был, в первую очередь, богословским диалогом. Не зря именно конференция «Вера и Церковное устройство» как до образования ВСЦ, так и после него была наиболее интересной и плодотворной площадкой для православных участников. Но, к сожалению, вопросы реального христианского единства в вероучительном и экклесиологическом смыслах были двигателями экуменического движения и ВСЦ лишь до начала 60-х гг. XX в. К этому времени члены ВСЦ во многом достигли границ, после которых необходимо было или всё-таки найти общие решения богословских вопросов, или же пересмотреть саму идею экуменизма. ВСЦ выбрал второй вариант и стал с каждым годом всё больше внимания уделять социально-политической деятельности и развитию межрелигиозного диалога. Последний же строился с позиций богословского релятивизма. Конечно, православным членам ВСЦ такое изменение его деятельности не могло импонировать.

С другой стороны, экуменизм подтолкнул Православие к возрождению соборной идеи на вселенском уровне. Важнейшую роль в этом сыграл также тот факт, что в историческом процессе глобального межхристианского диалога Православные Церкви, несмотря на внешнее влияние и развитие богословского релятивизма, не потеряли собственной идентичности и убеждения в том, что православная вера есть вера истинная, сохраненная в чистоте с апостольских времен.

Не последнее значение в православно-экуменическом диалоге имела и политика. Для Поместных Церквей, находившихся под влиянием Советского Союза, участие или неучастие в экуменических мероприятиях во многом соответствовало политической линии Советского государства. Одновременно ВСЦ был международной площадкой, которая развивала свои собственные политические проекты и некоторое время обращала на себя пристальное внимание государств и их правительств. Последнее

предоставило возможность Православным Церквам из социалистических стран, входившим в состав ВСЦ, обращать внимание на сам факт своего существования в достаточно непростых религиозно-политических условиях и, порой, эти условия смягчать.

Основную же цель и ценность православно-экуменического диалога, как и членства во Всемирном совете церквей на протяжении четверти века, замечательнейшим образом выразил Константинопольский Патриарх Афиногор: «Наша святейшая Православная Церковь не должна и не может прятать сокровище своей веры и богатство своих традиций; более того, она должна предлагать себя миру в духе смиренного служения с целью преобразования мира во Христе» [15. С. 316].

Литература

1. Тихон (Емельянов), игумен, Никитин В.А. Экуменизм в 1945–1961 годах и вступление Русской Православной Церкви во Всемирный Совет Церквей // Журнал Московской Патриархии. М., 1984. № 2. С. 59–67.
2. Никодим (Ротов), митр. Русская Православная Церковь и экуменическое движение // Православие и экуменизм. Документы и материалы 1902–1998. М., 1999. С. 293–307.
3. Церковь, Церкви и Всемирный Совет Церквей, ЦК ВСЦ, Торонто, 1950 // Экуменическое движение: Антология ключевых текстов. М., 2002. С. 537–543.
4. Встреча представителей Русской Православной Церкви с членами ВСЦ // Журнал Московской Патриархии. М., 1958. № 9. С. 22–29.
5. Kruger K. H. The Life and Activities of the World Council of Churches // A History of the Ecumenical Movement, 1848–1968. Geneva, 1986. Vol. 2. P. 27–63.
6. Боровой В., прот., Алексеев В.С. Сессия Центрального Комитета Всемирного Совета Церквей на о. Родосе (замечки наблюдателя) // Журнал Московской Патриархии. М., 1959. № 10. С. 42–54.

7. Пребывание в СССР делегации Всемирного Совета Церквей // Журнал Московской Патриархии. М., 1960. № 2. С. 47–55.
8. Боровой В., прот., Алексеев В.С. К сессии Центрального Комитета Всемирного Совета Церквей в Сент-Эндрюсе (Шотландия) // Журнал Московской Патриархии. М., 1960. № 11. С. 63–78.
9. Козлов Максим, прот., Огицкий Д.П. Западное христианство: взгляд с Востока. М., 2009. 605 с.
10. Обращение к III Генеральной Ассамблее Всемирного Совета Церквей Патриарха Московского и всея Руси Алексия // Журнал Московской Патриархии. М., 1962. № 1. С. 49–51.
11. Заявление православных участников III Ассамблеи Всемирного Совета Церквей // Православие и экуменизм. Документы и материалы 1902–1998. М., 1999. С. 249–251.
12. Цецис Георгий, протопр. Значение православного присутствия // Православие и экуменизм. Документы и материалы 1902–1998. М., 1999. С. 399–407.
13. Visser't Hooft W.A., ed. The New Dehli Report. New York, 1961. 448 p.
14. VanElderen M., Conway M. Introducing the World Council of Churches. Geneva, 2001. 198 p.
15. Clement O. Athenagoras I: Orthodox in the Service of Unity // The Ecumenical Review 21: 1969. P. 310–328.

*Священник Серафим Гоюк**

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ВОЙНА ЗА ПРАВОСЛАВНЫЕ МОНАСТЫРИ

**Совет по делам Русской Православной Церкви
и Московская Патриархия в эпоху
«хрущевской церковной реформы»**

На основании широкого круга источников в статье рассматривается кампания по ликвидации православных монастырей как одно из главных направлений новой политической войны Н.С. Хрущева против религии и Русской Православной Церкви в 1958–1964 гг. Рассмотрены причины изменения государственно-церковных отношений после 1957 г. и институциональные противоречия между Советом по делам Русской Православной Церкви и Отделом пропаганды и агитации ЦК КПСС. Существенное внимание уделено механизму ликвидации православных монастырей в 1958–1960 гг., его формированию, методам контроля Совета за деятельностью власти на местах, проблемам отношений между советскими органами и аппаратом Совета.

Ключевые слова: Советское государство, Совет по делам Русской Православной Церкви, Русская Православная Церковь, православные монастыри, политическая война с религией, государственно-церковные отношения, уполномоченные.

* Автор — магистр богословия, аспирант Московской духовной академии.

Беспрецедентные политические кампании, которыми характеризуется период хрущевской «оттепели», явились личными инициативами лидера КПСС и главы советского правительства Н.С. Хрущева. Принятие Третьей программы КПСС и разработка нового проекта Конституции СССР оставили значительный след в жизни страны начала 1960-х гг., отразив своеобразие этой эпохи. Одной отличительной чертой этого периода стало обострение государственно-церковных отношений, начавшееся в 1958 г. и продолжавшееся до отставки Н.С. Хрущева в октябре 1964 г. По мнению митрополита Иоанна (Снычева), для «хрущевской оттепели» характерны два главных момента, оказавшие наиболее существенное влияние на развитие советского общества. Первый из них — значительная либерализация форм и методов государственного управления; второй — отказ от национально-патриотического элемента официальной идеологии, ее окончательный перевод на интернациональные рельсы, сопровождавшийся новым витком антицерковных гонений [1. С. 323].

По утверждению западного советолога Дж. Эллис, одним из главных мотивов изменения государственного курса по отношению к Русской Православной Церкви стала острая тревога в верхних эшелонах власти в связи с начинавшимся русским религиозным возрождением, которое пришлось на середину 1950-х гг. [2. С. 8]. В отечественной историографии отсутствует единство в оценке положения Московской Патриархии в 1953–1957 гг., однако совершенно очевидна кардинальная разница отношения власти к Церкви с 1958 г.

Недовольство партийной номенклатуры самостоятельностью Совета по делам Русской Православной Церкви (далее — Совет) в решении многих вопросов без согласования с ЦК явилось первым тревожным признаком грядущей бури. По мнению Т.А. Чумаченко, трансформация отношения высших партийных кругов к Церкви и Совету не произошла внезапно, а была следствием

глубинного несогласия с «новым курсом» государственно-церковных отношений, новая «политическая война» с религией была предопределена [3. С. 82]. Предпринимаемые партийными структурами попытки в 1948 и 1954 гг. изменить характер государственной политики не встретили поддержки высшего руководства и стали возможны только после разгрома сталинских соратников в 1957 г. Объявленная на XX Съезде КПСС борьба со сталинским наследием изменила баланс сил в пользу сторонников «жесткого» курса отношений с Церковью.

Административная подготовка аппарата Совета по делам Русской Православной Церкви к грандиозной антицерковной кампании была начата в ноябре 1957 г. Один из главных ударов планировалось нанести по православным монастырям как крупным экономическим и духовным центрам, чтобы совершенно уничтожить общежительное монашество.

В рамках подготовки к традиционному совещанию уполномоченных всех уровней Совет направил на места циркулярное письмо от 19 ноября 1957 г. № 590/с с директивой включить в информационный доклад за прошедший год новые сведения: дать анализ доходов монастырей не только от церковной сферы (свечная выручка, пожертвования), но и от хозяйственной деятельности за последние 3–4 года; представить информацию о результатах строительных и реставрационных работ во всех монастырях; сообщить о количестве привлекаемых наемных работников в монастырях, пользующихся большими сельскохозяйственными участками, и возможности изъятия этой земли из пользования; о наличии гостиниц при обителях; о размерах и источниках направляемых монастырям посылок и денежных переводов [4. Л. 71].

Масштаб полученных с мест сведений о финансово-экономическом и сельскохозяйственном положении и источниках финансирования монастырей позволил

аппарату Совета сформировать собственную картину организации наступления.

Первым формальным шагом на пути развертывания антирелигиозного наступления стала записка Отдела пропаганды и агитации ЦК КПСС по союзным республикам «О недостатках научно-атеистической пропаганды» от 19 апреля 1958 г., поступившая на имя секретаря ЦК Е.А. Фурцевой. Отдел пропаганды и агитации указывал на неправильное понимание отдельными партийными, профсоюзными, советскими работниками сути постановления ЦК КПСС от 10 ноября 1954 г., которое, по его мнению, отменяет постановление от 7 июля 1954 г. «О крупных недостатках...». В записке содержалась резкая критика в адрес Советов по делам Русской Православной Церкви и по делам религиозных культов, которые «плохо осуществляют свои функции, иногда идут на поводу у церковников, своевременно не информируют партийные и советские органы о деятельности служителей церкви, членов сект» [5. Л. 30].

Вполне вероятно, критика партийных функционеров была направлена против председателя Совета Г.Г. Карпова, главного проводника сталинских идей в отношениях с Церковью и сторонника прагматического характера религиозной политики. В условиях борьбы со сталинским наследием в политике, Г.Г. Карпов оставался единственным символом прежнего режима.

Реакцией на этот документ Отдела стали новые антирелигиозные пропагандистские акции. Журналы и газеты вновь стали публиковать статьи и фельетоны оскорбительного содержания в отношении Церкви, духовенства и мирян.

Полномасштабное наступление, спланированное в партийных кабинетах, началось с принятого 4 октября 1958 г. постановления ЦК КПСС «О записке отдела пропаганды и агитации ЦК КПСС по союзным республикам „О недостатках научно-атеистической пропаганды“»,

ставшего идеологической основой новой политики. Вслед за ним 16 октября 1958 г. было подписано постановление Совета Министров СССР № 1159 «О монастырях в СССР». Согласно документу, монашеская жизнь значительно ограничивалась, численность монастырей и скитов подлежала сокращению, монастырям запрещалось использовать в хозяйстве наемный труд, предусматривалось резкое уменьшение земельных участков, вводился ранее отмененный налог на недвижимое имущество обитателей [6. С. 77]. Меры экономического воздействия, по мысли советского руководства, должны были ограничить активность и выживаемость православных монастырей.

В дальнейшем этот механизм должен был привести к полному изъятию у монастырей земельных участков и самоликвидации ввиду невозможности исполнения налогового законодательства. Однако ограничение материальной базы Московской Патриархии не являлось главным смыслом постановления № 1159, как ошибочно утверждает Т.А. Чумаченко [7. С. 83]. В это же время республиканским и областным властям было поручено за 6 месяцев подготовить списки монастырей на ликвидацию и представить на утверждение Москвы.

Экономические ограничения, вводимые постановлением Совета Министров, фактически создавали условия, при которых существование общежительных монастырей становилось невозможным, а запрет на финансирование обитателей лишал Московскую Патриархию права дотационно поддерживать монашествующих.

В беседе с Святейшим Патриархом Алексием 2 апреля 1959 г. Г.Г. Карпов сообщил, что по поручению Совета Министров Совет рекомендовал властям на местах начинать ликвидацию постепенно, определив к сокращению в 1959 г. 28 монастырей и скитов. Через несколько дней Святейший Патриарх направил в Совет свое письменное согласие на ликвидацию [8. Л. 46], которое было необходимо для предотвращения любого неповиновения со

стороны епархиальных архиереев и духовенства решениям власти.

Стоит обратить внимание на цифры. К началу 1959 г. на территории Советского Союза находилось 66 православных монастырей и скитов [9. Л. 20]. Планомерное сокращение монастырей, согласно стратегии Совета, предполагало их ликвидацию в течение двух лет путем объединения с более крупными обителями. Механизм ликвидации православных монастырей в СССР в течение 1958–1959 гг. тщательно прорабатывался как непосредственно Советом, так и его уполномоченными на местах. Руководство Совета прекрасно осознавало сложность проведения антирелигиозной кампании на фоне наступившего «церковного возрождения», в связи с чем тщательно готовило к ней население регионов и конструировало административный механизм с учетом минимизации возникновения очагов социального напряжения.

Программа ликвидации монашества включала в себя последовательные меры по безболезненному закрытию монастырей: ограничение приема послушников и новых насельников, изъятие сельскохозяйственных земель в пользу местных колхозов, сокращение занимаемой монастырем территории, создание условий для значительного снижения и полного сокращения потока паломников.

В соответствии с распоряжением Совета от 28 октября 1958 г. региональные уполномоченные, в непосредственном ведении которых находились обители, совместно с местными исполкомами и органами МВД начали ограничивать прием послушников, запрещая выдачу прописки [10. Л. 168]. Чтобы минимизировать затраты ресурсов на слияние монастырей, уполномоченным также была поручена проверка соответствия фактического состава всех лиц, проживающих в обителях, с официальными списками насельников и их дальнейшее выселение [11. Л. 169]. При этом важная роль в сокращении приема в монастыри новых лиц отводилась епархиальным архие-

реям как представителям Церкви, которым настоятельно «советовали» не допускать увеличения насельников и тем более препятствовать самовольному принятию настоятелями решений о приеме молодых людей [12. Л. 116].

Среди делопроизводственных документов Совета выделяется группа отчетных материалов республиканских и региональных уполномоченных об исполнении планов мероприятий по прекращению паломничеств и организации закрытия монастырей. Уполномоченный при Совете Министров Украинской ССР Г.П. Пинчук 24 декабря 1958 г. среди проведенной работы отмечал: совместную ликвидацию с органами власти гостиниц, обслуживавших паломников, при Киево-Печерской и Почаевской Лаврах; усиление контроля за численным и персональным составом прибывающих паломников, а также информирование органов власти по месту их проживания; прекращение «практики снабжения деньгами и продовольствием» групп паломников и отдельных лиц; предложение епископату «прекратить пропаганду» монастырских святынь и паломничеств к ним. Отдельно Г.П. Пинчук ходатайствовал перед Советом о выселении известных монахов за пределы республики с помощью Московской Патриархии (особенно преподобного Кукши (Величко) Одесского) [13. Л. 34–36].

Однако на местах реализация постановления Совета Министров о ликвидации монастырей оказалась под полным контролем республиканских и региональных органов власти, своеобразно относившихся к поручениям Москвы. Оттеснив уполномоченных Совета от непосредственного контроля за процессом, отдельные региональные органы взялись за ликвидацию обителей в духе антирелигиозных кампаний 1920-х гг., принудительно выселяя монахов силовыми методами. По сообщению уполномоченного Совета по УССР Г.П. Пинчука, перед закрытием Кременецкого монастыря в Тернопольской области часть монахинь, не согласных с решением властей, были насильственно

увезены с территории обители и отправлены в психиатрическую больницу [14. Л. 21].

По постановлению ЦК Компартии Молдавии республиканский Совет Министров за февраль 1959 г. подготовил план сокращения монастырей, который был спешно отправлен в Совет. Определив плановое количество ликвидируемых обителей и получив разрешение Москвы, республиканские власти 5 июня 1959 г. приняли постановление № 255-220 «О сокращении монастырей на территории Молдавской ССР», которым санкционировалось спешное закрытие 9 монастырей [15. Л. 174]. На деле всё вышло еще хуже: во время официального закрытия монастыря местной комиссией на глазах у собравшихся верующих рабочие снимали кресты и колокола, а также выносили иконы из храмов, вызывая протесты и попытки прекратить беззаконие [16. Л. 3].

Руководство Совета, видя беспомощность областных уполномоченных, стремилось держать на контроле работу республиканских органов, требуя от них согласовывать с Москвой как годовые планы ликвидации, так и конкретные методы работы в отношении каждого монастыря [17. Л. 140]. Без согласования Совета ни один план ликвидации не получал одобрения высшего руководством страны. Таким образом, Совет, используя властный ресурс, тормозил поспешные инициативы республиканских Советов Министров и вынуждал организовывать длительную подготовку перед закрытием каждого монастыря.

Для разрешения коллизий между уполномоченным Советом и партийными органами весной 1959 г. Г.Г. Карпов лично отправился в Вильнюс. Результатом его поездки стало принятое Советом Министров Литовской ССР постановление о закрытии женского Мариинского монастыря Вильнюса [18. Л. 41].

Характерной чертой многих совещаний уполномоченных Совета на республиканском уровне в 1958 г. явилось обсуждение проблем с расселением насельников

упраздняемых монастырей [19. Л. 27]. В значительном числе случаев при размещении монашествующих гражданская власть отказывалась от содействия в расселении, создавая искусственные проблемы и надуманные предлоги отсутствия материальных и технических возможностей. Иногда, как в случае с ликвидацией Густынского монастыря Черниговской области УССР, руководство областного исполкома перекладывало ответственность и предлагало Совету «помочь в этом вопросе, найдя место для размещения монахинь» в других регионах страны [20. Л. 110]. За 1959 г. по всей стране было закрыто 28 монастырей, из которых 12 располагались на территории Украины [21. Л. 73].

Первые итоги кампании по закрытию были подведены на заседании Совета 4–7 сентября 1959 г. Констатируя плановый характер и долгую подготовительную работу перед закрытием обителей, руководство Совета дипломатично сваливало вину в народных волнениях на «провокации церковников и хулиганских элементов», перекладывая ответственность с местных властей на духовенство и архиереев. Отдельным пунктом решения Совета явилось информирование Святейшего Патриарха Алексия о намеченных планах по сокращению и решение рекомендовать ему «дать указания епископам о предварительном проведении мероприятий с их стороны по сокращению монастырей» и «прекратить прием новых монашествующих во все монастыри, подлежащие сокращению». В связи с попытками епископа Львовского Палладия (Каминского) оказать сопротивление закрытию Кременецкого женского монастыря и скита Почаевской Лавры Совет настаивал перед Патриархом о смещении иерарха с кафедры [22. Л. 5; 23. С. 173].

В протоколе заседания Совета среди ошибок кампании 1959 г. отмечалось, что «не было дано рекомендации Патриархии и епархиальным архиереям о проведении соответствующей подготовительной работы по сокращению

монастырей по церковной линии» [24. Л. 3]. В результате Совет, не договорившись со Святейшим Патриархом о жестком контроле Московской Патриархии за архиереями, столкнулся с упорным противостоянием епископа Львовского Палладия, который, «формально согласившись ... всё делал для того, чтобы сорвать мероприятия» уполномоченного [25. Л. 5].

В 1960 г. кампания проходила с меньшей спешкой и, благодаря более внимательной работе Совета и властей на местах, демонстрировала значительную эффективность. На это указывают поручения Совета республиканским уполномоченным о мерах по подготовке к планированию уничтожения монастырей: «...для этой цели всесторонне изучить монашествующих и руководящий состав этих монастырей, настроение духовенства, обслуживавшего данные монастыри; выявить церковную обстановку и лиц, корыстно заинтересованных в сокращении монастырей, и своевременно принимать к ним соответствующие меры» [26. Л. 4].

Перед началом кампании 1960 г. на ноябрьском заседании Совета были рассмотрены все предложения уполномоченных по планам ликвидации 13 монастырей в СССР (Украинская ССР — 8, Молдавская ССР — 2, Белорусская ССР — 1, Латвийская ССР — 1, Литовская ССР — 1) [27. Л. 32, 58]. Результаты закрытия 1959 г. показали необходимость усиления пропагандистской работы среди населения и недопустимость возникновения волнений и очагов социального напряжения. Для достижения наименьшего общественного резонанса как в аппарате Совета, так и от уполномоченных звучали предложения проводить ликвидацию обителей в летний период, когда большинство прихожан монастырей Украины и Молдавии заняты сельскохозяйственной работой.

Уполномоченный Совета по Украинской ССР Г.П. Пинчук неоднократно предлагал: «В сельской местности, где ликвидируется монастырь, в дни ликвидации

желательно организовать напряженную работу по сбору урожая. Колхозы окружающих сел Прилукского района (Черниговской области Украинской ССР. — С.Г.), где в эти дни был партийный и советский актив, как никогда усиленно работали, ни одного колхозника не было возле Густынского монастыря» [28. Л. 23].

Кроме того, уполномоченные негативно оценивали незначительную роль в закрытии монастырей местных архиереев, отстранявшихся от принятия решений и публичной поддержки закрытия. Характерным и отвечающим «духу времени» является направленное в рамках информационного отчета 1959 г. предложение уполномоченного по Закарпатской области УССР А.Г. Шерстюка проводить «дальнейшее сокращение монастырей и скитов только по церковной линии», оказывая помощь техническими средствами «только по просьбе руководства епархии или монастыря». Уполномоченный отмечал, что закрытие монастырей решением советских органов возлагало в глазах верующих ответственность только на местную власть, а не на церковную иерархию, и предлагал избавиться от подобной практики [29. Л. 204].

Партийные и государственные деятели Украинской ССР, получившие опыт народных волнений на фоне закрытия обителей, в 1960 г. изменили подход к своей работе. Если годом ранее закрытие происходило в течение всего летнего периода, то в 1960 г. власти действовали строго в рамках заданных сроков с 8 по 30 июля (23 дня). Для содействия республиканской власти и местным уполномоченным в Киев был командирован представитель Совета. Существенно был смещен акцент кампании — выселенных монахов следовало устраивать на светскую работу, внедряя в трудовые коллективы и делая «типичными гражданами», приучать к гражданской жизни.

В секретном докладе председателю Совета В.А. Куроедову, в 1960 г. сменившего на этом посту Г.Г. Карпова, о результатах ликвидации украинских монастырей в

1960 г. подчеркивалось, что «сокращение монастырей и скитов прошло без каких-либо эксцессов и в более сжатые сроки». Несмотря на формальный успех ликвидационной кампании, работа представителя Совета с областными партийными и государственными органами вскрыла серьезное противостояние с их стороны при расселении насельников упраздненных монастырей. Крупной ошибкой работы на местах в документе названо нежелание монашествующих жить гражданской частной жизнью у родственников. «В этом важном вопросе партийные и советские органы проявили пассивность и в достаточной степени не вели работу среди личного состава монашествующих по отрыву их от монастырской жизни», — подчеркивал представитель Совета [30. Л. 75, 82].

Отдельная критика была высказана в адрес областных уполномоченных, которые не были осведомлены о выехавших из обителей насельниках, «не знают, чем они занимаются и в каких условиях живут» [31. Л. 82]. Невнимательное отношение уполномоченных к центральной задаче кампании — «обмирщению» монахов — серьезно беспокоило Совет, который требовал от подчиненных не массовых переселений из одного монастыря в другой, а разрыва насельников с монастырским образом жизни. К примеру, из 124 насельниц Введенского женского монастыря Киева после закрытия ни одна монахиня не была устроена на светскую работу, а к родственникам уехали только 6 человек [32. Л. 83].

Проблемы с расселением монахинь наблюдались в 1959 г. в Литве. Несмотря на принятые на высшем республиканском уровне постановления, закрытие Мариинского женского монастыря постоянно откладывали из-за нежелания расселять монахинь. «Попытка поручить уполномоченному Совета по Эстонской ССР т. Капитонову решить в Правительстве Эстонии вопрос о размещении этих монахинь в Пюхтицком женском монастыре оказалась по некоторым причинам неудач-

ной», — констатировал уполномоченный по Литовской ССР А. Ефремов [33. Л. 41].

Важно отметить, что по предложению Совета кроме вильнюсских монахинь в Эстонию планировали отправить насельниц монастырей Литвы и Белоруссии. Лишь в начале 1960 г. проблему с переселением монахинь удалось решить путем личной встречи секретаря ЦК Компартии Литвы В.Ю. Нюнка с своим эстонским коллегой Ленсманом [34. Л. 42]. Перед закрытием Вильнюсского монастыря, опасаясь новых возможных проблем и «значительной остроты» событий, уполномоченный А. Ефремов настойчиво просил Совет командировать в Литву опытного сотрудника «для оказания на месте практической помощи и дачи необходимой консультации» [35. Л. 44]. В результате при участии старшего инспектора Совета М. Овчинникова монастырь 23–24 августа 1960 г. был закрыт, а монахини только переселены в корпус Свято-Духова мужского монастыря Вильнюса [36. Л. 47].

Результаты кампании 1960 г. и главные акценты работы были озвучены на осеннем совещании уполномоченных Совета на Украине. Согласно документу, по результатам встречи были уточнены и поставлены новые задачи: добиться полного привлечения трудоспособных монахов к «общественно полезному труду», проводить по каждому монастырю подготовительную работу до тех пор, пока не будет гарантировано его закрытие «без всяких эксцессов», установить жесткий контроль за нарушениями законодательства со стороны духовенства и др. [37. Л. 135].

К концу 1960 г. на территории СССР осталось 32 монастыря: 20 в Украинской ССР, 5 в Молдавской ССР, 2 в РСФСР, 2 в Белорусской ССР и три в Прибалтийских республиках [38. Л. 85].

Новый курс государственно-церковных отношений, фактически объявленный в 1958 г., поставил точку в существовании большинства православных монастырей в СССР. Негласное противостояние между партийными

кругами и аппаратом Совета во главе с Г.Г. Карповым на первом этапе антицерковной кампании 1958–1959 гг. создало сильнейшие противоречия на местах при закрытии монастырей. Республиканские органы власти, получив возможность самостоятельного планирования кампании, устанавливали собственные сроки ликвидации, надеясь по-кавалерийски расправиться с монашествующими. В то же время Совет, используя все возможные институциональные ресурсы, стремился не допустить «кавалерийских атак» со стороны местных властей и предлагал сдержанную стратегию закрытия.

Механизм ликвидации монастырей, разработанный аппаратом Совета и скорректированный с учетом ошибок первого года борьбы с монастырями, в 1960 г. качественно улучшил кампанию, вынудив партийные и советские органы власти решать более серьезные проблемы, чем прекращение деятельности обителей. Главной проблемой являлась задача «обмирщения» монахов через их трудоустройство на гражданскую работу и разрыв с монашеским укладом жизни. Серьезной переменной кампании на местах также стала корректировка сроков ее проведения: в Украинской ССР, как республике с самым высокорелигиозным населением, в 1959 г. кампания прошла с 24 июля по 14 августа (52 дня), а в 1960 г. с 8 июля по 30 июля (23 дня). Тождественными были сроки кампаний и в других советских республиках.

По замыслу высших партийных кругов, последовательная ликвидация должна была уничтожить сперва самые небольшие и экономически слабые обители, затем средние и завершиться на крупных монастырях, подорвав финансовую основу существования Русской Церкви. К середине 1963 г. из всех существовавших в СССР монастырей осталось только 16, среди которых власть сохранила Троице-Сергиеву и Почаевскую Лавры, Псково-Печерский и Пюхтицкий монастыри и некоторые другие — самые известные и особо почитаемые в народе обители. Их ликви-

дация в условиях объявленной Н.С. Хрущевым «оттепели» уже была невозможна.

Литература

1. *Иоанн (Снычев), митр.* Самодержавие духа. СПб., 1994. С. 323.
2. *Эллис Дж.* Русская Православная Церковь. Согласие и инакомыслие. London, 1990. С. 8.
3. *Чумаченко Т.В.* Государство и Русская Православная Церковь в 1958–1964 годах: новая политическая война с религией, Церковью и верующими // Вестник Челябинского государственного университета. — 2014. № 19 (348). Право. Вып. 39. С. 82.
4. Государственный архив Российской Федерации (далее — ГАРФ). Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1425. Л. 71.
5. Российский государственный социально-политический архив. Ф. 5556. Оп. 15. Д. 91. Л. 30.
6. *Марченко А.Н., прот, Алексий (Годлевский), иером.* Сопротивление архиепископа Львовского и Тернопольского Палладия (Каминского) закрытию монастырей на Западной Украине в начале хрущевских гонений (1958–1960 гг.) // Христианское чтение. 2018. № 6. С. 173.
7. *Маслова И.И.* Эволюция вероисповедной политики советского государства и деятельности Русской Православной Церкви: (1953–1991 гг.). Дис. д-ра ист. наук. М., 2005. С. 77.
8. *Чумаченко Т.В.* Государство и Русская Православная Церковь в 1958–1964 годах: новая политическая война с религией, Церковью и верующими // Вестник Челябинского государственного университета. — 2014. № 19 (348). Право. Вып. 39. С. 83.
9. ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1648. Л. 46.
10. ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 180. Л. 20
11. ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1319. Л. 168.
12. Там же. Л. 168.
13. ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1632. Л. 116.
14. ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1585. Л. 34–36.
15. ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1633. Л. 21.
16. ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1585. Л. 174.
17. ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1633. Л. 3.

18. См., наприм.: ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1632. Л. 140.
19. ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1793. Л. 41.
20. ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1632. Л. 27.
21. Там же. Л. 110.
22. ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1788. Л. 73.
23. ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1633. Л. 5.
24. Там же. 1.3.
25. Там же. Л. 5.
26. Там же. Л. 4.
27. Там же. Л. 32, 58.
28. Там же. Л. 23.
29. ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1632. Л. 204.
30. ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1776. Л. 75, 82.
31. Там же. Л. 82.
32. Там же. Л. 83.
33. ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1825. Л. 41.
34. Там же. Л. 42.
35. ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1825. Л. 44.
36. Там же. Л. 47.
37. ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1887. Л. 135.
38. ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1788. Л. 85.

С. В. Шумило*

ОБРАЗОВАНИЕ ИЕРАРХИИ УАПЦ В 1990 г. И САМОЗВАНЬЙ «ЕПИСКОП» ВИКЕНТИЙ ЧЕКАЛИН¹

В статье рассказывается об истории самозванного «епископа» Викентия Чекалина, его участии в создании Украинской автокефальной православной церкви и его роли в появлении различных ересей и расколов в 1990 гг. в России и на Украине.

Ключевые слова: апостольская преемственность, УАПЦ, Викентий Чекалин, Иоанн Боднарчук, РПЦЗ, Катакомбная церковь.

В последнее время особую актуальность приобрел вопрос о «епископской преемственности» Викентия Чекалина и о правомочности его участия в первых хиротониях Украинской автокефальной православной церкви (УАПЦ) в марте 1990 г. В средствах массовой информации стали появляться утверждения, будто Чекалин был «тайно руко-

* Шумило Сергей Викторович — директор Международного института афонского наследия, г. Киев.

положен» во епископа в 1986 г. двумя иерархами Русской Православной Церкви вместе с неканоническим иерархом «секачевского» полукатакомбного течения Владимиром Абрамовым. В частности, такая информация размещена на информационном интернет-ресурсе «Открытая православная энциклопедия „Древо“»². Со ссылкой на этот частный интернет-ресурс ее распространил сайт *Cerkvarium.org*, редактор которого Дмитрий Горевой в статье от 25 августа 2019 г. утверждает, что В. Чекалин «рукоположен во епископа в августе 1986 г. митрополитом Калининским и Кашинским Алексием (Коноплевым), епископом Иоанном (Боднарчуком) и епископом Катакомбной церкви Владимиром (Абрамовым)». По мнению Д. Горевого, «даже если не считать Абрамова законным епископом, то в хиротонии Чекалина участвовали двое архиереев Московского Патриархата, которые имели апостольскую преемственность. Этого достаточно, чтобы сам Чекалин тоже унаследовал эту апостольскую преемственность. О том, кем стал Чекалин позже, существует немало слухов (от протестанта до буддиста), но нас это мало интересует. Ведь в 1990 г. при хиротонии он был именно православным епископом с апостольской преемственностью»³. Эта статья в переводе на греческий язык была опубликована 26 августа 2019 г. на информационном сайте «Свет Фанара» (Φως Φαναρίου), ежедневно освещающем деятельность Константинопольской Патриархии⁴.

Как видим, наличие «епископского сана» у В. Чекалина в данных публикациях не только не подвергается сомнению, но и преподносится как «доказанный факт», в том числе и на ресурсе, ассоциированном с Константинопольским Патриархатом. Более того, в ответ на критику этих утверждений редакция сайта *Cerkvarium* и греческое православное информагентство «*Romfea.gr*» в сентябре 2019 г. опубликовали еще одну статью, в которой отмечалось следующее: «Дальнейшая судьба Чекалина (и здесь мы не собираемся его обелять) не имеет к делу никакого

отношения, поскольку важен тот статус, в котором он осуществлял хиротонию и передавал апостольское преемство Василию (Боднарчуку). То, кем стал Чекалин, не влияет на эту хиротонию и не отзывает „задним числом“ благодать Святого Духа»⁵. В этой же статье дается ссылка и на давнишние исследования С. Шумило (т.е. автора представленного здесь доклада), что и побудило дать нижеследующие пояснения.

Какими бы благими не казались авторам этих и подобных утверждений мотивы оправдания «епископства» В. Чекалина, поиск правды в таких вопросах всегда должен стоять выше любых личных, корпоративных или политических интересов. Апостольская преемственность — одна из фундаментальных основ, на которой вот уже 2000 лет зиждется Вселенская Церковь Христова. Любые манипуляции с этим неприемлемы и чреватые тяжкими последствиями. Неспроста жесткая регламентация соблюдения апостольской преемственности при рукоположении новых епископов прописана в первом Апостольском правиле («Епископа да поставляют два или три епископа») ⁶. Во все времена вопрос сохранения апостольской преемственности и законности происхождения той или иной церковной иерархии имел ключевое значение.

В приложении к публикации на сайтах *Cerkvarium* и *Φως Φαναρίου* были представлены копия ставленнической грамоты о хиротонии первого епископа УАПЦ Василия Боднарчука от 31 марта 1990 г. и копия свидетельства очевидцев этого события, письменно заверенного 2 ноября 1994 г. Как сообщают авторы публикации, именно эти копии документов были представлены Константинопольскому Патриархату в качестве подтверждения законности иерархии УАПЦ⁷. По всей видимости, они и послужили основанием для принятия Синодом Патриархата в октябре 2018 г. решения о признании и принятии под свой омофор в «сущем сане» иерархии УАПЦ⁸.

Поскольку есть все основания считать, что документы, представленные Константинопольскому Патриархату, на самом деле не являются подлинными, рассмотрим здесь более подробно события, связанные с возрождением УАПЦ и первыми хиротониями ее иерархов в 1990 г. До недавнего времени не предпринимались попытки серьезно и подробно изучить биографию и деятельность Викентия Чекалина на основе архивных источников и свидетельств очевидцев, поэтому мы попробуем систематизировать имеющиеся сведения и разобраться, кем же на самом деле был этот деятель и в каком статусе он совершал первые хиротонии УАПЦ. В статье впервые использованы документы из Архива Архиерейского Синода РПЦЗ в Нью-Йорке и Архива Московской Патриархии, а также свидетельства очевидцев и публикации в самиздате и периодической печати начала 1990-х гг.

Предваряя рассмотрение биографии Викентия Чекалина, необходимо отметить, что в период правления советского коммунистического режима в СССР после Декларации митрополита Нижегородского Сергия (Старгородского) о лояльности к советской власти 1927 г. в Русской Церкви имело место разделение на легальную церковную структуру Русской Православной Церкви (Московский Патриархат), «зарубежную» (Русская Православная Церковь Заграницей) и ряд нелегальных («катакомбных») течений и ветвей. Последние нередко именовались «тихоновцами», «оппозицией непоминающих», «истинно-православной» или «Катакомбной церковью». В ходе репрессий советского режима это внутрицерковное оппозиционное течение к началу 1960-х гг. утратило канонический епископат дореволюционной преемственности, что создало благоприятную почву для появления в катакомбной среде различного рода самозванцев и самосвятых, ложно выдававших себя за «катакомбных архиереев»⁹. За многими подобными случаями стояли органы КГБ, пытавшиеся таким способом прибрать под

свой контроль нелегальную церковную жизнь в стране. Так в СССР появились самосвятские полуподпольные иерархии «секачевцев», «алфеевцев» и др., контролируемые советскими спецслужбами¹⁰. Из наиболее известных самозванных «катакомбных епископов» можно назвать Серафима Поздеева, Геннадия Секача, Херувима Дегтяря, Алфея Барнаульского, Евгения Жиганова и других¹¹. Также сомнения вызывает каноничность епископской преемственности у отдельных катакомбных иерархов, таких как Антоний Голынский-Михайловский, Михаил Ершов, Феодосий Бахметьев, Михаил Костюк и Савватий Грузинов¹². По поводу этих и других катакомбных иерархов Архиерейский Синод Русской Православной Церкви Заграницей (РПЦЗ) определением от 2/15 мая 1990 г. отметил, что «с прискорбием заключает, что не находит возможным, ввиду отсутствия (или не предоставления ими) должных доказательств, признать действительность апостольского преемства и каноничность рукоположений этих подпольных иерархий»¹³.

Появление в конце 1980-х — начале 1990-х гг. очередного самозванного «катакомбного епископа» Викентия Чекалина и его деятельность правильнее рассматривать именно в контексте распространения самозванных иерархий в катакомбной среде в советский период, без чего очень трудно понять мотивы и характер действий как В. Чекалина, так и подобных ему авантюристов¹⁴.

От советского социолога до диакона и самозванного «епископа»

Согласно автобиографии Викентия (Чекалина Виктора Владимировича), направленной им в июле 1989 г. в Архиерейский Синод РПЦЗ в Нью-Йорке, родился он 19 февраля 1952 г. в Туле. В 1969 г. окончил среднюю школу, в 1974 г. — Тульский политехнический институт. В 1978 г. получил диплом социолога, работал в «государ-

ственных учреждениях», с 1980 г. — член «Советской социологической ассоциации» (ССА), объединявшей советских социологов, а также инструкторов по идеологической работе КПСС и ВЛКСМ. В интервью русской эмигрантской газете «Новое русское слово» в феврале 1990 г. в Нью-Йорке рассказывал, что «работал на государственной службе»¹⁵.

В то же время в автобиографии, представленной им в 1982 г. в Даниловский ставропигиальный монастырь в Москве, он сообщал несколько иные сведения о себе, в частности, что по окончании института получил диплом не социолога, а инженера, и до перехода на церковную службу работал «ведущим инженером Головного специализированного конструкторско-технологического бюро автоматизированных систем управления» (ГСКТБ АСУ)¹⁶.

С февраля 1981 г. «оставил государственную службу и нес послушание чтеца и певца левого клироса Спасского храма г. Тулы, затем кладовщика, эконома и делопроизводителя Тульского епархиального управления. В апреле 1982 г. епископом Тульским и Белевским Германом (Тимофеевым) был рукоположен во диакона. Служил на приходах Тульской епархии»¹⁷.

Сначала диакон В. Чекалин был назначен клириком Успенского храма г. Алексина, однако здесь он, ссылаясь на болезнь горла, постоянно пропускал богослужения без благословения и уважительных причин, о чем в личном деле Чекалина сохранились рапорты настоятеля храма и объяснительные записки самого Чекалина. 20 декабря 1982 г. он написал на имя правящего архиерея прошение освободить его от послушания при храме в г. Алексине, после чего указом № 36 от 17 февраля 1983 г. епископ Тульский Герман освободил его от упомянутого послушания и назначил сторожем Тульского епархиального управления¹⁸. Однако после перевода на должность сторожа, уже 2 мая 1983 г., он пишет, что полностью выздоровел и просит снова направить его к служению диаконом в одном из храмов Тульской епархии. На основе

этого прошения указом № 150 от 15 июня 1983 г. он был назначен штатным диаконом Богородице-Рождественского храма г. Белева¹⁹. Однако уже 17 июня 1983 г. епископ Тульский Герман выдает Чекалину документ следующего содержания: «Ввиду Вашего несогласия принять назначение служить диаконом в Богородице-Рождественском храме города Белева, поскольку Вы вернули мне мой указ, я не возражаю, если Вы сами найдете себе посильную работу по Вашему усмотрению и Вашим возможностям»²⁰.

И уже указом епископа Германа № 254 от 29 августа 1983 г. Чекалин был «уволен за штат согласно прошения»²¹. Однако уже 31 августа епископ Герман получил письмо от Патриарха Московского и всея Руси Пимена № 1274, согласно которому он должен был выдать Чекалину отпускную грамоту и передать его личное дело «для определения его в Московской епархии»²².

Тогда же по благословию Святейшего Патриарха Пимена В. Чекалин был зачислен в Данилов ставропигиальный монастырь в Москве, переданный в том году правительством СССР «для создания в нем и на прилегающем участке Административного центра Московского Патриархата» и резиденции Московских Патриархов²³.

Согласно собственным свидетельствам Чекалина, при восстанавливаемом монастыре он, будучи целибатным диаконом, нес послушание келаря, «отвечал за снабжение братии», а также «за обеспечение строительства монастыря всем необходимым»²⁴. Однако эти утверждения выглядят преувеличенными, поскольку в материалах личного дела диакона В. Чекалина, сохранившегося в архиве Данилова монастыря, ничего не сказано о таких ответственных послушаниях. Но есть письмо В. Чекалина к наместнику монастыря архимандриту Евлогию (Смирнову), в котором он, ссылаясь на болезнь горла, пишет, что не может служить осенью, зимой и весной, и может служить только летом. Поэтому собирается «подать прошение на Афон: верю, что благодать Святой Горы и

ее полезный для меня климат принесут мне духовное и физическое исцеление»²⁵.

В мае 1984 г. Чекалин был отчислен из монастыря и отправлен обратно в Тульскую епархию. Как позже вспоминал об этом бывший наместник Данилова монастыря, к тому времени уже архиепископ Владимирский и Суздальский Евлогий (Смирнов), «видимо, он все-таки искал не монашества, а хорошей должности и возможности жить в монастыре на широкую ногу. Позже мне рассказывали, что диакон, вернувшись в Тулу, долгое время выдавал себя за „даниловца“, преследуя личные цели. Священник, рекомендовавший его, впоследствии извинялся предо мной»²⁶.

В Даниловом монастыре диакону Виктору Чекалину было отказано в монашеском постриге. С этого момента и начинается история его самозванства. Как он позже утверждал в письме Синоду РПЦЗ, в мае-июне 1982 г. в Троице-Сергиевой Лавре он был «пострижен в монашество с именем Викентий и рукоположен во иеромонаха архиепископом Сергием (Голубцовым), проживавшим на покое в Лавре»²⁷. При этом, как зафиксировано в протоколе Синода РПЦЗ от 31 января 1990 г., «дату и день Виктор Николаевич не помнит»²⁸. Однако проживавший на покое в Троице-Сергиевой Лавре 76-летний владыка Сергей, бывший архиепископ Казанский и Марийский, с весны 1982 г. был тяжело болен и, будучи прикован к постели, не мог совершать богослужения. Духовный сын архиепископа Сергия, близко общавшийся с архиереем и являвшийся в те годы насельником Троице-Сергиевой Лавры игумен Андроник (Трубачев) свидетельствовал, что с конца 1970-х и в 1980-е гг. архиепископ Сергей вовсе не совершал рукоположения и монашеские постриги²⁹. Скончался он 16 июня 1982 г. от тяжелой болезни и за несколько дней до смерти никак не мог совершить постриг и рукоположение В. Чекалина. Более того, для совершения пострига в Троице-Сергиевой Лавре необходимо

было решение Духовного собора обители о принятии его в число братии монастыря, а для рукоположения — еще и письменное благословение Патриарха Пимена, являвшегося священноархимандритом Лавры. Как зафиксировано в протоколе Архиерейского Синода РПЦЗ, никаких подобных документов В. Чекалин предъявить не смог. Как показал поиск документов, в архиве Троице-Сергиевой Лавры никогда не было личного дела монаха с именем Викентий (Чекалин), отсутствуют упоминания о нем в документах Лавры, а также в переписке Лавры со Святейшим Патриархом Пименом и с канцелярией Московской Патриархии³⁰.

Позже в других источниках утверждалось, что В. Чекалин будто бы принял монашеский постриг и рукоположение во священника не от архиепископа Сергия (Голубцова), а от иерарха «секачевской» полуподпольной группы «схимитрополита» Феодосия Гуменникова³¹. Однако эти утверждения противоречат свидетельствам самого В. Чекалина.

Таким образом, есть все основания считать, что бывший диакон Виктор Чекалин никогда не имел не только пресвитерского сана, но даже монашества, а используемое им имя «Викентий» скорее можно считать неким творческим или агентурным псевдонимом, нежели подлинным его монашеским именем.

Весьма странной выглядит и оговорка Чекалина, что архиепископ Сергий (Голубцов) совершил постриг и рукоположение над ним будто бы «тайно», по просьбе «катакомбного митрополита» Геннадия Секача (1904–1987)³². Подобное утверждение Чекалина вызвало справедливые сомнения в Синоде РПЦЗ, поскольку Геннадий Секач, выдавая себя за «митрополита ИПЦ», безотказно совершал монашеские постриги, иерейские и архиерейские «рукоположения» над всеми желающими, даже над штатными клириками Московского Патриархата (Антоний Пилецкий, Адриан Лапин, Херувим Дегтярь и др.).

Проживал он на Северном Кавказе в деревне вместе с рукоположенными им «митрополитами-келейниками» Феодосием Гуменниковым и Григорием, с которыми совместно и совершал тайные «епископские хиротонии». Имея собственную «иерархию», лидеру этого течения не было смысла обращаться за помощью в постригах и рукоположении к архиерею Московского Патриархата, и никаких других подобных прецедентов никогда не было. Поэтому Секач (на самом деле запрещенный в служении бывший рядовой священник Русской Православной Церкви, самозвано выдававший себя за «катакомбного митрополита») никак не мог составить протекции диакону Чекалину перед видным иерархом, исполнявшим тогда в Троице-Сергиевой Лавре общее руководство братскими духовниками.

В этой истории стоит обратить внимание на тот факт, что датой своего мнимого пострига и рукоположения Чекалин назвал июнь 1982 г., т.е. за несколько дней до смерти будто бы рукополагавшего его архиепископа Сергия (Голубцова), скончавшегося 16 июня 1982 г. Как мы увидим далее, к такой манипуляции он прибегал неоднократно и впоследствии, фальсифицируя сведения как о своей «архиерейской хиротонии», так и о первых хиротониях УАПЦ, совершенных им в 1990 г.

Теперь перейдем к рассмотрению версии Чекалина о его мнимой «тайной архиерейской хиротонии» в РПЦ для окормления «общин Катакомбной церкви». В разное время он называл разные имена, даты и версии своей «хиротонии», которые не совпадали друг с другом. Так, в прошении Синоду РПЦЗ в 1989 г. он утверждал, что в его хиротонии принимали участие лишь два архиерея: «В 1986 году митрополитом Калининским и Кашинским Алексием (Коноплевым) и епископом Катакомбной церкви Владимиром был хиротонисан во епископа. Хиротония была осуществлена тайно... Все рукоположения получил от иерархов Московской Патриархии. О диаконской

хиротонии я имею удостоверение, а священническую и архиерейскую ничем подтвердить не могу, кроме присяги перед крестом и Евангелием»³³.

На заседании Синода РПЦЗ в Нью-Йорке в январе 1990 г. В. Чекалин подтвердил свои показания, о чем имеется запись в протоколе Синода № 685: «В июне — дату и день Виктор Н. Чекалин не помнит, 1986 года, в г. Твери, в покоях — на квартире митрополита Алексия (Коноплева), ночью, тайно, без посторонних свидетелей, якобы иеромонах Викентий был возведен в сан архимандрита и тогда же рукоположен во епископа епископом Владимиром (Абрамовым) из Катакомбной церкви и митрополитом Алексием (Коноплевым) Московской Патриархии»³⁴.

Так звучит легенда, которую впервые озвучил В. Чекалин в Нью-Йорке в июле 1989 — январе 1990 г. Никакого третьего архиерея Чекалин тогда не называл, утверждая, что его «епископскую хиротонию» совершили два архиерея. При этом, как и в случае с постригом и рукоположением во священника, оба названных иерарха, будто бы рукополагавших его в 1986 г., на тот момент были уже мертвы.

Как известно, митрополит Калининский и Кашинский Алексей (Коноплев), никогда не отличавшийся какими-либо оппозиционными настроениями ни по отношению к руководству Московской Патриархии, ни к советской власти, скончался 7 октября 1988 г. По этой причине опровергнуть заявления В. Чекалина в 1989–1990 гг. он уже не мог. Но за него это сделал бывший многолетний иподиакон и секретарь митрополита Алексия епископ Тверской и Кашинский Виктор (Олейник). В своем рапорте 1990 г. он опроверг утверждения Чекалина о его хиротонии митрополитом Алексием: «Как близкий человек, всегда сопровождавший в поездках митрополита Алексия, считаю своим долгом засвидетельствовать, что владыка митрополит, будучи верным сыном Русской Православной Церкви и строго соблюдающим ее каноны, без опреде-

ления Святейшего Патриарха и Священного Синода не совершал епископскую хиротонию. Выдвинутая ложь, порочащая митрополита Алексия, меня возмущает и оскорбляет»³⁵.

Что же касается участия в хиротонии В. Чекалина «секачевского» неканонического иерарха Владимира Абрамова, то и это утверждение сомнительно. Владимир (в миру Вадим Абрамов) родился в Москве в 1955 г. В 1983 г. познакомился с «митрополитом» Геннадием Секачем, который постриг его в возрасте 28 лет в монахи с именем Владимир, рукоположил во «священника» и «епископа». Около 1985 г. он вынужден был покинуть Москву и переехал на постоянное жительство на Северный Кавказ, поселившись неподалеку от деревни, где жил Геннадий Секач и двое его «келейников-митрополитов» — Феодосий Гуменников и Григорий. Умер 15 января 1987 г. в возрасте 32 лет от разрыва сердца (ходили слухи, что был отравлен) в г. Георгиевске Ставропольского края³⁶. Представители «секачевского» полукатакомбного течения отрицали причастность Владимира Абрамова к хиротонии В. Чекалина и никогда не признавали последнего иерархом своей группы³⁷. Согласно их свидетельствам, Абрамов никогда не был знаком с митрополитом Алексием (Коноплевым) и другими иерархами Русской Православной Церкви. Более того, Чекалин никогда не имел под своим окормлением ни одной катакомбной общины и, по всей видимости, не служил не только как «катакомбный епископ», но и как «катакомбный священник».

В архиве Свято-Троицкой духовной семинарии РПЦЗ в Джорданвилле (Нью-Йорк, США) сохранилась справка, составленная представителями «секачевского» течения, в которой сообщается, что В. Чекалин «через два месяца путешествий с престарелыми иерархами («секачевскими». — *С.Ш.*), не получив в управление никакой общины или прихода и не желая трудиться самостоятельно, проповедуя Евангелие, и, ввиду открывшейся опасности

нелегальной жизни и служения, он отошел от трудов священнослужения»³⁸. В этой же справке утверждалось, что Чекалин «в обиде на необратимость случившегося, написал письмо в местный отдел КГБ города Зеленчука с описанием места жительства и трудов митр. Геннадия (Секача), митр. Феодосия и митр. Григория, живших тогда без прописки у старенькой схимонахини в доме»³⁹. Представители «секачевского» течения утверждали, что письмо В. Чекалина сотрудники местного отделения КГБ передали «в местную газету, которая опубликовала в своем номере большую статью со всевозможными подробностями их («секачевских» иерархов. — С.Ш.) жизни», после чего они вынуждены были ночью спешно покинуть г. Зеленчук⁴⁰. В этой справке отрицается принадлежность В. Чекалина к иерархии «секачевского» течения. В другой справке, хранящейся в архиве Троицкой семинарии в Джорданвилле, утверждается, что «за неблаговидные действия Чекалина предали анафеме 8 епископов Катакомбной церкви» и «запретили его служение в сане иеромонаха»⁴¹.

К моменту объявления В. Чекалиным своего «епископства» в 1989–1990 гг. ни одного из названных им иерархов, будто бы участвовавших в его «тайной хиротонии», уже не было в живых. По всей видимости, это не случайно. Разрабатывая операцию по внедрению в РПЦЗ, Чекалин, скорее всего, перед поездкой в США в 1989 г. специально подбирал для своей легенды (вероятно, не без участия КГБ) имена недавно скончавшихся архиереев, которые не смогли бы подтвердить или опровергнуть сказанное им. Легенда о участии в хиротонии Чекалина еще и третьего епископа — Иоанна (Боднарчука) возникнет намного позже, уже во второй половине 1990 г., и она никак не вяжется с первоначальной легендой, озвученной им в Синоде РПЦЗ. Это тем более странно, что на момент поездки Чекалина в США, в октябре 1989 г., епископ Иоанн (Боднарчук) официально покинул Русскую Православную Церковь и примкнул к УАПЦ, поэтому скрывать его уча-

стие в «хиротонии» не было никакого смысла. Более того, если бы они на тот момент были знакомы, то В. Чекалин перед поездкой в США сперва заручился бы неопровержимым письменным свидетельством своей «хиротонии» от епископа Иоанна. Однако ничего этого сделано не было, что только подтверждает факт их знакомства значительно позже, в феврале — марте 1990 г.

Лишь через год, в ноябре 1990 г., В. Чекалин выслал в США эмигрировавшему из СССР инженеру-физику Н.Г. Ботову ксерокопию такого удостоверения за подписью епископа Иоанна (Боднарчука) для предоставления в редакцию эмигрантской газеты «Новое русское слово». По свидетельству ученого, В. Чекалин искал выходы на Католикоса-Патриарха всея Грузии Илию II и на римско-католических кардиналов с целью личного знакомства с папой Римским Иоанном-Павлом II⁴². На высланной копии удостоверения, выписанного на бланке Житомирской и Овручской епархии Украинского экзархата Русской Православной Церкви, от имени епископа Иоанна утверждалось, что «28 июня 1986 года в день отдания праздника Пятидесятницы иеромонах Викентий (Чекалин Виктор Владимирович) был возведен мною (Иоанном Боднарчуком. — С.Ш.) в сан архимандрита и далее вместе с митрополитом Калининским и Кашинским Алексием (Коноплевым) и епископом Зеленчукским Владимиром (Абрамовым) хиротонисан во епископа Яснополянского»⁴³. Однако при внимательном рассмотрении этого «удостоверения» обнаруживается, что напечатано оно было на официальном типографском бланке Житомирской и Овручской епархии Украинского экзархата РПЦ, отпечатанном в Попельнянской райтипографии 22 августа 1989 г. (заказ № 2242 — 5000), тогда как сам документ выписан 28 июня 1986 г. — т.е. двумя годами ранее, чем были напечатаны бланки. Этот факт лишь в очередной раз подтверждает, что в 1986 г. епископ Иоанн Боднарчук и В. Чекалин еще не были знакомы, а

«удостоверение» было поддельным и подписано задним числом в 1990 г.

С марта 1986 г. Чекалин работал учителем труда и математики в восьмилетней школе в селе Ягодном Калужской области⁴⁴. Однако здесь, по заявлению родителей школьников, в сентябре 1986 г. был арестован по обвинению в растлении несовершеннолетних⁴⁵. Полгода отсидел в Калужской тюрьме. В ходе следствия был подвергнут психиатрической экспертизе, после чего 26 февраля 1987 г. по приговору Ульяновского народного суда Калужской области признан виновным и приговорен по ст. 120 УК РСФСР («развратные действия в отношении несовершеннолетних») к 3,5 годам принудительно-исправительных работ в Калужской области⁴⁶. Этот факт подтверждает и сам Чекалин. В официальном издании Российского христианского демократического движения (РХДД) газете «Путь» в августе 1991 г. было опубликовано открытое письмо В. Чекалина в редакцию от 18 июня 1991 г., в котором он сообщал, что 28 августа 1986 г. он был «арестован по сфабрикованному обвинению в развращении несовершеннолетних». Во время ареста в его квартире был осуществлен обыск, во время которого были изъяты «магнитофонные кассеты, записные книжки, книги и т.п.». Как утверждал В. Чекалин, «ради сохранения своей жизни ... я уступил давлению на меня и позже, на следствии и на закрытом судебном заседании в феврале 1987 г., признал свою мнимую вину в развращении несовершеннолетних. Я был осужден на три года принудительных работ на стройках народного хозяйства. За время нахождения в спецкомендатуре обжаловать приговор я не считал возможным»⁴⁷. В. Чекалин пояснял признание им выдвинутых обвинений тем, что следствием «мне предлагалось или признать предложенное мне обвинение и быть осужденным условно, или быть осужденным за финансовые нарушения в Свято-Даниловом монастыре, келарем которого я был в 1983–1984 гг., и получить 7 лет

колонии»⁴⁸. При этом, как сообщает В. Чекалин, 16 мая 1987 г., «находясь на принудработках», он «формально зарегистрировал брак с умирающей от рака печени Левиной Любовью Ивановной по ее просьбе, чтобы усыновить ее сына. Иного пути для усыновления тогда не было, т.к. я был обвинен в развращении детей»⁴⁹. Через месяц, 11 июня 1987 г., Левина Л.И. скончалась⁵⁰.

В декабре 1987 г. В. Чекалин был досрочно освобожден и вернулся в Тулу. Факт досрочного освобождения послужил поводом к слухам, что в тюрьме он был завербован КГБ. Объясняя причины досрочного освобождения, В. Чекалин в интервью русской эмигрантской газете «Новое русское слово» в США в феврале 1990 г. рассказывал невероятные по своей противоречивости истории: «Меня никак не хотели представлять к условно-досрочному освобождению. Желая поторопить события, я позвонил в Калужский областной отдел исправительно-трудовых учреждений, представился одним из сотрудников учреждения, где я принудительно работал, и спросил, по какому адресу можно отправить заявление с просьбой об условно-досрочном освобождении такого-то. И назвал свою фамилию. Начальник ОИТУ пришел в ужас. „Вы что, — ответил он мне, — не знаете, кого хотите освободить? Этот человек находится под контролем КГБ“. Я поблагодарил его за информацию и в тот же день написал заявление на имя начальника Калужского УКГБ, где изложил содержание разговора. Буквально через два дня ко мне на работу явился гебист, который сказал, что никакого контроля надо мной нет, а милиционеры „не так поняли“ КГБ и отказывали мне в освобождении безо всяких причин. Вскоре меня действительно освободили»⁵¹.

В справке, хранящейся в архиве Троицкой семинарии в Джорданвилле, утверждается, что после досрочного освобождения В. Чекалин будто бы устроился работать в издательстве Заокской протестантской семинарии адвентистов седьмого дня (АСД), расположенной в пгт. Заокский Тульской области⁵².

15 мая 1988 г. Виктор Чекалин был лишен диаконского сана за двоеженство. В письме управляющего делами Московской Патриархии митрополита Ростовского и Новочеркасского Владимира (Сабодана) на имя архиепископа Тульского и Белевского Максима № 903 от 26 мая 1988 г. сообщалась резолюция Патриарха Московского Пимена по этому поводу:

«Канцелярия Московской Патриархии сообщает Вашему Высокопреосвященству резолюцию Его Святейшества, положенную на Вашем рапорте № 120 по делу лишения диаконского сана Чекалина Виктора, б. клирика Тульской епархии:

15.V.88. Диакон В. Чекалин лишается диаконского сана за нарушение 26 Апостольского правила»⁵³.

Стоит обратить внимание, что и уголовное наказание Чекалина, и лишение его диаконского сана не имели характера репрессий за какие-либо «оппозиционные убеждения» или «инакомыслие», каковых за ним не наблюдалось. Они носили сугубо нравственный и уголовный характер, а о мнимом его «тайном епископстве» или причастности к «Катакомбной церкви» тогда речи не велось. Об этом он стал заявлять уже намного позже, лишь после выхода на свободу и лишения сана в Русской Православной Церкви.

В письме на имя Первоиерарха и Синода РПЦЗ в 1989 г. Чекалин писал:

«В 1989 г., в январе, в открытом письме на имя Патриарха Пимена заявил о выходе из Московской Патриархии из-за отсутствия общинного строения, процветания коррупции, мздоимства, лести, подхалимства, отсутствия в храмах живого Слова Божия, сомнений в каноничности РПЦ.

В настоящее время вижу возрождение православия на Руси в создании легальных приходов Русской Зарубежной Церкви, служение на которых осуществлялось бы в открытую, невзирая на реакцию и возможное противо-

действие властей. Церковь должна использовать все возможности для проповеди Евангелия ... Всего этого нет в Московской Патриархии. Катакомбная церковь ввиду нахождения в подполье не может эффективно осуществлять проповедь Слова Божия. Необходимо возвращение истинного православия в Россию из-за рубежа. Оно возможно через создание легальных приходов окормляемой Вашим Высокопреосвященством Церкви в России...

Из-за отсутствия полноценного служения Господу и из-за преследований властей я уже было принял решение об эмиграции, но мысль о миллионах дорогих мне православных братьев и сестер, не имеющих подлинной Церкви, не дает мне покоя. Вероятно, Господь не благословляет мне выезд за границу. Я был бы счастлив принять посильное участие в создании приходов подлинно православной Церкви в России. Почтительно прошу благословения Вашего Высокопреосвященства на это.

В каноничности Московской Патриархии я сомневаюсь, т.к., возможно, в 1939 году в ней была нарушена преемственность апостольского рукоположения ... И тогда все хиротонии, совершенные ими, неканоничны. Я же все хиротонии получил от Московской Патриархии...

В условиях катакомб каноничность тоже вызывает сомнение, т.к. преемственность апостольского рукоположения в условиях подполья трудно прослеживается. Всё воспринимается на духовном уровне, но возникающие сомнения препятствуют развитию Церкви.

Поэтому я смиренно прошу Ваше Высокопреосвященство принять меня под Ваш омофор»⁵⁴.

Обращает на себя внимание тот факт, что обращение на имя Первоиерарха и Синода РПЦЗ Чекалин подписал не как «епископ», «иеромонах» или «диакон», а как «монах Викентий»⁵⁵. При этом в письме он противопоставляет себя не только Московскому Патриархату, но и Катакомбной церкви. Более того, относительно последней у него не менее негативное предубеждение, чем в отношении

Русской Православной Церкви. Это лишь подтверждает тот факт, что на самом деле катакомбниками он принят не был.

Как видно из письма В. Чекалина, с Московским Патриархатом он порвал лишь в январе 1989 г., т.е. после лишения его диаконского сана. Позже, с октября 1990 г., он стал выдвигать уже иную версию, согласно которой порвал с Русской Православной Церковью в мае 1984 г.⁵⁶ Однако такое его утверждение противоречит его же свидетельствам от 1989 г.

В декабре 1989 — январе 1990 г. В. Чекалин сумел каким-то образом выехать из СССР в США, где явился на заседание Архиерейского Синода РПЦЗ в Нью-Йорке. При этом во время пребывания в США в интервью эмигрантской газете «Новое русское слово» в феврале 1990 г. В. Чекалин проговорился, что председатель Совета по делам религий при Совете Министров СССР (1984–1989) К.М. Харчев предлагал ему «официальную регистрацию» структур Катакомбной церкви в СССР. Более того, по словам Чекалина, перед поездкой в США он вновь был на приеме у К. Харчева. Судя по всему, поездка самозваного «епископа» в США на заседание Синода РПЦЗ осуществлялась при непосредственной протекции со стороны этого высокопоставленного советского функционера. По словам Чекалина, в беседе перед поездкой он «выслушал его (Харчева. — С.Ш.) мнение, что раскол в Русской Православной Церкви нужно преодолевать. Харчев считает, что Церковь должна оказывать оздоравливающее влияние на всё советское общество»⁵⁷.

По прибытии в США в декабре 1989 — январе 1990 г. В. Чекалин в Нью-Йорке выступил перед членами Архиерейского Синода РПЦЗ и ответил на их вопросы. По этому поводу в протоколе Синода от 31 января 1990 г. сказано:

«Слушали: 1. Письмо-прошение, поступившее на имя Председателя Архиерейского Синода, Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнейшего Митропо-

лита Виталия, за подписью „недостойный послушник Викентий“, от 17 июля 1989 года, присланное по почте из г. Тулы, СССР. В этом письме проситель — монах Викентий дает краткие сведения о себе и далее указывает, что он является епископом Катакомбной церкви в России.

2. Затем прослушали и автобиографию просителя, поскольку он сам лично прибыл в США, в г. Нью-Йорк, и представил письменно полные данные о себе и о своем деле.

3. Некоторые из членов Архиерейского Синода имели беседу с просителем — Виктором Николаевичем Чекалиным, именующим себя монахом Викентием и епископом Викентием, и в частном порядке познакомились с ним и его делом.

Поэтому, обсудив обстоятельства сего дела, Архиерейский Синод определяет:

1. На основании имеющихся данных, представленных просителем Виктором Николаевичем Чекалиным, именующим себя Викентием, Архиерейский Синод не считает возможным признать за просителем сана архиерейского или пресвитерского.

2. В связи с вышеизложенным оставить прошение Виктора Николаевича Чекалина без последствий.

О чем и сообщить просителю»⁵⁸.

Под протоколом стоят подписи Председателя Архиерейского Синода РПЦЗ митрополита Виталия (Устинова), секретаря Синода архиепископа Лавра (Шкурлы), членов Синода: архиепископа Антония (Медведева), епископа Лазаря (Журбенко), епископа Даниила (Александрова), епископа Илариона (Капрала)⁵⁹.

Членом Синода, который проводил индивидуальное дознание Чекалина, был епископ Лазарь (Журбенко), тайно рукоположенный в РПЦЗ для Катакомбной церкви в СССР еще в 1982 г. Он задал Чекалину ряд наводящих вопросов, на которые тот не смог достоверно ответить и начал путаться, благодаря чему и были раскрыты само-

званство и авантюра тульского визитера⁶⁰. Тогда же на Синоде РПЦЗ было высказано подозрение, что Чекалин является агентом КГБ, подсланным в Синод под видом «катакомбного епископа» с целью внедриться в РПЦЗ и возглавить создание в СССР ее легальных церковных структур под контролем советских органов госбезопасности. Вызвал подозрение и факт досрочного освобождения Чекалина из тюрьмы в 1987 г. Отказав в признании, ему было предложено на испытательном сроке пожить при Троицком монастыре в Джорданвилле в качестве рядового послушника под надзором священноначалия обители, после чего, в случае положительного прохождения испытательного срока, мог быть рассмотрен вопрос о его принятии в качестве простого монаха или рукоположении в будущем во священника. Однако Чекалин отказался. Поняв, что его план провалился, он попытался украсть в алтаре синодального собора в Нью-Йорке антиминос, архиерейскую панагию и литургические сосуды, после чего был со скандалом изгнан⁶¹.

Перед отъездом из США обратно в СССР В. Чекалин в феврале 1990 г. в Нью-Йорке дал интервью эмигрантской газете «Новое русское слово», в котором высказал свое разочарование в Русской Зарубежной Церкви, подвергнув ее жесткой критике⁶². Несколько позже, в письме в Австралию на имя сотрудницы русской эмигрантской газеты «Единение» Е.Н. Ширинской от 22 июля 1990 г. В. Чекалин, подтвердив, что не был признан в РПЦЗ в качестве канонического епископа, с возмущением писал: «Зарубежная Церковь претендует на верховенство и на право решать и судить, кто что сделал, кто каноничен, а кто нет и т.п. Под предлогом борьбы за чистоту православия на самом деле проявляется духовная слепота и нелюбовь к ближнему. Например, Синод считает неканоничным епископа Владимира (Абрамова), т.к. он не имел удостоверения о епископской хиротонии и был рукоположен людьми, в преемстве которых от апостолов сомневаются... Посудите

сами, могу ли я простить Зарубежной Церкви объявление епископа Владимира самозванцем?.. Моя резкость здесь намеренна, ибо велика обида за моих братьев и велико мое разочарование. Мне самому пришлось быть в тюрьме, подвергаться пыткам, психиатрической экспертизе — но это только малая доля того, что пришлось пережить моим катакомбным братьям. Теперь же митрополит Виталий и иже с ним пытаются судить нас, оценивать нашу „правильность“ и претендуют на духовное верховенство... Митрополит Виталий и иже с ним усиленно занялись моей компроментацией. На Родине и за рубежом активно распространяются обо мне всякие слухи, клевета. Например, что я украл у митрополита Виталия антиминос»⁶³.

Возрождение УАПЦ в 1989–1990 годы

Со скандалом сбежав в начале февраля 1990 г. из Синода РПЦЗ, не признанный не только в достоинстве «епископа», но даже «иеромонаха», В. Чекалин из США возвращается обратно в СССР. И по странному стечению обстоятельств, сразу по возвращении едет не домой в родную Тулу, но оказывается на Западной Украине, во Львове, где представляется «епископом РПЦЗ» и знакомится с бывшим епископом Житомирским и Овручским Иоанном (Боднарчуком), перешедшим незадолго до этого из Русской Православной Церкви в УАПЦ.

Неожиданный переход епископа Иоанна (Боднарчука) в УАПЦ и привлечение им для первых хиротоний самозванца В. Чекалина в самой УАПЦ вызывало немало подозрений и вопросов, вплоть до версий о причастности к этому КГБ, стремившемуся взять под контроль стихийный и неконтролируемый процесс возрождения УАПЦ⁶⁴.

Чтобы лучше понять процессы, происходившие тогда на Украине, рассмотрим здесь кратко первые этапы становления УАПЦ в 1989–1990 гг. С февраля 1989 г. в разных регионах Украины на волне возраставших

антикоммунистических и национально-патриотических настроений началось стихийное формирование первых общин УАПЦ, что вызвало серьезную обеспокоенность у республиканских органов КГБ. Первый «инициативный комитет» возник в Киеве во главе со священником Богданом Михайлечко из Латвии. Уже 15 февраля от имени комитета он разослал обращения к Верховному Совету УССР и СССР, к Константинопольскому Патриарху Димитрию, УАПЦ в США, а также епископату и духовенству Украинского Экзархата РПЦ. Тогда же в Киеве была сформирована первая община УАПЦ⁶⁵. Одним из первых на призыв комитета откликнулся львовский священник-диссидент, настоятель львовского Петропавловского собора протоиерей Владимир Ярема. Уже 18 августа 1989 г. он и второй священник собора Иоанн Пашуля на собрании приходского совета зачитали призыв комитета и объявили о разрыве с РПЦ⁶⁶. До этого во Львове и по всей Западной Украине уже было немало случаев разрыва местных священников с Московским Патриархатом, однако все они переходили в вышедшую из подполья Украинскую греко-католическую церковь (УГКЦ). Протоиерей Владимир Ярема, не пожелав переходить в унию, предложил для недовольных Московским Патриархатом православную альтернативу в виде национальной автокефальной церкви. Вскоре его примеру последовали еще три священника Львовской епархии: Игорь Элияшевский, Мирослав Максимович и Стефан Жигаль⁶⁷. Позже к ним примкнули еще девять священников.

С августа 1989 г. Львов стал считаться центром возрождения УАПЦ. Было объявлено о временном переходе под омофор Константинопольского Патриархата, а на богослужениях стали почитать Константинопольского Патриарха Димитрия⁶⁸. Одновременно протоиерей В. Ярема получил извещение от главы УАПЦ в США митрополита Мстислава (Скрипника) о том, что тот принимает львовские и другие украинские приходы под свою опеку⁶⁹.

В своем заявлении от сентября 1989 г. комитет возрождения УАПЦ писал: «Главнейшая задача для нашего Комитета сегодня — восстановление иерархии УАПЦ в пределах Украины ... Надеемся, что скоро у нас будет епископ и тогда мы сможем удовлетворить священниками все наши общины»⁷⁰.

В поисках канонического архиерея комитет обращался к Константинопольскому и Грузинскому Патриархам, однако не получил ответа. Готовность помочь была высказана лишь со стороны УАПЦ в США, однако ее иерархи во главе с митрополитом Мстиславом (Скрипником) не имели права въезда в СССР, а выехать за границу кандидату для рукоположения в те годы было крайне сложно. В этой ситуации было решено обратиться к архиереям Русской Православной Церкви, чтобы кто-то из них согласился либо присоединиться к УАПЦ, либо помочь рукоположить епископа для УАПЦ. Велись переговоры о епископской хиротонии для УАПЦ даже с главой вышедшей из подполья УГКЦ митрополитом Владимиром Стернюком⁷¹.

Именно в этот период стало известно, что 13 сентября 1989 г. Священный Синод Русской Православной Церкви почислил за штат епископа Житомирского и Овручского Иоанна (Боднарчука)⁷². Уроженец Тернопольской области и выходец из греко-католической семьи, воссоединившейся с Православием, он в юности был связан с антисоветским подпольем ОУН–УПА, за что в 1949 г. был осужден и отбывал срок в сталинских лагерях и ссылке. В 1956 г. поступил в Ленинградскую духовную семинарию и академию, с 1977 г. — епископ Житомирский и Овручский⁷³. Как бывший участник подполья ОУН–УПА и узник сталинских концлагерей он идеально подходил на роль лидера УАПЦ.

Менее чем через месяц после почисления на покой, 9 октября 1989 г., состоялась первая встреча представителей львовской группы УАПЦ с епископом Иоанном

(Боднарчуком), во время которой он дал предварительное согласие на переход в УАПЦ⁷⁴. Однако в тот же день он пишет в Синод очередное прошение «назначить его на архиерейское служение», прилагая к нему медицинское заключение о том, что он «вполне работоспособный»⁷⁵. Не дождавшись положительного ответа, после некоторых раздумий и совещаний, 20 октября 1989 г. он дал окончательное согласие «принять под свою духовную опеку УАПЦ и возглавить ее»⁷⁶. А 22 октября уже как иерарх УАПЦ за литургией во львовском Петропавловском соборе Иоанн (Боднарчук) совершил первую диаконскую хиротонию для УАПЦ⁷⁷. В тот же день он опубликовал воззвание, под которым подписался как «Епископ Иоанн, Первоиерарх Украинской Автокефальной Православной Церкви»⁷⁸.

Факт единоличного провозглашения себя «первоиерархом УАПЦ», похоже, сразу же вызвал разногласия между епископом Иоанном и львовским духовенством УАПЦ, поскольку уже 31 октября Церковная Рада УАПЦ во главе с протоиереем В. Яремой заявила, что разрешает принимать в УАПЦ из РПЦ лишь священников, которые «безоговорочно признают своим предстоятелем митрополита Украинской Автокефальной Православной Церкви Мстислава»⁷⁹. В этом же постановлении Рады УАПЦ указывалось, что стало известно о планах руководства Коммунистической партии Украины (КПУ) создать в противовес УГКЦ фиктивную УАПЦ — «покорную власти», «ложно назвав ее автокефальной и даже передать ей Свято-Юрский собор во Львове». Члены Рады УАПЦ такие планы объявили «попытками партбюрократии помешать делу легализации Украинской греко-католической церкви при помощи массового перевода церковью Галичины в фиктивную, а не подлинную православную автокефалию»⁸⁰.

Позже, в 1991 г., обвинения в адрес епископа Иоанна (Боднарчука) в сотрудничестве с советскими органами госбезопасности в качестве иерарха УАПЦ прозвучат публично из уст как протоиерея В. Яремы, так и главы

УАПЦ митрополита Мстислава (Скрипника), а сам Иоанн (Боднарчук) будет отстранен от руководства УАПЦ и позже, в апреле 1992 г., полностью исключен из состава епископата УАПЦ⁸¹. Более того, после провала «августовского путча» ГКЧП в 1991 г. в архиве Львовского обкома КПУ будут обнаружены документы, согласно которым Иоанн (Боднарчук) многие свои действия в качестве главы УАПЦ согласовывал с руководством обкома КПУ и облуправления КГБ. Председатель Львовского братства Андрея Первозванного УАПЦ Богдан Рожак и протоиерей В. Ярема пытались тогда предать эти документы широкой огласке, однако оба были «отлучены» Иоанном (Боднарчуком) от УАПЦ⁸².

Все эти факты вскрылись значительно позже. А на тот момент львовское духовенство УАПЦ радовалось появлению у них собственного епископа. Несмотря на изначальные попытки Иоанна (Боднарчука) единолично объявить себя «первоиерархом УАПЦ», протоиерею В. Яреме удалось сорвать эти планы и добиться от присоединившегося епископа признания верховенства над собой главы УАПЦ в США митрополита Мстислава (Скрипника). Взамен последний в конце октября 1989 г. своим указом заочно возвел Иоанна (Боднарчука) в сан «архиепископа Львовского и Галицкого»⁸³.

1 ноября 1989 г. Иоанн (Боднарчук) телеграммой на имя Патриарха Пимена и Синода Русской Православной Церкви объявил о своем выходе из состава РПЦ. После этого его несколько раз приглашали на Синод для рассмотрения его дела, но он так и не явился. Определением Синода от 13 ноября 1989 г. Иоанн (Боднарчук) был лишен архиерейского сана и монашества⁸⁴.

Первые хиротонии УАПЦ и участие в них В. Чекалина

К началу 1990 г. УАПЦ уже насчитывала около 200 приходов и общин, преимущественно в Западной

Украине⁸⁵. Остро стоял вопрос о рукоположении новых епископов для стремительно растущей церковной организации. Однако для таких рукоположений не хватало второго архиерея, а приехать в СССР из-за рубежа иерархи УАПЦ диаспоры на тот момент еще не могли. Здесь-то, при странном стечении обстоятельств, и предложил свои услуги только что возвратившийся из США В. Чекалин, представившийся «епископом РПЦЗ».

Вот как о тех событиях свидетельствовал один из основоположников УАПЦ протоиерей Владимир Ярема (впоследствии патриарх УАПЦ Димитрий, † 2000), настоятель Петропавловской церкви г. Львова: «Теперь одного епископа (т.е. Иоанна Боднарчука. — С.Ш.) было уже мало, и пришлось думать об установлении иерархии для других епархий. С помощью епископа Зарубежной Русской Церкви Викентия состоялись хиротонии епископов, теперь уже архиепископов, Василия (родного брата Боднарчука. — С.Ш.) Тернопольского и Бучацкого и Андрея (Абрамчука. — С.Ш.) Ивано-Франковского и Коломыйского. Вскоре уже своими архиереями были хиротонисаны Данило (Ковальчук. — С.Ш.) Черновицкий и Хотынский, Владимир (Романюк, в последствии „патриарх“ УПЦ КП, † 1995. — С.Ш.) Ужгородский и Хустский, Роман (Блащук. — С.Ш.) Черниговский и Сумской и Антоний (Масендич. — С.Ш.) Ровенский и Житомирский»⁸⁶.

Первая «епископская хиротония» УАПЦ была совершена 31 марта 1990 г. в селе Михайлевици Дрогобычского района Львовской области. Здесь во «епископа Тернопольского и Бучацкого» был поставлен родной брат Иоанна (Боднарчука) — настоятель церкви с. Михайлевици священник Иоанн Боднарчук, принявший за день до того монашеский постриг с именем Василий. При этом совершалась эта хиротония без соборного обсуждения и избрания кандидата, спешно, тайком и в обход Церковной Рады УАПЦ. Не был поставлен в известность даже глава УАПЦ в США митрополит Мстислав (Скрипник). Точно

также спешно и тайком 7 апреля 1990 г. в с. Пидгайчики Коломыйского района Ивано-Франковской области был рукоположен во «епископа Ивано-Франковского и Коломыйского» еще один иерарх УАПЦ — Андрей Абрамчук. В его хиротонии принимали участие Иоанн (Боднарчук), самозванец В. Чекалин и ранее рукоположенный ими «епископ Тернопольский» Василий (Боднарчук). Дальнейшие хиротонии иерархии УАПЦ уже совершались этими тремя «епископами» самостоятельно, без участия В. Чекалина.

На Первом Всеукраинском соборе УАПЦ, проведенном 5–6 июня 1990 г. с разрешения органов республиканской власти в Центральном доме кино в Киеве, Иоанн Боднарчук впервые публично предал огласке факт участия в первых хиротониях УАПЦ Викентия Чекалина, которого называл не иначе как «епископом Русской Зарубежной Церкви»⁸⁷. При этом об участии в этих хиротониях какого-либо третьего епископа речи не было. Боднарчук был настолько уверен в канонической безупречности «епископа РПЦЗ», что на тот момент не подвергал сомнению действительность совершенных совместно с ним хиротоний.

Впоследствии в покаянном письме на имя Патриарха Московского Алексия II и Синода РПЦ от 15 января 1993 г. бывший епископ Иоанн (Боднарчук) свидетельствовал об этой хиротонии: «В первой хиротонии Василия Тернопольского принимали участие: я, бывший епископ Житомирский Иоанн, и, как он представился, епископ Яснополянский Викентий. Хиротония совершалась в храме свв. безреб. Космы и Дамиана в селе Михайлевици, Дрогобычского благочиния, Львовской епархии»⁸⁸.

На первых порах В. Чекалина в УАПЦ всерьез воспринимали как «епископа РПЦЗ». Официальный орган УПЦ в Канаде на своих страницах называл его «святителем епископов УАПЦ»⁸⁹. Иоанн Боднарчук даже предлагал В. Чекалину возглавить русскоязычную епархию УАПЦ в Одессе. Однако вскоре после июньского Собора УАПЦ, ког-

да информация об участии Чекалина в хиротониях под видом «епископа РПЦЗ» стала достоянием общественности, от представителей РПЦЗ стали поступать свидетельства, что этот человек является самозванцем⁹⁰. Как подтвердил позже Боднарчук, причиной скандала, среди прочего, стали обращения пребывавшего под омофором Синода РПЦЗ «прихода Катакомбной церкви» в Чернигове, где знали Чекалина как самозванца⁹¹.

В конце лета 1990 г. Архиерейский Синод РПЦЗ обнародовал официальное заявление, в котором говорилось: «Архиерейский Синод РПЦЗ извещает клириков и мирян всех православных приходов, что Викентий Чекалин, выдающий себя за епископа Катакомбной церкви, признанного Русской Зарубежной Церковью, в действительности таковым не является, и все таинства, им совершаемые, не могут быть признанными благодатными... Архиерейский Синод РПЦЗ предостерегает от еще больших канонических ошибок ввиду того, что в совершении архиерейских хиротоний мог участвовать человек, не имеющий благодати апостольского преемства»⁹².

Заявление Синода РПЦЗ имело эффект «разорвавшейся бомбы». Свидетельства о самозванстве «святителя епископов УАПЦ» вызвали серьезные смущения внутри самой УАПЦ. Многие священники Русской Православной Церкви, подумывавшие о переходе в УАПЦ, воздержались от такого шага. А уже перешедшие стали задавать вопросы и ставить под сомнение каноничность собственного епископата. От Константинопольского Патриархата и других Поместных Церквей отныне невозможно было ожидать признания новообразованной церковной структуры. Жестко стал требовать отчета и объяснений и глава УАПЦ митрополит Мстислав (Скрипник), провозглашенный на июньском Соборе УАПЦ «Патриархом Киевским и всея Украины».

Оказавшись в неловком положении, Иоанн Боднарчук на одной из пресс-конференций в Киеве, вместо

покаяния и канонического исправления ситуации, прибег к явной фальсификации, заявив, будто бы именно он совместно с уже покойными митрополитом Калининским и Кашинским Алексием (Коноплевым) и покойным секачевским «епископом» Владимиром Абрамовым в 1986 г. «тайно рукоположил» В. Чекалина во «епископа Тульского и Яснополянского»⁹³. Это заявление противоречило более ранним свидетельствам самого В. Чекалина Синоду РПЦЗ в июле 1989 — январе 1990 г., где он заявлял, что его «рукоположили во епископа» только два иерарха — митрополит Алексей (Коноплев) и Владимир Абрамов⁹⁴. Более того, если на Синоде РПЦЗ Чекалин заявлял, что в сан «архимандрита» его возвел у себя дома митрополит Алексей (Коноплев), то теперь он стал заявлять, будто бы это сделал епископ Житомирский Иоанн (Боднарчук), и даже появилась «точная дата» — 28 июня 1986 года⁹⁵. Хотя на Синоде РПЦЗ он отказывался назвать какую-либо дату. Тогда же бывший епископ Иоанн выписал задним числом подложное «удостоверение» о хиротонии В. Чекалина во «епископа», которое подписал «28 июня 1986 г.» на официальном типографском бланке Житомирской и Овручской епархии Украинского экзархата РПЦ, отпечатанном в типографии двумя годами позже — 22 августа 1989 г., о чем имеется типографское указание мелким шрифтом в левом нижнем углу бланка⁹⁶.

Впоследствии в своих показаниях членам Синода Русской Православной Церкви в сентябре 1992 — январе 1993 г. Иоанн Боднарчук, подавший покаянное прошение о возвращении в Русскую Православную Церковь, представил исчерпывающие свидетельства, как происходила первая хиротония УАПЦ 31 марта 1990 г. над его родным братом Василием Боднарчуком⁹⁷. При этом Иоанн Боднарчук подтвердил, что в этой хиротонии принимали участие лишь два человека: он и В. Чекалин, и никакого третьего епископа с ними не было. Тогда же он подтвердил, что до конца февраля — начала марта 1990 г. никогда ранее

не был знаком с В. Чекалиным и не совершал вместе с покойным митрополитом Алексием (Коноплевым) «епископской хиротонии» над ним.

В одном из первых покаянных писем на имя Патриарха Московского Алексия II в апреле 1992 г. Иоанн Боднарчук, подписывавшийся «бывшим епископом», сбивчиво просил: «Я прошу Вас, Ваше Святейшество, решить на первом Св. Синоде мое прошение о снятии с меня запрещения и восстановить меня в прежнем достоинстве. Мне сейчас очень тяжело. Относительно неканоничности иерархии УАПЦеркви я подготовлю и всё скажу на интервью корреспонденту любой газеты в любое время, когда Вы меня пригласите по этому поводу до Москвы. Но я просил бы, чтобы это не было раньше как месяц-полтора после этого, как мое прошение будет Вами, Ваше Святейшество, рассмотрено на Св. Синоде, а мое дело передано будет Вами Главе Украинской Православной Церкви»⁹⁸.

Сохранилась черновая копия расшифровки упомянутого выше опроса-интервью Иоанна Боднарчука для членов Синода от сентября 1992 г., где он свидетельствовал, что Мстислав Скрипник требовал от него объяснений относительно участия В. Чекалина в хиротониях УАПЦ, так как от представителей РПЦЗ получил информацию о его самозванстве. Поскольку Чекалин настаивал на законности своего «епископского достоинства», то Иоанн Боднарчук будто бы совершил над ним дополнительную хиротесию и на основании этого позже стал заявлять, что принимал участие в его «хиротонии»⁹⁹. Насколько такое объяснение соответствует действительности, проверить не представляется возможным. Не исключено, что это тоже фальсификация и вымысел.

До сих пор остается загадкой, кто именно свел Боднарчука и Виктора-Викентия Чекалина. И почему последний сразу по возвращении из США поехал не к себе домой в Тулу, но оказался во Львове, где стал самозвано представляться «епископом РПЦЗ». Позже Боднарчук

свидетельствовал перед членами Синода РПЦ, что впервые познакомился с Чекалиным в конце февраля — начале марта 1990 г. во Львове, поверив, что тот является законным «епископом РПЦЗ». При этом он сообщал, что Чекалина как «епископа РПЦЗ» представил ему один из знакомых работников обкома Компартии¹⁰⁰.

Имени этого таинственного «знакомого работника обкома» Боднарчук не назвал. Однако если это свидетельство достоверно, оно отчасти подтверждает существовавшие до этого подозрения, что привлечение Чекалина к первым хиротониям и созданию иерархии УАПЦ было спланированной акцией КГБ, стремившегося прибрать под свой контроль стихийный и неконтролируемый процесс возрождения УАПЦ.

Как отмечает один из иерархов УАПЦ Игорь (Исиченко), «ни одна епископская хиротония в СССР не производилась без санкции КГБ ... И было бы наивным предположить, что возрождение УАПЦ останется без внимания этих структур. Неизвестно, узнаем ли мы когда-нибудь, как случилось, что именно на время возрождения УАПЦ был лишен епархии в РПЦ архиерей-галичанин? Как вышли на контакт с ним члены Инициативной группы из Львова? Как вдруг не знакомый лично с митрополитом Мстиславом епископ присвоил себе титул «первоиерарха УАПЦ в Украине» и независимо от предстоятеля УАПЦ сформировал епископат УАПЦ по собственному усмотрению, организовывая хиротонии таким коварным способом, чтобы оставить за собой возможности для шантажа рукоположенных им архиереев?.. Действовала служба, которая не любит оставлять следов»¹⁰¹.

Легенда об участии в хиротониях УАПЦ епископа Варлаама (Ильющенко)

Изначально во всех свидетельствах о первой хиротонии для УАПЦ Василия Боднарчука во «епископа Тер-

нопольского» Иоанн Боднарчук, протоиерей В. Ярема и другие заявляли, что в ней принимали участие лишь два архиерея: Иоанн и «епископ РПЦЗ» Викентий Чекалин¹⁰². Такая позиция была публично засвидетельствована Иоанном Боднарчуком на Первом Всеукраинском соборе УАПЦ (Киев, 5–6 июня 1990 г.), а позже и в письме на имя Патриарха Московского Алексия II и Синода от 15 января 1993 г.¹⁰³ Аналогично и В. Чекалин до лета 1990 г. свидетельствовал, что первую хиротонию УАПЦ в марте 1990 г. он совершил вместе с Иоанном Боднарчуком, ни слова не упоминая о каком-либо третьем епископе¹⁰⁴.

После того как летом 1990 г. разразился скандал вокруг самозванства В. Чекалина, на одной из пресс-конференций в Киеве Иоанн Боднарчук неожиданно заявил, будто бы в «хиротонии» Василия Боднарчука 31 марта 1990 г., помимо его самого и Чекалина, тайно принимал участие еще и некий «патриархийный епископ N», который пожелал остаться неизвестным. Было заявлено, что присутствовавшие на хиротонии участники и свидетели дали «присягу до смерти не раскрывать эту тайну»¹⁰⁵. Эта легенда в таком виде преподносилась и в октябре следующего 1991 г., когда в УАПЦ продолжали ссылаться на «клятву до смерти» о запрете разглашать имя третьего «епископа N»¹⁰⁶.

Не принимая больше на веру противоречивые заявления Иоанна Боднарчука, «патриарх» УАПЦ Мстислав (Скрипник) в ноябре 1990 г. фактически отстранил его от дел. Тогда же впервые со стороны протоиерея В. Яремы, ряда других львовских священников и Львовского братства УАПЦ прозвучали обвинения в адрес Иоанна Боднарчука в сотрудничестве с КГБ и в подрывных действиях по разложению УАПЦ изнутри. В начале 1991 г. Мстислав запретил иерархам УАПЦ совершать новые епископские хиротонии и направил в Украину из США архиепископа Антония (Щербу) для рукоположения новых епископов УАПЦ, т.к. не хотел, чтобы в них участвовали иерархи

«чекалинской преемственности». Как пишет канадский священник Тимофей Миненко, «патр. Мстислав считал, что первые епископы УАПЦ не были канонически рукоположены, потому что еще тогда не знал, что таинственным третьим епископом, участвовавшим в посвящении первых епископов УАПЦ, был епископ Киевского Экзархата, близкий к митр. Филарету»¹⁰⁷.

Имя этого таинственного «епископа N» Иоанн Боднарчук отказывался публично называть вплоть до своего отстранения от руководства УАПЦ. Лишь после этого он в частных разговорах стал утверждать, будто третьим архиереем, участвовавшим 31 марта 1990 г. в хиротонии его брата Василия Боднарчука, был бывший управляющий делами Украинского Экзархата Русской Православной Церкви, а на тот момент архиепископ Симферопольский и Крымский Варлаам (Ильющенко), скончавшийся 17 сентября 1990 г. Позже Иоанн Боднарчук представил «ставленническую грамоту» Василия Боднарчука, на которой первой стояла подпись «Викентия, Епископа Яснополянского Российской Свободной Православной Церкви», второй — некоего «смирнейшего Варлаама» и третьей «Иоанна, архиепископа Львовского и Галицко-Волынского»¹⁰⁸. При этом, если имена и титулы Чекалина и Боднарчука были изначально полностью впечатаны в документе, то вместо имени «Варлаам» стояло многоточие, куда и было вписано от руки одно лишь это имя, без титула и кафедры. Этот факт подтверждает, что при составлении документа на момент хиротонии Василия Боднарчука имя третьего участника еще не было известно, почему для него и был оставлен пропуск с многоточием, а само имя было вписано уже намного позже, задним числом, скорее всего после того, как архиепископ Варлаам (Ильющенко) скончался в сентябре 1990 г.

Как видим, в чекалинских авантюрах это уже четвертый иерарх, имя которого после его смерти использовали для оправдания неканонических хиротоний или

самозванства (первыми, как было показано выше, были покойные архиепископ Сергей (Голубцов), митрополит Алексей (Коноплев) и секачевский «епископ» Владимир Абрамов). Во всех четырех случаях прослеживается один и тот же почерк. А имена епископов, похоже, умышленно подбирались по факту их смерти, дабы потом они ничего не могли опровергнуть.

Позже, в сентябре 1992 г., перед членами Синода РПЦ Иоанн Боднарчук сознался в том, что имя архиепископа Варлаама (Ильющенко) было дописано в ставленнической грамоте задним числом и подтвердил, что в хиротонии Василия Боднарчука принимали участие лишь два человека: он и Чекалин¹⁰⁹. Наличие в грамоте пропуска с многоточием для имени третьего «епископа» он объяснил тем, что до хиротонии вел переговоры с несколькими архиереями на предмет возможности их участия в рукоположении своего брата Василия. Не зная, кто из них сможет приехать, он оставил в грамоте пустое место, где должен был подписаться третий архиерей. Но поскольку в село Михайлевици никто так и не приехал, то хиротонию пришлось совершать вдвоем с Чекалиным. Более того, по словам Иоанна, имя архиепископа Варлаама (Ильющенко) было внесено в грамоту в пустую строку уже после того, как стало известно о его смерти осенью 1990 г., будучи скопированным с имевшихся у Иоанна праздничных поздравительных посланий Варлаама предыдущих лет¹¹⁰. Почерковедческая экспертиза подписей «Варлаама» и «Иоанна» на этом документе показала, что обе подписи сделаны одной рукой.

Стоит обратить внимание на то, что в ставленнической грамоте Василия Боднарчука от 31 марта 1990 г. имя Чекалина вписано первым, и лишь потом идет имя Иоанна Боднарчука. Этот факт свидетельствует о том, что «хиротонию», судя по всему, возглавлял и совершал именно Чекалин, а Боднарчук лишь ему сослужил. По всей видимости, Боднарчук, уже лишенный на тот момент сана

в Русской Православной Церкви, хотел перестраховаться и снять возможные обвинения в рукоположении после лишения сана, почему и предложил возглавить хиротонию «епископу РПЦЗ», в каноничность которого тогда еще верили.

Свои показания Боднарчук неоднократно менял, поэтому определить с точностью, когда он был искренен и правдив, очень сложно. 11 июня 1993 г. Синод Русской Православной Церкви постановил, что восстановление Иоанна Боднарчука в архиерейском сане возможно лишь по решению церковного суда высшей инстанции, каковым для епископата является Поместный Собор. По сути, получив отказ в принятии в сущем сане и не желая дожидаться Поместного Собора, Боднарчук в июне 1993 г. перешел в УПЦ КП, где резко изменил свои предыдущие показания. За неделю до смерти, 2 ноября 1994 г., он впервые подписал письменное свидетельство о том, что в «епископской хиротонии» Василия Боднарчука будто бы принимал участие «владыка Волынский и Ровенский Варлаам»¹¹¹. При этом в свидетельстве не были указаны ни место, ни дата названной хиротонии, а также ошибочно был указан титул архиепископа Варлаама как «Волынский и Ровенский», тогда как Варлаам (Ильющенко) на самом деле с февраля 1990 г. носил титул архиепископа Симферопольского и Крымского.

В документе, подписанном «митрополитом» Иоанном Боднарчуком, «архиепископом» Василием Боднарчуком и священниками Игорем Сас-Жураковским и Мироном Сас-Жураковским, отмечается, что они дали клятву держать имя «архиепископа Варлаама» в тайне до его смерти и что хиротония Василия была снята на видео водителем архиепископа Варлаама, который увез ее с собой, не оставив копии. Впоследствии в качестве доказательства в УАПЦ пытались предъявлять отрывки из какого-то некачественного видео, где кроме Иоанна Боднарчука невозможно было никого узнать, однако, как

оказалось, даже это видео было с другой хиротонии, совершенной намного позже и не над Василием.

В этой истории удивляет то, что если подписавшие этот документ действительно дали клятву держать имя «архиепископа Варлаама» в тайне до его смерти, то почему они этот факт засвидетельствовали лишь через четыре года после того, как тот умер, а не сразу после его кончины в сентябре 1990 г., когда в УАПЦ разразился громкий скандал из-за самозванства Чекалина и его участия в неканоническом поставлении иерархии УАПЦ. Весьма странным выглядит и то, что составлен документ был якобы за неделю до смерти Иоанна Боднарчука, которая последовала 9 ноября 1994 г., однако на самом документе стоит подпись еще и митрофорного протоиерея Мирона Сас-Жураковского, датированная «15 августа 1995 г.», т.е. девять месяцев после того, как Боднарчук умер. В связи с этим остается под вопросом, действительно ли Иоанн поставил свою подпись под этим документом за неделю до смерти или же она была поставлена вместо него позже? Тем более что в предыдущих своих заявлениях 1992 г. он заверял, что первую хиротонию УАПЦ они совершали вдвоем с Чекалиным.

Следует отметить, что категорически отрицал участие архиепископа Варлаама (Ильющенко) в первых хиротониях УАПЦ и бывший митрополит Филарет (Денисенко), который по этой самой причине при объединении с УАПЦ настаивал на перерукоположении ведущих иерархов «чекалинской преемственности» Владимира Романюка, Антония Масендича и Даниила Ковальчука¹¹².

Отрицают версию об участии архиепископа Варлаама (Ильющенко) в хиротониях УАПЦ и письменные свидетельства водителя архиепископа Варлаама — Андрухова Николая Яковлевича (1943 г. р.) и архиерейского протодиакона Марущака Василия Анатольевича (1961 г. р.). Оба свидетеля нотариально заверили свои показания, в которых утверждают, что 30–31 марта и 1 апреля 1990 г.

архиепископ Варлаам (Ильющенко) как правящий архиерей Симферопольской и Крымской епархии РПЦ не покидал пределы своей епархии и служил в эти дни в кафедральном соборе г. Симферополя.

В частности, в показаниях водителя архиепископа Варлаама говорится следующее:

«Я, гр. Андрухов Николай Яковлевич, работал водителем в Крымском епархиальном управлении с марта 1985 года до конца 1991 года.

С 19 февраля 1990 года правящим архиереем Симферопольской епархии был назначен архиепископ Варлаам (Ильющенко). На тот момент я был единственным водителем в Крымском епархиальном управлении.

С февраля по апрель 1990 года владыка Варлаам вообще не покидал пределы епархии. Он ежедневно находился в епархиальном управлении и по выходным и праздничным дням совершал богослужения в Свято-Троицком кафедральном соборе г. Симферополя.

30 и 31 марта и 1 апреля 1990 г. Высокопреосвященный архиепископ Симферопольский и Крымский Варлаам (Ильющенко) совершал уставные богослужения в Свято-Троицком соборе г. Симферополя, поскольку это был период Великого поста. Более того, могу добавить, что владыка не пропускал ни одной службы.

Владыка Варлаам пользовался исключительно автомобилем (ГАЗ–24 черного цвета, гос. номер 03–16 КРА и ГАЗ–24 белого цвета, гос. номер 48–56 КРА) при поездках по епархии. За пределы епархии владыка не выезжал. Владыка объективно не мог совершить епископскую хиротонию 31 марта 1990 г. в с. Михайловичи Львовской области и за полдня вернуться назад в Крым и успеть принять участие в вечернем богослужении 31 марта и литургии — 1 апреля.

/... / Во всех поездках сопровождал его я. В марте 1990 года владыка Варлаам вообще не покидал Крым, тем более не посещал Львовскую область и соответственно не

мог принимать участие в «хиротонии» Василия Боднарчука. Как я уже говорил, ранее единственным водителем и помощником владыки Варлаама на тот момент являлся я. Поэтому достоверно могу свидетельствовать об этом.

Ни у владыки Варлаама, ни у меня в то время не было не только видео/кинокамеры, но и даже фотоаппарата. Снимать на видео я вообще не умел и не умею»¹¹³.

Аналогичные свидетельства представил и отец Василий Марущак, который в 1990 г. в Симферопольской епархии при архиепископе Варлааме (Ильющенко) нес послушание архиерейского протодиакона. В частности, отец Василий Марущак нотариально засвидетельствовал, что «в период Великого поста, а именно 30 и 31 марта и 1 апреля 1990 г. архиепископ Варлаам (Ильющенко) совершал богослужения в Свято-Троицком соборе г. Симферополя, чему я являлся сослужителем. Владыка Варлаам пользовался автомобилем в поездках по епархии. При посещении приходов епархии владыку сопровождал я с водителем Андруховым Н.Я. Насколько я помню, за пределы епархии в этот период владыка Варлаам не выезжал ... Заявления представителей УАПЦ/ПЦУ, которые были обнародованы в СМИ и интернет-изданиях задним числом, уже после кончины приснопамятного владыки Варлаама, о том, что он будто бы совершал хиротонию первого «епископа» УАПЦ, считаю неправдой ввиду того, что они не соответствуют действительности. Не помню, чтобы владыка Варлаам в своих проповедях и беседах что-либо упоминал об УАПЦ. В моей памяти архиепископ Варлаам (Ильющенко) навсегда остался ревностным архипастырем и верным сыном Матери-Церкви»¹¹⁴.

Однако более всего опровергает так называемую «причастность» архиепископа Варлаама к хиротонии Василия Боднарчука тот факт, что именно архиепископ Варлаам, будучи временным членом Синода Русской Православной Церкви, участвовал и лично подписал решение московского Синода от 14 ноября 1989 г. (Журнал № 117) о

лишении Иоанна (Боднарчука) епископства, всех степеней священства и монашества. Подпись архиепископа Варлаама (Ильющенко) под этим решением стоит восьмой из тринадцати¹¹⁵. Человек, который лично принимал и подписывал решения о лишении сана и монашества Иоанна (Боднарчука), никак не мог через четыре месяца тайно рукополагать с ним новых епископов.

Таким образом, как видно, версия об участии архиепископа Симферопольского и Крымского Варлаама (Ильющенко) в хиротонии Василия Боднарчука 31 марта 1990 г. не подтверждается целым рядом свидетельств.

Деятельность Чекалина и Боднарчука в России

Малоизвестен факт, что Иоанн Боднарчук с группой «епископов» УАПЦ в 1990 г. тайно от «патриарха» Мстислава совершил ряд хиротоний в России, положив начало иерархическому оформлению тоталитарных сект «Богородичный центр» и «Истинная церковь откровения Иоанна Богослова». Через Чекалина летом 1990 г. на Боднарчука вышли секачевский «священник» и «пророк» Иоанн Береславский и покинувший под его воздействием Православную Церковь настоятель Успенского собора подмосковного г. Каширы иерей Константин Васильев¹¹⁶.

22 августа 1990 г. Боднарчук и «рукоположенные» при помощи Чекалина «епископы» Василий Боднарчук и Даниил Ковальчук в г. Дрогобыч Львовской области возвели иерея Константина Васильева во «епископа» с титулом «Московский и Каширский»¹¹⁷, присвоив ему в монашестве имя «Лазарь» (благодаря чему поначалу смогли ввести в заблуждение некоторых последователей ИПЦ-РПЦЗ, т.к. канонический катакомбный епископ РПЦЗ Лазарь (Журбенко), изблотивший Чекалина в самозванстве, носил такое же имя)¹¹⁸. Позже, 14 декабря 1990 г. в селе Солонское Дрогобычского района Львовской области по протекции того же Чекалина Иоанн Боднарчук,

Даниил Ковальчук вместе с Лазарем Васильевым возвели во «епископа» с титулом «Зеленоградский и Коломенский» некоего Владислава Филиппова, присвоив ему в монашестве имя «Тихон»¹¹⁹. В тот же день указом № 569 Иоанн Боднарчук «за большие заслуги перед Русской Истинно-Православной Церковью и за миссионерскую деятельность во благо Церкви Божией и великого русского народа» возвел Лазаря Васильева в сан «архиепископа Московского и Каширского»¹²⁰.

Все эти хиротонии и назначения Иоанн Боднарчук совершал в обход «патриарха» Мстислава, не ставя его в известность. Впоследствии, в 1992 г., факты этих хиротоний он попытался скрыть и от Синода Русской Православной Церкви, когда обратился с покаянным письмом на имя Патриарха Московского Алексия.

19 декабря 1990 г. новоявленные «епископы» Лазарь Васильев и Тихон Филиппов по «благословию» Иоанна Боднарчука учредили т.н. «Российскую автокефальную православную церковь» (РАПЦ) и провели «поместный собор», на котором избрали «пророка» Иоанна Береславского «епископом Санкт-Петербургским и Валаамским». На этом решении «собора» Боднарчук 21 декабря 1990 г. наложил письменную резолюцию: «Благословляю Архимандриту Иоанну быть Епископом Санкт-Петербургским и Валаамским. Блаженнейший Митрополит Иоанн»¹²¹. После этого, 25 декабря того же года последовала и сама «хиротония» Береславского, совершенная Васильевым и Филипповым¹²². На ставленнической грамоте Береславского Боднарчук написал резолюцию следующего содержания: «Ознакомился. Очень рад. Блаженнейший Митрополит Иоанн»¹²³.

Изначально во главе т.н. «РАПЦ» должен был стать Чекалин. Однако после заявлений Синода РПЦЗ о его самозванстве от этой идеи пришлось отказаться, в результате чего его не пригласили на «поместный собор РАПЦ» в декабре 1990 г. Позже, 16 июня 1991 г., в Москве

на очередном «поместном соборе» Васильев, Филиппов, Береславский и Попов переименовывают «РАПЦ» в «Православную церковь Божией Матери» («Богородичный центр»)¹²⁴.

Так при участии Боднарчука и Чекалина произошло оформление тоталитарно-харизматической секты «параклитчиков», известной под названием «Богородичный центр» (другие названия: «Российская Марианская церковь», «Церковь Божией Матери Преображающейся» и «Православная Церковь Божией Матери Державная»). Ее лидером стал «пророк Девы Марии» и «архиепископ» Иоанн Береславский¹²⁵. 15–16 июня 1991 г. он организовал в Москве «Первый Всероссийский богородичный собор», на котором объявил об «исполнении фатимских пророчеств» и произвел «присягание России сердцу Девы Марии». 12 ноября 1991 г. в московском кинотеатре «Красный Октябрь» он организовал очередное шоу под названием «всероссийский богородичный собор», на котором произошло театрализованное представление «коронация Девы Марии на российский престол». Вел Береславский диалог и с лидерами оккультной секты «Белое братство» «Марией Девы» (Цвигун) и «пророком» Иоанном Кривоноговым, некоторые последователи которых поначалу принимали активное участие в «богородичных соборах» Береславского. Позже, после смерти Боднарчука, Береславский причислил его к «лику святых».

Бывший соратник Береславского «архиепископ» Лазарь-Константин Васильев летом 1991 г. откололся от «Богородичного центра», возглавив собственную секту под названием «Истинная церковь апокалипсиса Иоанна Богослова»¹²⁶. Как и Береславский, он объявил себя «пророком апокалипсиса», «патриархом всероссийским», «агнцем откровения», а также «священным божественным судебным исполнителем», «богомладенцем, поставленным пасти народы новой благодати, новой земли и нового неба», а также «духовным вождем новой святой Руси» и ее

«царем-помазанником»¹²⁷. К этой секте одно время принадлежал выдававший себя за «полковника ГРУ» директор московского целительского центра «Проис» Леонид Прокопьев (в монашестве Рафаил, в схиме Серафим, позже сменил фамилию на «Мотовилов»), впоследствии получивший от происходящей от УАПЦ «иерархии» «епископский сан» и учредивший собственное сектантское течение под названием «Православная российская церковь» (ПРЦ).

Кроме того, в 1996 г. в УАПЦ для России были «рукоположены» следующие «епископы»: Иоанн Модзалевский, Стефан Линицкий и Серафим Кучинский. В свою очередь через этих «епископов» в России в разное время получили рукоположения более 60 «епископов», которые образовали более десятка новых сект. Среди ведущих от УАПЦ «чекалинской преемственности» можно упомянуть таких «иерархов», как уже названный Рафаил Прокопьев (он же Серафим Мотовилов), Венедикт Молчанов, Сергей Моисеенко, Сергей Журавлев, Вячеслав Лисовой, Дидим Нестеров, Михаил Вишневецкий, Кириак Темирциди, Сергей Саркисов, Виталий Кужеватов, Ростислав Мельников, Дамиан Акимов, Андрей Трегуб, Олег Ведмеденко, Виктор Веряскин, Владимир Мочарник, Алексей Гомес, Осий Осиос, Антоний Корбат, Марк Воинов, Михаил Гордиенко, Иоанн Абраменко и многие другие. Выродившись в откровенное сектантство, многие из этих «иерархов» насоздавали собственные малочисленные сектантские группы, некоторые из которых полностью порвали даже внешне с Православием («Реформаторская православная церковь», «Апостольская православная церковь», «Апостольская реформированная православная церковь», «Апостольская ортодоксальная церковь», «Истинно-православная католическая церковь», «Российская православная католическая церковь», «Православная российская церковь — Истинно-православная церковь», «Единая православная царская российская церковь», «Патриархия российской истинно-православной катакомбной церкви», «Святая

соборная апостольская церковь России» и др.). Многие из них самозвано именуют себя «Истинно-православной церковью» (ИПЦ), хотя на самом деле ничего общего не имеют с историческими катакомбными общинами и группами ИПЦ-РПЦЗ.

Что касается Чекалина, то после того как Мстислав (Скрипник) в конце 1990 — начале 1991 г. фактически отстранил Боднарчука от управления УАПЦ и подверг сомнению каноничность иерархии «чекалинской преемственности», он в спешном порядке попытался переметнуться в УГКЦ. Как сообщил Чекалин в феврале 1991 г. в интервью московскому самиздатскому бюллетеню «Вестник ИРАР», «4 января 1991 г. во Львове митрополит Владимир Стернюк совершил мое присоединение к епископату Католической церкви. 10 января властью папы Римского Иоанна Павла II была подписана Грамота о моем поставлении Первоиерархом Российской катакомбной католической церкви»¹²⁸.

Присоединение Чекалина к УГКЦ действительно было совершено митрополитом Владимиром Стернюком 4 января 1991 г. в домовом храме Митрополичьей палаты во Львове, где он в присутствии свидетелей исповедал и принес присягу на верность «святой католической вере»¹²⁹. 10 января Стернюк подписал грамоту, в которой говорилось: «Властью, данной патриархам или патриаршим наместникам Украинской Греко-Католической Церкви Его Святейшеством Папой Римским, поставляю Преосвященного Викентия (Чекалина Виктора Владимировича), Епископа Яснополянского, Первоиерархом Российской Католической Церкви с правом поставления и приема епископов, образования епархий и со всеми остальными правами управления»¹³⁰.

В середине января 1991 г. Чекалин зарегистрировал в Москве первую греко-католическую общину, после чего создал «епархиальное управление» «Российской православной католической церкви» (РПКЦ). Он обратился в

Моссовет с требованием передать ему ряд московских храмов: «Нынешняя Российская католическая церковь, — писал он, — является восприемницей не только Российской греко-католической, но и Русской православной церкви. Однако наша церковь не имеет до сих пор необходимых храмовых и административного помещений»¹³¹.

От Чекалина в России имели «преемственность» следующие маргинальные лжеепископы: Михаил Анашкин, Алексей Лобазов и Мануил Платов (он же Михаил Потемкин), составившие «иерархию» «Российской православной католической церкви» (РПКЦ)¹³². С этой «чекалинской» сектой взаимодействовал еще один одиозный иерарх-самозванец Никон-Сергей Ламекин¹³³.

3 февраля 1991 г. Патриарх Московский Алексий направил письмо в Ватикан с просьбой разъяснить, каким образом человек, лишенный священнического сана, может быть католическим епископом. Вскоре президент Папского совета по содействию христианскому единству кардинал Э. Кассиди и папский нунций в СССР архиепископ Ф. Коласуонно заявили, что Чекалин не является епископом и не находится в общении и подчинении Католической Церкви¹³⁴. Вслед за тем, в августе, в отставку был отправлен митрополит Владимир Стернюк. Новоназначенный в Украину кардинал Мирослав Иван Любачивский заявил о превышении им полномочий и присвоении прав первоиерарха¹³⁵.

В начале 1992 г. В. Чекалин пытался присоединиться к Старо-Католической церкви, но и здесь долго не задержался. Согласно сообщениям в СМИ, выкрыв из семьи малолетнего мальчика, Чекалин, сменив фамилию на Берг, бежал с ним в Австралию, за что разыскивался Интерполом¹³⁶.

В Австралии долгое время Винсент Берг (такое теперь имя Виктора-Викентия Чекалина) представлял себя «жертвой репрессивной политики в СССР», «епископом англиканской церкви» и даже «психиатром секретной

школы КГБ». Предоставил австралийским властям поддельные документы о наличии медицинского образования, что позволило ему устроиться на работу в качестве психиатра в медицинских учреждениях Квинсленда с 1999 по 2003 г. Позже проходил по уголовному делу о сексуальном насилии в отношении несовершеннолетних пациентов. В последний раз зарубежные СМИ сообщали о нем, что в сентябре 2018 г. в Австралии окружной суд Саутпорта в штате Квинсленд приговорил Винсента Берга (Виктора Чекалина) к 4 годам и 3 месяцам тюрьмы за повторное мошенничество и подлог¹³⁷.

Вместо послесловия

Представленные документы, свидетельства и факты подтверждают, что в первой хиротонии УАПЦ, состоявшейся 31 марта 1990 г. в с. Михайлевици Львовской области, принимали участие только два человека: бывший епископ Иоанн (Боднарчук) и не имевший архиерейского сана самозванец и мошенник Виктор-Викентий Чекалин. Причем возглавлял эту «хиротонию», судя по ставленнической грамоте, именно Чекалин, никогда не имевший не только епископского сана, но даже монашества и сана священника. Имя архиепископа Варлаама (Ильющенко) в ставленнической грамоте Василия Боднарчука было вписано позже и уже после смерти архиерея. Таким образом, первые хиротонии и начало иерархии УАПЦ в 1990 г. было положено, к сожалению, самозванцем, не имевшим апостольской преемственности. Этим было грубо нарушено первое Апостольское правило («Епископа да поставляют два или три епископа»)¹³⁸. В связи с этим и Мстислав Скрипник, и Филарет Денисенко впоследствии сомневались в законности хиротоний иерархов «чекалинской преемственности». Однако многие из них, будучи убежденными в законности своего сана, отказывались принимать перерукоположение, в связи с

чем «чекалинская преемственность» в УАПЦ и УПЦ КП частично сохранилась. Над священниками и диаконами, рукоположенными иерархами «чекалинской преемственности», никто перерукоположения не совершал не только в УАПЦ, но и в УПЦ КП. Именно в таком статусе многие из них были приняты в общение Константинопольским Патриархатом.

В частности, 5–6 января 2019 г. в составе официальной делегации ПЦУ в Фанаре на церемонии вручения томоса об автокефалии принимал участие и сослужил Патриарху Варфоломею и другим иерархам Константинопольского Патриархата «митрополит Галицкий» Андрей (Абрамчук), в хиротонии которого в 1990 г. участвовал Викентий Чекалин¹⁵⁹. Не смотря на все настоятельные просьбы митрополита Филарета (Денисенко) принять перерукоположение, Андрей (Абрамчук) категорически отказывался, войдя в 1993 г. в состав УПЦ КП в «сущем сане», где стал членом ее Синода и главой Синодальной комиссии по канонизации святых УПЦКП. Позже он вновь вернулся в УАПЦ, где был членом Синода и участвовал в хиротониях новых епископов УАПЦ. Отказался после перехода в УПЦ КП принимать перерукоположение и другой иерарх «чекалинской преемственности» Василий (Боднарчук). За время своего «архиерейского» служения с 1990 по 2006 г. он рукоположил в УАПЦ и УПЦ КП более 300 священников, а также участвовал в хиротониях многих иерархов УАПЦ и УПЦКП. Еще один иерарх «чекалинской преемственности» Петр (Петрусь) при переходе в УПЦ КП в 1992 г. тоже отказался принимать перерукоположение от митрополита Филарета (Денисенко) (перерукоположение он принял лишь 30 октября 1997 г., а до этого он за пять лет рукоположил для УАПЦ целую группу новых епископов). Бывший первоиерарх УАПЦ «митрополит» Макарий (Мелетич) имел рукоположение от иерархов «чекалинской преемственности» Димитрия (Яремы) и Игоря (Исиченко), а также бывшего иерарха УПЦ КП Мефодия

(Кудрякова). Таким образом, часть епископов УАПЦ, вошедших в 2018 г. в состав ПЦУ, через священнические и архиерейские хиротонии от Андрея (Абрамчука), Макария (Мелетича) и других тоже имеют на себе «чекалинскую преемственность».

Упомянутые выше копия ставленнической грамоты Василия Боднарчука от 31 марта 1990 г. с поддельной подписью «Варлаама» и копия свидетельства Иоанна и Василия Боднарчуков и священников Игоря и Мирона Сас-Жураковских от 2 ноября 1994 г. были представлены в Константинопольский Патриархат как «доказательство каноничности» иерархии УАПЦ¹⁴⁰. Похоже, именно эти документы были приняты во внимание при вынесении решения о признании в «сущем сане» иерархии УАПЦ без совершения над ней дополнительных хиротесий или повторных хиротоний и принятии в общение в октябре 2018 года¹⁴¹. Если это так, то может оказаться, что Константинопольский Патриархат принял решение на основе представленных ему недостоверных документов. Подобное открывшееся обстоятельство вынуждает более подробно изучить данный вопрос.

Примечания

¹ Содержание доклада одобрил и благословил Высокопреосвященный Каллист (Уэр), митрополит Диоклийский, почетный председатель Международного института афонского наследия. Публикуемый здесь доклад исправлен и дополнен новыми, неизвестными ранее сведениями и архивными документами.

² Чекалин Виктор Владимирович // Открытая православная энциклопедия «Древо». Электронный ресурс. URL: <https://drevo-info.ru/articles/1639.html> [дата обращения: 22.08.2019].

³ Горевой Д. Про хиротонії в УАПЦ // Cerkvarium. Электронный ресурс. URL: <https://cerkvarium.org/publikatsii/analitika/pro-khirononiji-v-uapts> [дата обращения: 22.08.2019]. (перевод с украинского наш. — С. III.)

⁴ Περί των χειροτονιών στην Ουκρανική Αυτοκέφαλη Ορθόδοξη Εκκλησία // Φως Φαναρίου. URL: http://fanarion.blogspot.com/2019/08/blog-post_26.html (дата обращения: 26.08.2019).

⁵ Горевой Д., Деркач Т. Як в УПЦ (МП) хотіли дискредитувати Церкваріум, але сіли в калюжу // Церкваріум. Электронный ресурс. URL: <https://cerkvarium.org/publikatsii/analitika/yak-v-upts-mp-khotili-diskredituvati-cerkvarium-ale-ne-zmogli> [дата обращения: 04.09.2019]. (перевод с украинского наш. — С.Ш.); Απάντηση στον Πρωθιερέα Νικόλαο Ντανίλεβιτς // Romfea.gr. Πρακτορείο Εκκλησιαστικών Ειδήσεων. URL: <https://www.romfea.gr/ekklisies-ts/ekklisia-tis-oukranias/31409-apantisi-ston-prothiereo-nikolaou-ntanilebits> [дата обращения: 08.09.2019].

⁶ Правила святых Апостол, Святых Соборов, Вселенских и Поместных, и Святых Отец с толкованиями. М., 1876. С. 13–14.

⁷ Περί των χειροτονιών στην Ουκρανική Αυτοκέφαλη Ορθόδοξη Εκκλησία // Φως Φαναρίου. URL: http://fanarion.blogspot.com/2019/08/blog-post_26.html (дата обращения: 26.08.2019); Горевой Д. Про хіротонії в УАПЦ // Церкваріум. Электронный ресурс. URL: <https://cerkvarium.org/publikatsii/analitika/pro-khirotoniji-v-uapts> [дата обращения: 22.08.2019].

⁸ Announcement of the Holy and Sacred Synod, 11th Oct. 2018 // Ecumenical Patriarchate. URL: <http://www.ec-patr.org/docdisplay.php?lang=gr&id=2577&tla=g> [дата обращения: 11.10.2018].

⁹ Шумило С.В. В катакомбах. Православное подполье в СССР. Луцк, 2011. С. 115–116, 134–135, 140–141, 181–182, 193–201.

¹⁰ Там же.

¹¹ Алексеев В.В., Нечаева М.Ю. Воскресшие Романовы?.. К истории самозванчества в России XX века. Екатеринбург, 2000. Ч. 1. С. 209–349; Нечаева М.Ю. От «великого князя» до «архиепископа». Эволюция самозванца Михаила Поздеева в контексте церковной среды // Религиозное многообразие Уральского региона. Материалы Всероссийской научно-практической конференции. Оренбург, 2014. С. 168–181; Слесарев А.В. Основатель «серафимо-геннадиевской» ветви Катакомбной церкви «схимитрополит» Геннадий (Секач) // Сектоведение. Альманах. Жировичи, 2012. Т. 2. С. 112–147; Лжеархиепископ Херувим (Дегтярь) и внутрицерковное сектантство // Религия в Украине. Электронный ресурс: <https://www.religion.in.ua/main/17123-202>

Izhearxiepiskop-xeruvim-degtyar-i-vnutricerkovnoe-sektantstvo.html [дата обращения: 05.07.2012].

¹² Шумило С.В. В катакомбах... С. 115–116, 134–135, 140–141.

¹³ Справка из Канцелярии Архиерейского Синода РПЦЗ от 2/15 мая 1990 г. // Архив Архиерейского Синода РПЦЗ в Нью-Йорке (ААС РПЦЗ, Нью-Йорк).

¹⁴ Шумило С.В. В катакомбах... С. 181–182, 199–201.

¹⁵ Момент истины епископа Викентия. Интервью с еп. В. Чекалиным // Новое русское слово. Еженедельная газета русской эмиграции. Нью-Йорк, США. 1990, 24 – 25 февраля. С. 6.

¹⁶ Личное дело диакона Виктора (Чекалина В.В.) // Архив Данилова ставропигиального мужского монастыря г. Москвы (АДСМММ).

¹⁷ Прощение Викентия Чекалина на имя Первоиерарха РПЦЗ митрополита Виталия от 17 июля 1989 г. // ААС РПЦЗ, Нью-Йорк.

¹⁸ Указ епископа Тульского и Белевского Германа № 36 от 17 февраля 1983 г. о назначении диакона В. Чекалина сторожем Тульского епархиального управления. Личное дело диакона Виктора (Чекалина В.В.) // АДСМММ.

¹⁹ Указ епископа Тульского и Белевского Германа № 162 от 17 июня 1983 г. диакону Виктору Чекалину. Личное дело диакона Виктора (Чекалина В.В.) // АДСМММ.

²⁰ Письмо епископа Тульского и Белевского Германа № 150 от 15 июня 1983 г. о назначении диакона В. Чекалина штатным диаконом Богородице-Рождественского храма г. Белев. Личное дело диакона Виктора (Чекалина В.В.) // АДСМММ.

²¹ Указ епископа Тульского и Белевского Германа № 254 от 29 августа 1983 г. диакону Виктору Чекалну. Личное дело диакона Виктора (Чекалина В.В.) // АДСМММ.

²² Копия письма Патриарха Московского и всея Руси Пимена епископу Тульском и Белевскому Герману № 1274 от 23 августа 1983 г. Личное дело диакона Виктора (Чекалина В.В.) // АДСМММ.

²³ ЖМП. 1983. № 8. С. 2.

²⁴ Прощение Викентия Чекалина на имя Первоиерарха РПЦЗ митрополита Виталия от 17 июля 1989 г. // ААС РПЦЗ, Нью-Йорк; Викентий Чекалин, еп. Письмо брату-христианину // Свободное Слово, газета Московской организации партии «Демократиче-

ский союз». М., 1990. № 38 (68). С. 6; Момент истины епископа Викентия. Интервью с еп. В. Чекалиным // Новое русское слово. Еженедельная газета русской эмиграции. Нью-Йорк, США. 1990, 24 – 25 февраля. С. 6.

²⁵ Письмо диакона Викентия Чекалина наместнику Данилова ставропигиального монастыря в Москве архим. Евлогию (Смирнову). Личное дело диакона Виктора (Чекалина В.В.) // АДСМММ.

²⁶ Евлогий (Смирнов), архиеп. Это было чудо Божие. М., 2000. С. 197–198.

²⁷ Прощение Викентия Чекалина на имя Первоиерарха РПЦЗ митрополита Виталия от 17 июля 1989 г. // ААС РПЦЗ, Нью-Йорк.

²⁸ Протокол Архиерейского Синода РПЦЗ № 685 от 18/31 января 1990 г. // ААС РПЦЗ, Нью-Йорк.

²⁹ Письмо наместника Троице-Сергиевой Лавры епископа Сергиев-Посадского Парамона № 1029 от 05.11.2019 г.

³⁰ Там же.

³¹ Сообщение Катакомбной церкви о церковных «диссидентах». О похитителе св. сана епископского, именуемом себя «епископом» Викентием. Машинопись. 1991 г. Л. 1 // Архив Свято-Троицкой духовной семинарии РПЦЗ в Джорданвилле, США (АСТДС РПЦЗ, Джорданвилль, США).

³² Прощение Викентия Чекалина на имя Первоиерарха РПЦЗ митрополита Виталия от 17 июля 1989 г.; Протокол Архиерейского Синода РПЦЗ № 685 от 18/31 января 1990 г. // ААС РПЦЗ, Нью-Йорк.

³³ Прощение Викентия Чекалина на имя Первоиерарха РПЦЗ митрополита Виталия от 17 июля 1989 г. // ААС РПЦЗ, Нью-Йорк.

³⁴ Протокол Архиерейского Синода РПЦЗ № 685 от 18/31 января 1990 г. // ААС РПЦЗ, Нью-Йорк.

³⁵ Московский церковный вестник. 1991. № 2 (47). С. 7.

³⁶ Устные свидетельства «митрополита» Епифания Каминского и катакомбных монахинь автору в г. Светлогорск Гомельской обл., 1993 г.; Мосс В. Житие епископа Владимира (Абрамова) // Электронный ресурс: <http://katasomb.narod.ru/moss02.html> [дата обращения: 09.08.2019].

³⁷ Устные свидетельства «митрополита» Епифания Каминского, «архиепископа» Василия Беляка, «архиепископа» Херувима Дег-

тяря, «игумена» Гермогена Дунникова, «игумена» Александра из Минска и др., 1993–1998 гг.; Ящунский И. Наши катакомбы // Вестник РХД. Париж, 1992. № 3 (166). С. 49.

³⁸ Сообщение Катакомбной церкви о церковных «диссидентах». О похитителе св. сана епископского, именуемом себя «епископом» Викентием. Машинопись. 1991 г. Л. 6 // АСТДС РПЦЗ, Джорданвилль, США.

³⁹ Там же. Л. 6.

⁴⁰ Там же. Л. 6.

⁴¹ Виктор (Викентий) Чекалин. Биографическая справка. Машинопись. 1991 г. Л. 31–32 // АСТДС РПЦЗ, Джорданвилль, США.

⁴² Ботов Н. Открытое письмо моему другу, соратнику по гражданско-политической, культурной и религиозной деятельности в России, епископу Катакомбной Церкви Викентию (Чекалину В. В.), Бриджпорт, США, 06.12.1990 г. Л. 10 // АСТДС РПЦЗ, Джорданвилль, США.

⁴³ Копия удостоверения о рукоположении во епископа Яснополянского Викентия (Чекалина), подписанного бывшим епископом Житомирским и Овручским Иоанном 28 июня 1986 г. на бланке епархии, напечатанном 22.08.1989 г. Л. 9 // АСТДС РПЦЗ, Джорданвилль, США.

⁴⁴ Шумило С.В. В катакомбах... С. 199–201.

⁴⁵ Ἰδρυτὴς σχισματικῶν τῆς Οὐκρανίας καταδικάσθηκε για ἀπάτη και πλαστογραφία // URL: <https://www.romfea.gr/diafora/25366-idrutis-sxismatikon-tis-oukranias-katadikasthike-gia-apati-kai-plastografia> [27.11.2018].

⁴⁶ Выписка из справки Прокуратуры Тульской области // Московский церковный вестник. 1991. № 2 (47). С. 7.

⁴⁷ Чекалин В. Я уступил давлению. Письмо В. Чекалина в редакцию от 18.06.1991 // Путь. Орган Российского христианского демократического движения. 1991, июль — август. № 6 (9). С. 16.

⁴⁸ Там же. С. 16.

⁴⁹ Там же. С. 16.

⁵⁰ Там же. С. 16.

⁵¹ Момент истины епископа Викентия. Интервью с еп. В. Чекалиным // Новое русское слово. Еженедельная газета русской эмиграции. Нью-Йорк, США. 1990, 24–25 февраля. С. 6–7.

- ⁵² Виктор (Викентий) Чекалин. Биографическая справка. Машинопись. 1991 г. Л. 31 // АСТДС РПЦЗ, Джорданвилль, США.
- ⁵³ Письмо управляющего делами Московской Патриархии митрополита Ростовского и Новочеркасского Владимира (Сабодана) на имя архиепископа Тульского и Белевского Максима, № 903, 26 мая 1988 г. // Архив Тульской епархии РПЦ.
- ⁵⁴ Прощение Викентия Чекалина на имя Первоиерарха РПЦЗ митрополита Виталия от 17 июля 1989 г. // ААС РПЦЗ, Нью-Йорк.
- ⁵⁵ Там же.
- ⁵⁶ *Викентий Чекалин*. Письмо брату-христианину... С. 6.
- ⁵⁷ Момент истины епископа Викентия. Интервью с еп. В. Чекалиным // Новое русское слово. Еженедельная газета русской эмиграции. Нью-Йорк, США. 1990, 24 – 25 февраля. С. 6.
- ⁵⁸ Протокол Архиерейского Синода РПЦЗ № 685 от 18/31 января 1990 г. Л. 1–3 // ААС РПЦЗ, Нью-Йорк.
- ⁵⁹ Там же. Л. 3.
- ⁶⁰ *Шумило С.В.* В катакомбах... С. 181–182.
- ⁶¹ Устное свидетельство архиепископа Лазаря (Журбенко) автору, июль 1993 г.; [Псарев А.] Где еще не опустели бочки русского меда. Ответ на статью «епископа» Викентия Чекалина в газете «Свободное слово» № 14 от 08.05.1990 г. Москва – Джорданвилль: Типография братства прп. Иова Почаевского, 1990. С. 12.
- ⁶² Момент истины епископа Викентия. Интервью с еп. В. Чекалиным // Новое русское слово. Еженедельная газета русской эмиграции. Нью-Йорк, США. 1990, 24–25 февраля. С. 6–7.
- ⁶³ Письмо В. Чекалина на имя Е.Н. Ширинской, 22 июля 1990 г. Л. 20–22 // АСТДС РПЦЗ, Джорданвилль, США.
- ⁶⁴ *Ісиченко І., архієп.* Автокефальна Церква на межі тисячоліть // Електронний ресурс: <https://www.religion.in.ua/main/history/4812-avtokefalna-cerkva-na-mezhi-tisyacholit.html> [дата обращения: 06.06.2010].
- ⁶⁵ Звернення Ініціативного комітету відновлення УАПЦ // Наша віра — Православ'я. Видання парафій УАПЦ в Україні. Самиздат. 1989. № 1. С. 2.
- ⁶⁶ *Лохвицька Л.* Події: весна — літо 1989 року // Наша віра — Православ'я... С. 2; *Ярема В., прот.* Третє відродження УАПЦ // Українське православне слово. Саут-Бавнд-Брук; Нью Джерси. 1991. № 4–5. С. 9.

- ⁶⁷ *Ярема В., прот.* Третє відродження УАПЦ... С. 9.
- ⁶⁸ Заклик Комітету відродження УАПЦ до українських владик, панотців, дияконів, ченців та всіх віруючих на Батьківщині і в діаспорі // Наша віра — Православ'я... С. 2.
- ⁶⁹ *Ярема В., прот.* Третє відродження УАПЦ... С. 9.
- ⁷⁰ Наша віра — Православ'я... С. 2. (перевод с украинского наш. — С.Ш.)
- ⁷¹ Интервью патриарха УАПЦ Димитрия (В. Яремы) // Бюллетень Центра Религиозной Информации. Львов, 1996. № 4 (15). С. 19–23
- ⁷² ЖМП. 1990. № 1. С. 30.
- ⁷³ ЖМП. 1977. № 12. С. 80; ЖМП. 1978. № 2. С. 80; *Цап М., прот.* Митрополит Іоан (Боднарчук) і третє відродження УАПЦ та проголошення Київського Патріархату // Волинський Благовісник. Луцьк. 2013. № 1. С. 221–223; *Цап М., прот.* Маловідомі події із життя та архіпастирського служіння митрополита Іоана (Боднарчука) // Волинський Благовісник. Луцьк. 2018. №6. С. 193–194; *Преловська І.* Діяльність митрополита Іоана (Боднарчука) у справі відродження Української Автокефальної Православної Церкви у 1989–1990 рр. // Українське православ'я у контексті вітчизняної історії та суспільних трансформацій. Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції (27–28 листопада 2014 р., м. Тернопіль). Тернопіль; Київ, 2014. С. 168–173.
- ⁷⁴ *Пашуля І., прот.* Час Божого оновлення і благословення // Успенська вежа. Львів, 2004. №8 (146). С. 5–6.
- ⁷⁵ *Нестор (Писик), архієп.* Митрополит Іоан (Боднарчук): життя та архіпастирська діяльність // Електронний ресурс. URL: <http://centerculture.uagate.com/content/> [дата обращения: 04.26.2017].
- ⁷⁶ Наша віра — Православ'я... 1989. № 2–3. С. 1–2.
- ⁷⁷ Там же.
- ⁷⁸ Звернення архіпастиря УАПЦ до всіх християнських синів і дочок українського народу // Наша віра — Православ'я... 1989. № 2–3. С. 1–2.
- ⁷⁹ Ухвали Церковної Ради УАПЦ в Україні // Наша віра — Православ'я... 1989. № 2–3. С. 2.
- ⁸⁰ Там же.

⁸¹ *Міненко Т., прот.* До питання церковної смути в сучасній Україні // Вісник. Вінніпег. 1993. № 3 (2579). С. 8; *Исиченко Ю.* Судьба Украинской автокефальной церкви // Религия и демократия: Сб. статей под общей редакцией С. Филатова и Д. Фурмана. М., 1993. С. 385–413; *Блажейовський Д.* Ієрархія Київської Церкви (861–1996). Львів, 1996. С. 544; *Ицук О. В.* Ієрархічні суперечності та міжцерковна полеміка як вияв кризи українського автокефального руху 1990–1993 рр. // Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Історичне релігієзнавство». Острог, 2012. Вип. 6. С. 184–186.

⁸² Во время беседы с автором Б. Рожак в декабре 1991 г. показывал копии этих документов. Свидетельство С. В. Шумило.

⁸³ Наша віра — Православ'я. 1989. № 2–3. С. 2.

⁸⁴ Определения Священного Синода // ЖМП. 1990. № 2. С. 4–5; Архиерейский Собор Русской Православной Церкви 30–31 января 1990 года // ЖМП. 1990. № 5. С. 4–12.

⁸⁵ *Исиченко.* Судьба Украинской автокефальной церкви...

⁸⁶ *Ярема В., прот.* Третє відродження УАПЦ... С. 9. (перевод с украинского наш. — С.Ш.)

⁸⁷ Устное свидетельство С.В. Шумило, который 5–6 июня 1990 г. присутствовал в качестве наблюдателя на I Всеукраинском Соборе УАПЦ, был очевидцем проходивших там обсуждений и принятых решений, а также общался с митрополитом Иоанном (Боднарчуком), протоиереем В. Яремой и др.

⁸⁸ Покаянное письмо бывшего епископа Иоанна (Боднарчука) на имя Патриарха Московского и всея Руси Алексия II и Священного Синода РПЦ, 15 января 1993 г. // Архив Московской Патриархии.

⁸⁹ Вісник. Винніпег. 1991. № 3 (2555).

⁹⁰ Среди прочего, автор этой статьи С.В. Шумило тогда информировал епископов РПЦЗ об участии В. Чекалина в хиротониях УАПЦ и, получив свидетельства о самозванстве и непризнании В. Чекалина в РПЦЗ, передал их Антонию Масендичу, Владимиру Романюку, Евгению Сверстюку, Владимиру Котельницькому, Вячеславу Логину и др.

⁹¹ Черновая копия расшифровки опроса бывшего епископа Иоанна (Боднарчука) для членов Священного Синода РПЦ. Москва,

сентябрь 1992 г. Машинопись. Из материалов личного архива митрополита Минского и Слуцкого Филарета, Патриаршего экзарха всея Беларуси.

⁹² Заявление Канцелярии Архиерейского Синода РПЦЗ, 24 августа / 7 сентября 1990 г. // Православная Русь. 1990. № 19.

⁹³ Московский церковный вестник. 1991. № 2 (47). С. 7; *Викентий Чекалин.* Письмо брату-христианину... С. 6; *Бондаренко В.* «Заради служіння Богові та порятунку людини». Интерв'ю члена Патріаршої Ради УАПЦ єпископа Антонія (Масендича) // Людина і Світ. Науково-популярний релігієзнавчий журнал. 1991. № 10 (373). С. 16.

⁹⁴ Прошение Викентия Чекалина на имя Первоиерарха РПЦЗ митрополита Виталия от 17 июля 1989 г.; Протокол Архиерейского Синода РПЦЗ № 685 от 18/31 января 1990 г. // ААС РПЦЗ, Нью-Йорк.

⁹⁵ *Викентий Чекалин.* Письмо брату-христианину... С. 6.

⁹⁶ Копия удостоверения о рукоположении во епископа Яснополянского Викентия (Чекалина), подписанного бывшим епископом Житомирским и Овручским Иоанном 28 июня 1986 г. на бланке епархии, напечатанном 22.08.1989 г. Л. 9 // АСТДС РПЦЗ, Джорданвилл, США.

⁹⁷ Покаянное письмо бывшего епископа Иоанна (Боднарчука) на имя Патриарха Московского и всея Руси Алексия II и Священного Синода РПЦ, 15 января 1993 г. // Архив Московской Патриархии.

⁹⁸ Покаянное письмо...

⁹⁹ Черновая копия расшифровки опроса...

¹⁰⁰ Там же.

¹⁰¹ *Ісиченко.* Автокефальна Церква на межі тисячоліть...

¹⁰² *Ярема В., прот.* Третє відродження УАПЦ... С. 9.

¹⁰³ Покаянное письмо....

¹⁰⁴ Устное свидетельство В. Чекалина у него дома в г. Туле в беседе с В.В. Шумило, г. Тула, 4 мая 1990 г. Во время этой беседы в квартире В. Чекалина присутствовала молодая женщина и двое маленьких детей, один из которых во время беседы несколько раз подбегал к В. Чекалину и называл его «папой».

¹⁰⁵ *Бондаренко.* «Заради служіння Богові та порятунку людини»... С. 16.

- ¹⁰⁶ Там же.
- ¹⁰⁷ *Міненко*. До питання церковної смуги... С. 8.
- ¹⁰⁸ Копия ставленнической грамоты епископа Тернопольского и Буцацкого УАПЦ Василия (Боднарчука), 31 марта 1990 г.; *Горевой*. Про хіротоніі в УАПЦ...
- ¹⁰⁹ Покаянное письмо...
- ¹¹⁰ Черновая копия расшифровки опроса...
- ¹¹¹ Копия свидетельства, подписанное митрополитом Иоанном (Боднарчуком), архиепископом Василием (Боднарчуком) и священниками Игорем Сас-Жураковским и Мироном Сас-Жураковским, 2 ноября 1994 г.; *Περὶ τῶν χειροτονιῶν στὴν Οὐκρανικὴν Αυτοκέφαλην Ορθόδοξην Εκκλησίαν* // *Φῶς Φαναρίου...*; *Горевой*. Про хіротоніі в УАПЦ...
- ¹¹² *Ярема Р., свящ.* Церковные расколы в Украине. К., 2007. С. 52–53.
- ¹¹³ Нотариально заверенное свидетельство Андрухова Николая Яковлевича (1943 года рождения) от 19.09.2019 г. Заверено нотариусом Симферопольского городского нотариального округа, зарегистрировано в реестре за № 82/4–н/82–2019–2–565.
- ¹¹⁴ Нотариально заверенное свидетельство клирика Симферопольской епархии Марущака Василия Анатольевича (1961 года рождения) от 19.09.2019 г. Заверено нотариусом Симферопольского городского нотариального округа, зарегистрировано в реестре за № 82/4–н/82–2019–2–566.
- ¹¹⁵ Журнал № 117 заседания Священного Синода Русской Православной Церкви от 14 ноября 1989 г. // Архив Минского епархиального управления.
- ¹¹⁶ Московский церковный вестник. № 2 (47). 1991, январь. С. 6.
- ¹¹⁷ Удостоверительная грамота о возведении Лазаря Васильева во епископа Московского и Каширского, № 288, от 22.08.1990 г., за подписью Иоанна Боднарчука, Василия Боднарчука и Даниила Ковальчука. Копия // Личный архив С. В. Шумило.
- ¹¹⁸ *Поздняев М.* Горестные факты. Австралия, 1992.
- ¹¹⁹ Удостоверительная грамота о возведении Тихона Филиппова во епископа Зеленоградского и Коломенского, № 568, 14.12.1990 г., за подписью Иоанна Боднарчука, Даниила Ковальчука, Лазаря Васильева. Копия // Личный архив С.В. Шумило.

- ¹²⁰ Указ митрополита Иоанна Боднарчука № 569 от 14.12.1990 г. о возведении Лазаря Васильева в сан архиепископа Московского и Каширского. Копия // Личный архив С.В. Шумило.
- ¹²¹ Постановление Священного Собора Российской Автокефальной Православной Церкви от 19 декабря 1990 г. с резолюцией митрополита Иоанна Боднарчука от 21.12.1990 г. Копия // Личный архив С.В. Шумило; *Рыцарь веры*. 1994. № 8 (22). С. 12.
- ¹²² Удостоверительная грамота о возведении Иоанна Береславского во епископа Санкт-Петербургского и Валаамского от 25.12.1990 г. за подписью Иоанна Боднарчука, Лазаря Васильева и Тихона Филиппова. Копия // Личный архив С. В. Шумило.
- ¹²³ Там же.
- ¹²⁴ Постановление Священного Собора Российской Автокефальной Православной Церкви от 16 июня 1991 г. за подписью Лазаря Васильева, Тихона Филиппова, Иоанна Береславского и Илии Попова. Копия // Личный архив С.В. Шумило.
- ¹²⁵ *Слесарев А. А.* Православная Церковь Божией Матери Державная // Религии народов современной России: Словарь / М. П. Мчедлов, Ю. И. Аверьянов, В. Н. Басилов и др., ред. М., 2002².
- ¹²⁶ Московский церковный вестник. 1991. № 2 (47). С. 6.
- ¹²⁷ Небесный Град. Газета Истинной церкви апокалипсиса Иоанна Богослова. 1993. № 8.
- ¹²⁸ Интервью епископа Викентия // Вестник ИРАР. Самиздат. М., 1991, февраль.
- ¹²⁹ Свідощтво правлячого архієрея Галицької Митрополії УГКЦ митрополита Володимира (Стернюка), 4 січня 1991 р. Копія // Личный архив С.В. Шумило.
- ¹³⁰ Грамота Наместника Патриаршего престола УГКЦ митрополита Владимира (Стернюка) от 10 января 1991 г. Копия // Личный архив С.В. Шумило.
- ¹³¹ Московский церковный вестник. 1991. № 7 (52). С. 9.
- ¹³² *Слесарев А. В.* Российская православная католическая церковь // Антираскол. Информационно-справочный портал по расколоведению. Электронный ресурс. URL: <http://www.anti-raskol.ru/pages/1650> [дата обращения: 15.09.2011].
- ¹³³ Никон Ламекин // Иерархия церквей. Электронный ресурс. URL: <http://www.hierarchy.religare.ru/h-orthod-maipkc.html> [дата обращения: 19.09.2018].

¹³⁴ К истории автокефального и филаретовского расколов. К., 2002.

¹³⁵ Vatican rejects of Russian Catholic Church // KNS. 1991. 18 April. P. 15; Московский церковный вестник. 1991. № 7 (52). С. 9; *Поспеловский Д.В.* Русская православная церковь в XX веке. М., 1995. С. 434.

¹³⁶ *Авербух В.* Отец-самозванец, Мнимый священник втайне от родителей увез русского мальчишку в Австралию // Российская газета. 2005, 26 августа. № 3857. Электронный ресурс. URL: <https://rg.ru/2005/08/26/andrey.html> [дата обращения: 26.08.2005]; *Шумило С.В.* В катакомбах... С. 201; *Яшунский И.* Наши катакомбы // Вестник РХД. Париж, 1992. № 3 (166). С. 49.

¹³⁷ Ἰδρυτὴς σχισματικῶν τῆς Οὐκρανίας катаδικάσθηκε...

¹³⁸ Правила святых Апостол... С. 13–14.

¹³⁹ Мирний візит Митрополита Київського Епіфанія до Вселенського Патріарха Варфоломія. Підписання та вручення Томосу про автокефалію Української Церкви, 5-6 січня 2019 р. // *Pomisna.info* – офіційний web-сайт ПЦУ. Электронный ресурс. URL: <https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/myrnyj-vizyt-mytropolitya-kyyivskogo-epifaniya-do-vselenskogo-patriarha-varfolomiya-pidpysannya-ta-vruchennya-tomosu-pro-avtokefaliyu-ukrayinskoji-tserkvy/> [дата обращения: 06.01.2019].

¹⁴⁰ Περί των χειροτονιών στην Ουκρανική Αυτοκέφαλη Ορθόδοξη Εκκλησία // Φως Φαναρίου. URL: http://fanarion.blogspot.com/2019/08/blog-post_26.html (дата обращения: 26.08.2019); *Горевой.* Про хіротонії в УАПЦ...; *Цап.* Митрополит Іоан (Боднарчук) і третє відродження УАПЦ... С. 225.

¹⁴¹ Announcement of the Holy and Sacred Synod, 11th Oct. 2018 // Ecumenical Patriarchate. URL: <http://www.ec-patr.org/docdisplay.php?lang=gr&id=2577&tla=g> [11.10.2018].

CONTENTS

Patriarch Kirill of Moscow and All Russia.
True Man of the Church.....5
 The article is based on the address delivered by His Holiness Patriarch Kirill of Moscow and All Russia at the grand meeting on the occasion of the 90th anniversary of the birth of Metropolitan Nikodim (Rotov) of Leningrad and Novgorod.

Metropolitan Hilarion of Volokolamsk.
We Are Called to the Life in Christ.....14
 The article is based on the address delivered by Metropolitan Hilarion of Volokolamsk, chairman of the Moscow Patriarchate's Department for External Church Relations, at the 27th International Conference on Orthodox Spirituality held at the Monastic Community of Bose, Italy, on 5th September 2019.

THEOLOGY

Kulaga Victor, priest, Candidate of Theology, doctoral student of Ss. Cyril and Methodius Theological Institute of Postgraduate Studies in Moscow, priest of the Russian Orthodox Church's parish in Cairo.
The Question of the Catholicity of the Church in the Theology of Protopresbyter John Meyendorff.....29
 The article addresses the issue of understanding of the catholic nature of the Church in the theology of Protopresbyter John Meyendorff. The proposed study proceeds from the concept of catholicity of the Church as a fundamental principle of church structure. In Meyendorff's Eucharistic ecclesiology, the local and catholic dimensions of church life and structure express the Church's catholic nature. The historical realization of church unity and institutions of the Church serve as the basis for interpreting present-day problems in the life of the Orthodox Church. The paper explores Meyendorff's historical approach to such issues as development of church structure and influence of state-political and national factors. Based on Fr. John's historical and canonical position, the article considers ecclesiological distortions in the modern-day Orthodox theology. Within the framework of the Eucharistic ecclesiology presented by this theologian, special attention is paid to the historical understanding of the development of church institutions and forms of church communication.
Keywords: autocephaly, Universal Church, Eucharistic ecclesiology, Eucharist, unity of the Church, bishop, catholicity, Local Church, conciliarity of the Church, synodality, conciliar institution of the Church.

Schmemann Alexander, protopresbyter (1921-1983), cleric of the Orthodox Church in America, Doctor of Theology, Professor and Dean of St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary, USA.
Historical Aspects of Orthodox Liturgy. Difference Between Monastic and Parish Rule.....73
 The address delivered by Protopresbyter Alexander Schmemann at the Pan-Orthodox Symposium in Thessaloniki in 1972 and published in the Irenikon Journal in 1973 focuses on the comparative analysis of the parish and monastic rules and the liturgical revival in the Orthodox Church. The text of the address was translated from French by Priest Aleksandr Ermolin, Master of Theology, postgraduate student of the Moscow Theological Academy and pro-rector of the Kazan Orthodox Theological Seminary, with the assistance of N.N. Petukhova, docent of the Moscow Theological Academy. The translation is followed by the concluding remarks highlighting the history of the Pan-Orthodox Symposium and Fr. Alexander's participation in it.
Keywords: Protopresbyter Alexander Schmemann, Irenikon, liturgics, parish rule, monastic rule.

CHURCH HISTORY

Dmitriev Yuri, Master of Theology, Moscow Theological Academy.
Patrimonies of the Holy Trinity and St. Sergius Monastery in Serebozh and Rozhdestveno volosts of Pereslavl uyezd until the Middle of the 18th Century.....93
 The article focuses on the history of feudal patrimonies of the Holy Trinity and St. Sergius Lavra in Rozhdestveno and Serebozh stans (administrative units) of the Pereslavl uyezd until the secularization of 1764. The Trinity Monastery became one of the largest landowners in the Pereslavl uyezd, having acquired, with the Tsar's permission, lands in Serebozh stan in 1650. The acquisition of large estates in Rozhdestveno stan in the second half of the 16th century was a result of the repressive policy of Tsar Ivan the Terrible and the desire of the estate owners in disfavour to ease their situation by transferring the property to the Trinity Monastery's authorities and taking monastic vows. Along with the lands and serfs, the monastery received the Tsar's gardens and fishery. In 1764, after the secularization resolutely carried out by Empress Catherine II, the lands and serfs received the status of state ones and were transferred under the supervision to the Collegium of Economy.

Keywords: Holy Trinity and St. Sergius Lavra, feudal patrimonies, Charter, Ivan the Terrible, secularization, acquisition, peasants, Rozhdestveno volost, Serebozh stan, Pereslavl region, Catherine II, landowners, Lovchikov, Buturlin, Konstantinovskoye village.

Pismeniuk Iliia, priest, Master of Theology, Lecturer at the Moscow Theological Academy.

Orthodoxy and the World Council of Churches in 1948-1975...123

This article examines the history of the Orthodox Churches' relationship with the major inter-Christian ecumenical organization, the World Council of Churches (WCC). The purpose of this research is to present an objective history of interaction between Orthodoxy and the ecumenical movement from the mid-20th century, when the World Council of Churches was established, to the 1970s – a period that can be regarded as the beginning of the crisis in the Orthodox-ecumenical dialogue. The emphasis in this article is made on the theological differences related to the WCC ecclesiological status and to mutual participation in sacraments, as well as on the issue of Protestant proselytism, which caused much concern among the Orthodox participants in the ecumenical dialogue. In addition, the paper focuses on certain preconditions which contributed to the expansion of the Orthodox representation in the WCC and on the role that the Russian Orthodox Church played in this process.

Keywords: ecumenism, ecumenical movement, Protestantism, history of Christianity, church, Orthodoxy, inter-church relations, World Council of Churches.

Goyuk Serafim, priest, Master of Theology, postgraduate student of the Moscow Theological Academy.

Political War for Orthodox Monasteries. Council for the Affairs of the Russian Orthodox Church and the Moscow Patriarchate at a Time of Khrushchev's "Church Reform".....138

Based on a wide range of sources, the article examines the campaign, aimed to liquidate Orthodox monasteries, as one of the focal points of the new political war waged by Nikita Khrushchev against religion and the Russian Orthodox Church in 1958-1964. Considered in the article are the reasons for the change in state-church relations after 1957 and institutional contradictions between the Council for the Affairs of the Russian Orthodox Church and the Department for Propaganda and Agitation of the Central Committee of the Communist Party of the Soviet Union.

Keywords: Soviet state, Council for the Affairs of the Russian Orthodox Church, Russian Orthodox Church, Orthodox monasteries, political war against religion, state-church relations, commissioners.

Shumilo Sergey, Director of the International Institute of the Athonite Legacy, Kiev.

Formation of the UAOC's Hierarchy in 1990 and Self-Proclaimed "Bishop" Vikenty Chekalin.....154

The article tells the story of self-proclaimed "bishop" Vikenty Chekalin, dwelling on his role in the creation of the Ukrainian autocephalous orthodox church and in the emergence of various heresies and schisms in Russia and Ukraine in the 1990s.

Keywords: apostolic succession, UAOC, Vikenty Chekalin, Ioann Bodnarchuk, ROCOR, Catacomb church.

Формат 60x90/16.
Отпечатано в цифровой типографии ООО «Буки Веди»
на оборудовании Konica Minolta
119049, г. Москва, Ленинский проспект, д.4, стр. 1 А
Тел.: + 7 495 926 63 96, e-mail: Info@bukivedi.com
www.bukivedi.com