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

ЦЕРКОВЬ И ВРЕМЯНаучно-богословский и церковно-общественный журнал





ISSN: 2221-8181

Редакционный совет

Митрополит Волоколамский Антоний (сопредседатель), протоиерей Максим Козлов (сопредседатель),

митрополит Будапештский и Венгерский Иларион, епископ Петергофский Силуан, епископ Сергиево-Посадский и Дмитровский Кирилл, архимандрит Филарет (Булеков), протоиерей Николай Балашов, протоиерей Вадим Суворов, протоиерей Николай Лищенюк, протоиерей Игорь Якимчук, протоиерей Игорь Якимчук, протоиерей Алексий Марченко, игумен Иоанн (Лудищев), игумен Мефодий (Зинковский) иеромонах Аполлинарий (Панин), Пилипенко Е. А. (главный научный редактор), Первушин М. В. (зав. редакционной коллегией), Макарова А. А. (ответственный секретарь).

115191, Россия, Москва, Даниловский вал, 22,
Отдел внешних церковных связей, редакция журнала «Церковь и время»,
тел.: +7-495-955-6753, факс: +7-495-955-6753, e-mail: churchandtime@yandex.ru.
Информация для авторов находится на сайте http://mospat.ru/church-and-time/

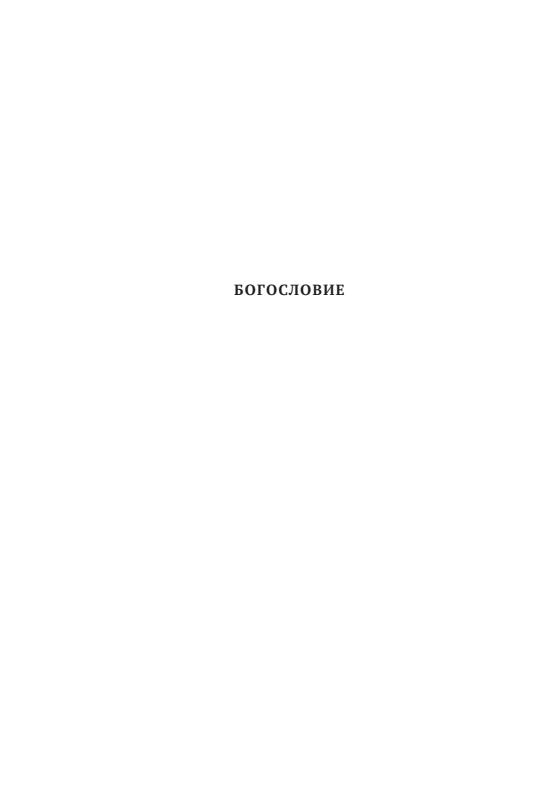
СОДЕРЖАНИЕ

Богословие

Игумен Мефодий (Зинковский). Личность и миссия	.7
И СТОРИЯ Ц ЕРКВИ	
Епископ Петергофский Силуан. Выборгская епархия Финляндской Православной Церкви2	27
Г. Е. Бесстремянная, Ю. С. Бесстремянная. Новые архивные материалы по истории Японской Православной Церкви	51
Игумен Агафангел (Гагуа). Апологетические труды святителя Луки (Войно-Ясенецкого) и архиепископа Александра (Толстопятова) в 1945–1947 гг7	'8
Иеромонах Алексий (Годлевский). Спасение Почаевской лавры. К 60-летию событий времен «хрущевской оттепели»	91
Протоиерей Сергий Звонарёв. Американская автокефалия по документам архива Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата	3

ЮБИЛЕЙ

	Е. В. Никольский.	
	Преподобный Серафим Саровский: малоизвестные	
	факты биографии. К 190-летию со дня преставления	
	и 120-летию прославления преподобного Серафима	153
C on'	TENTS	.182



личность и миссия

Статья посвящена рассмотрению феномена христианской миссии в рамках богословия личности. Особенность нашего метода исследования состоит в целостном подходе к человечеству как живому образу Бога, призванному к реализации поли-ипостасного единства по образу бытия Лиц Святой Троицы.

Миссия как синергическое действие личностей проповедника и оглашаемого происходит при соучастии главных Миссионеров — Личностей Христа и Святого Духа. Способность к миссии — умение транслировать другим человеческим личностям жизненно важные истины — признается характеристикой зрелой личности.

Важной особенностью миссии является встроенный в нее принцип просопопии (греч. προσωποποία — лицетворение), являющийся проявлением кенотической любви и «жизни в другом», в которой «большая» личность действует через «меньшую», учитель — через ученика. Существует и обратное направление просопопии, состоящее в условном «воплощении» проповедника в личности оглашаемых людей. Совершение миссии предполагает ипостасный подвиг миссионера, осознание им единоприродности с людьми, воспринимающими проповедь. Виды миссионерской проповеди разнообразны, могут предполагать длительный и краткий контакты, близкое и отдаленное общение и совершаться самыми неожиданными путями. Успех миссии зависит от гибкости, чуткости, жертвенности миссионера, его способ-

^{*} Автор — доктор богословия, кандидат технических наук, ректор Николо-Угрешской духовной семинарии, наместник ставропигиального Свято-Николо-Угрешского монастыря (Москва), профессор института теологии при СПбГУ (СПб.).

ности выходить на разные уровни общения, а также от свободного личностного выбора воспринимающей стороны. Богословие личности важно для осуществления христианской миссии, ипостасно-природный подход открывает новые перспективы и методы в решении ее разнообразных задач. Ключевые слова: личность, миссия, Христос, Святой Дух, просопопия, единоприродность, ипостасная сообразность, личностный выбор.

Богословский анализ связи и взаимодействия феноменов «личность» и «миссия» может быть весьма плодотворным, поскольку богословие личности помогает углубленно осмыслить один из важнейших аспектов жизни Церкви, Ее миссионерское служение. В то же время способность к действенной проповеди как трансляции жизненно важных истин признается православным Преданием характерным признаком зрелой и совершенной личности.

Основные понятия

В богословском понимании личности важным для нас является прежде всего догмат о Святой Троице, постулирующий уникальность ипостасного начала наряду с тождеством личности с гомогенными себе, и догмат о Богочеловечестве Христа, утверждающий уникальную способность личности к включению в свое бытие природы, принадлежащей иным, в том числе гетерогенным, личностям. Согласно филигранному определению проф. В. Н. Лосского о «метафизичности», «несводимости» личности к природе и в то же время о ее «тождественности» своей природе, мы можем говорить о личности как «о ком-то, кто отличен от своей природы» [1. С. 114], и по образу Божественных Лиц реализует свое существование в «вечном движении любви» (κινηθεὶς ἀχρόνως καὶ ἀγαπητικῶς [2. 221 A]. Способность к общению по образу гармонии внутритроичного бытия одно из важных свойств личности, органически связанной с обществом окружающих ее людей.

Филологический анализ слова «миссия» открывает его связь с латинским глаголом «mittere» — «посылать», «отправлять», а однокоренному с «миссией» слову «миссионер» соответствуют французское «missionnaire» и ново-латинское «missionarius», также в своих основах происходящие от латинского глагола «mittere».

В греческом языке с понятием миссии связан ряд других терминов, наиболее важные из которых — «апостол» и «проповедь». Примечательно, что греческое слово «апостол» — ἀπόστολος, посланник, вестник — в своем корне несет то же значение, что и латинское «миссионер», будучи образовано от греческого глагола ἀποστέλλω — «посылать», «отсылать», «отправлять». Изначально в древнегреческом языке слово «ἀπόστολος» обозначало посланника в самом широком смысле, но затем, с распространением христианства, оно приобрело более узкий смысл и стало относиться непосредственно к тем, кого избрал для проповеди Христос.

Слова «проповедь» и «проповедовать» ведут свое происхождение от древнегреческого глагола «κηρύσσω» — возвещать, сообщать известие, разглашать, и однокоренного с ним глагола, усиленного приставками, «προανακηρύσσω» — провозглашать, провозвещать.

Очевидно, что посланничество в домостроительстве спасения относится прежде всего к Третьему Лицу Святой Троицы — Духу Святому, ниспосланному в мир. Апостолы же, содействием Духа Святого, дар личного соприсутствия Которого они получили в день Пятидесятницы, открывали современникам Личность Христа как Спасителя человека и всего мира, а также всей своей жизнью проповедовали открытый им образ личностного бытия.

О присутствии Личностей Христа и Святого Духа в христианской миссии

Первым и главным христианским Миссионером на земле был и остается до исполнения времен Господь наш

Иисус Христос, вечная и совершенная Личность, воплощенная Вторая Ипостась Троицы.

Совершив Свой спасительный подвиг и мистически возглавляя Церковь, Христос лично непрерывно соприсутствует и активно соучаствует в ее земной, временной жизни — в ее таинствах, внутрицерковном общении и молитве. В знамение этого на апостольской, а затем на первохристианской трапезе на столе возжигался светильник, а для Христа оставлялось место, которое в любой момент могло быть зримым образом занято Им.

Вторым, так же непрерывно и лично соприсутствующим в христианской миссии, но отличающимся по своей задаче Миссионером, является Личность Духа Святого, подающая тем, кто внимает преподаваемому им Слову Божию, способность восприятия и усвоения этого Слова.

Миссия как личностный подвиг проповедника

Миссия по заповеди Христа «идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына, и Святого Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам» (Мф. 28: 19, 20), опирается на домостроительство Сына и Духа. Совершаясь в синергии Бога и человека, она предполагает личностный подвиг проповедника. Христианский миссионер призван стать духовной иконой Христа, чтобы люди, встретившие его, могли сказать: «В этом человеке есть что-то, чего нигде я раньше не встречал, чего я даже не познавал. Я хочу... воспринять то, что из него как бы светится, и тогда я начну понимать», причем не столько даже тонкости богословия, сколько самого Бога [3].

История Церкви знает немало близких и далеких по времени примеров миссионерства, успешного именно благодаря тем выдающимся личностям, которые смогли совершать это служение людям, как правило, в очень непростых обстоятельствах, но в максимальном соработничестве с Сыном Божиим и Святым Духом.

Среди них, например, равноапостольная Нина, просветительница Грузии, равноапостольный Косьма Этолийский, проповедовавший в греческих землях, свт. Стефан Пермский, обращавший к вере во Христа зырян (коми), свт. Николай Японский, просветитель Японии, свт. Макарий Невский, апостол Алтая и казанских татар. Такими миссионерами могут быть не только святители, но и многие преподобные, например, св. Сергий Радонежский, служение которого оценивается как апостольское, или сирийские отцы VI века, преподобный Иоанн Зедазнийский и его двенадцать учеников, по числу апостолов, во вторую волну Просвещения, после святой Нины разошедшиеся по Грузии с проповедью христианской веры, прп. Герман Аляскинский, просвещавший алеутов. Можно привести примеры и уже фактически наших современников, таких как старица Гавриилия, просветительница Индии, иеромонах Косьма Григориатский, в конце XX века вдохновенно проповедовавший православие в Африке. Эти люди, по промыслу Божию, часто практически в одиночку начинали христианскую миссию, но их личный подвиг апостольского служения стал ключевым в зарождении Церкви в местах их проповеди.

Свт. Николай Японский, отбирая кандидатов для миссии в Японии, говорил о таких качествах личности, как бескорыстие и готовность к преодолению трудностей, считая негодными людей, стремящихся к обогащению, с изменчивым, неуживчивым характером, а также бездеятельных, склонных к лени, больных телом и расположенных к нервным болезням. Он заключал, что «плохие миссионеры не только не нужны, но были бы вредны» [4. С. 262], и если предполагаемые миссионеры, «представляя себе всевозможные трудности миссионерского служения ... почувствуют смущение и колебание, то пусть и удержатся от поездки» [4. С. 282].

Свт. Макарий Невский, современник свт. Николая, характеризовал миссионерский подвиг как «более всего ряд

скорбей, болезней и трудов» [5], среди которых болезненны не столько страдания тела и материальная неустроенность, сколько страдания души, поскольку в новой среде у миссионера «нет ни родной семьи, ни родного общества, ни привычной для него жизненной обстановки». Среди инородцев он может сильно страдать от одиночества [там же]. А преподобный Иустин (Попович) именовал подвижничество единственной миссионерской школой православия, которое есть жизнь и подвиг, «поэтому и проповедуется оно только жизнью и подвигом» [6. С. 216].

Просопопия как основная особенность христианской миссии

Христос посылал апостолов на проповедь со словами: «Вы будете свидетельствовать» о Мне (Ин. 15:27), и они, исполняя заповеданное, проповедовали отнюдь не себя, не какую-то абстрактную философскую теорию или собственные измышления, но Самого Христа как живую Личность и Его учение о спасении. Миссионерское служение совершается по принципу лицетворения, просопопии («προσωποποία», от существительного «πρόσωπον» — лицо и глагола «ποιέω» — делать, творить, производить), которую можно признать характерным свойством подлинной личности [7. С. 65].

Просопопия, как проявление кенотической любви и «жизни в другом», прежде всего характерна для бытия Лиц Святой Троицы. В круговращении внутритроичной жизни Божественным Лицам свойственно уступать Друг Другу, и в этом уступании «каждое Божественное "Я" ставит другие "Ты" на место Себя» [8. Р. 88], «существует в направлении к Другому» [9. С. 283], как «Слово было к Богу» (Ин. 1:1). Совершаются эти отношения через и посредством общей природы, которая «является неотъемлемым обладанием каждой из Трех Ипостасей» [10. С. 309].

Божественную просопопию можно видеть в творении Богом-Троицей мира, несущего в себе печать Божествен-

ной красоты и совершенства. Ярким проявлением лицетворения становится создание человека, несущего образ Сотворившего его.

Проявлением Божественной просопопии является Воплощение Бога Слова, открывающего миру Бога Отца, что отражают Его слова: «Видевший Меня видел Отца» (Ин. 14:9), «Я и Отец — одно» (Ин. 10:30). Дух Святой продолжает эту цепочку Божественного лицетворения, и подобно тому, как Сын являет Отца, Дух являет творению Сына, Которого никто не может назвать «Господом, как только Духом Святым» (1 Кор. 12:3).

Просопопия предполагает кенотическое самоумаление личности, являющей себя в другой. Относится это явление и к действию в христианах Святого Духа, отличающегося личной сокровенностью. Дух Святой — единственное Лицо Святой Троицы, не имеющее Своего Образа в Другом Божественном Лице, Его ипостасный облик сокрыт «преизбыточествующим проявлением Самого Божества» [11. С. 627–628], общей Природы Святой Троицы [см.: 12. С. 233]. Но в то же время именно Дух Святой сообщает в Церкви каждой человеческой личности «полноту Божественности единственным, личностным образом» [13. С. 88], в чем и проявляется Его Божественное лицетворение.

Предание Церкви хранит примеры просопопии в земной жизни Богочеловека как Его «условного воплощения» в апостолов и святых. Христос является молодоженам-христианам в образе апостола Фомы, крестившего их, и именует Себя «братом Фомы», обыгрывая значение имени «Фома» на еврейском — «близнец» [14. Л. 154 об.]. Христос неоднократно посещает и ободряет святого великомученика Пантелеимона во время его страданий, являясь в образе духовного отца, пресвитера Ермолая.

Просопопия свойственна отношениям духовника и послушника, в которых явственное присутствие Божие в личности старца притягивает душу послушника, ищущую Бога [15. С. 347]. Послушник, действенно стяжевая «веру к отцу своему по Богу, видя его, мнит видеть самого Хри-

ста» [16. С. 13], откуда рождается особенное послушание ученика учителю.

Возвращаясь к теме миссии, мы видим в апостольском и равноапостольном миссионерстве продолжение традиции лицетворения, когда в личности миссионера люди, к которым обращена проповедь, познают Личность Христа. Именно этот принцип «Я и Христос — одно» является основой жизни миссионера, будучи выраженным в словах апостола Павла: «Уже не я живу, но живет во Мне Христос» (Гал. 2:20).

Продолжая эту цепочку, мы можем увидеть необходимость и обратного направления лицетворения как условного «воплощения» личности проповедника в личности оглашаемых и возлюбленных им людей. Любовь является основой способности к лицетворению, «любовь переносит любящего в любимого» [17. С. 125–126], утверждая его бытие. Способностями к любви, взаимопроникновению и взаимоуступанию (греч. περιχώρησις), как условному «воплощению в другого» [17. С. 126], потенциально наделена каждая человеческая личность, созданная по образу Божию. Развитие этих качеств, способность единения в мыслях и чувствах со Христом и умение «воплотиться» в личности оглашаемых определяют успех миссионерской проповеди.

О единоприродности как условии миссионерской проповеди

Миссионерская проповедь ведется от личности к личностям, а эти личности между собой единоприродны. Личностный контакт устанавливается отнюдь не внеприродно, но именно через природу, за счет единосущия личностей. Чтобы личностный контакт был установлен не поверхностно, при всем различии культуры, опыта, знаний, ментальных и душевных свойств проповедника и оглашаемых (а эти различия могут быть очень значительны),

миссионер должен осознавать свое единосущие с теми, к кому обращена проповедь.

Главным примером здесь является Сын Божий, ставший единосущным с нами, чтобы посредством Своего человечества спасти нас. Уместно здесь и свидетельство св. апостола Павла о характере его проповеди: «для всех я сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых» (1 Кор. 9:22). Снисходя на уровень слушателей, подстраиваясь, учитывая особенности тех, к кому он обращался, проповедник сам в какой-то степени менялся, изменял привычный ему образ поведения, разговор, образ действий и выходил на волну, которая была бы понятна личностям, которым он проповедует.

Человек принимает веру Духом Святым. Но Богу угодно, чтобы люди наставляли людей. Поэтому Христос послал на проповедь апостолов, и эта проповедь продолжается в веках. Известен такой пример из жизни подвижников. Один подвижник-священник жил уединенно, совершая Литургию. Во время служения он часто видел ангелов, сослужащих ему, но когда к священнику приходили гости и молились вместе с ним, то ангелы скрывались. Однажды один из гостей заметил, что подвижник, читая молитвы, делает ошибку и этим искажает догматическое учение Церкви, и сказал ему об этом. Подвижник возразил, что ангелы, нередко сослужившие ему, ни разу не поправили его. Тогда гость попросил прощения и не стал настаивать. Служа в следующий раз уединенно, наш подвижник обратился к ангелам, по обычаю появившимся рядом, с вопросом, верно ли он читает молитвы. Ангелы ответили, что он действительно совершает ошибку. Тогда подвижник спросил, почему они не сообщили ему об этом раньше. Ангелы ответили: «Богу угодно, чтобы люди наставляли людей» [см.: 18. С. 280-281].

Христос явил свет вечной Жизни в Своем Лице, апостолы явили этот свет в своих лицах, в своих личностях. Свет вечной жизни, нетварную энергию Творца пропо-

ведник личностно являет через свою природу. Но человек должен явить человеку не просто свет вечной жизни, но Личного Бога.

О стремлении к единству человечества как цели миссии

В отличие от распространенного в современном мире понимания личности как некой не столько отличности, сколько отделенности — «я отличаюсь отделением от других», в христианской антропологии личность являет себя как «абсолютное различие в абсолютном единстве» со Христом и с ближними, по принципу Святой Троицы. Личность миссионера, в явлении своей уникальности, в духовной работе над собой, в наполненности Христом, в отчетливости своих ипостасных, задуманных Богом особенностей, является все более очевидно единой с теми, к кому она обращается, кому она проповедует Христа. В таком миссионерстве все меньше имеет силу аспект проповеди «сверху вниз». И хотя в Церкви присутствует иерархичность, но особого типа. Христос пришел, чтобы послужить, а не для того, чтобы Ему служили (Мф. 20:28), в этом же заключается цель христианского миссионера. Миссионерское служение понимается в этом ключе как объединение через деятельную любовь к тем, кому ты служишь.

Здесь уместно привести пример миссионерского служения в Индии современной нам проповедницы схимонахини Гавриилии, запечатленный в книге «Подвиг любви» [19]. Приехав в Индию, старица много лет молчала о духовных вещах. За эти годы произошло ее единение со многими индусами через оказание им медицинской помощи, изучение индийского языка, нравов, открытия в мировоззрении индийского народа оснований для восприятия и принятия христианства, общечеловеческих и этнических особенностей, совпадающих с христианскими воззрениями. И только потом старица Гавриилия начала

проповедовать православие как своим новым друзьям, так и европейцам, потерявшим веру и ищущим Истину в индуизме и восточных религиях.

Разнообразные виды миссионерской проповеди

Цель миссионерства едина, но проповедь может быть и даже должна быть очень разной по своим формам. Проповеднику требуется большая рассудительность, внимание к тому, сколько слов он говорит. Порой краткость слова может оказаться более действенной, чем многословие. Например, преподобный Антоний Великий одним видом своего лица обратил к христианству многих людей, которые, даже не поговорив, а только увидев его, поворачивались, возвращались домой и начинали совершенно новую жизнь. Но есть и другие примеры. Так, апостол Павел говорит о своей проповеди: «Я три года день и ночь непрестанно со слезами учил каждого из вас» (Деян. 20:31). Здесь мы видим пример плотного и длительного контакта.

Проповедник может трудиться в одиночку, а может иметь множество помощников. При этом успех проповеди во многом будет зависеть «не от количества, но и от качества веропроповедников» [20. С. 1], а также и от самого характера их жизни, согласно христианскому изречению: «Или не учи, или же нравами учи» [там же]. Можно эффективно проповедовать и опосредованно, опираясь на различные культурные, исторические, этнические, возрастные особенности слушателей. Миссионерским деланием можно назвать и молитву за людей, в которой происходит особый род общения с теми, за кого возносится молитва. Таким образом, в проповеди важны и внешний, и внутренний аспекты — и аспект молитвы, и аспект общения, а кроме того, характер этого общения, характер трансляции истины.

Экосистемы и миссия Христова

В современном виртуальном мире особенно ярко проявилась тенденция к созданию экосистем, цель которых — максимальный захват внимания и времени жизни человека, что в итоге ведет к ненавязчивому, на первый взгляд, управлению его жизнью и деятельностью. Яркий пример современной экосистемы — банки, клиентам которых предлагается не только совершение денежных операций, но и совершение покупок, оформление страховок, получение пенсионных или других выплат. Во взаимодействии с экосистемой затрагиваются многие, если не почти все, аспекты жизнедеятельности клиентов, и потому экосистемы можно назвать своего рода небезопасной деятельностью финансовых и бизнес-агентов в поле жизни человека. Подобная мирская деятельность может быть для нас примером действия псевдо-миссии или квази-миссии.

Христианская миссия призвана к тому, чтобы человек в возможно большей части аспектов своей жизни был во Христе или со Христом, совершал те или иные деяния ради Христа. И если в светском бизнесе экосистема создается не только ради удобства клиентов, но и для управления и определенного господства над людьми, как говорит Господь: «Князья народов господствуют над ними, и вельможи властвуют ими» (Мф. 20:25), то в христианстве лейтмотив подобной экосистемы будет совершенно иной: «Да не будет так: а кто хочет между вами быть большим, да будет вам слугою» (Мф. 20:26). Эта мировоззренческая система основана на личности Христа и на личности миссионеров, похожих на Христа, служащих тем, к кому они пришли, в разных аспектах.

О личностной передаче знания в миссии и о ригидности как свойстве, препятствующем миссии

От личности к личности передается знание о Боге, которое несет в себе экзистенциальное, бытийное зна-18 чение. И для того, чтобы эта передача стала возможна, необходимо понимание одной личностью другой, нужна совместимость для передачи знаний и истины.

Здесь возникает тема сообразности. С одной стороны, один человек подобен другому за счет единосущия, а с другой стороны, существует множество этих уровней подобия или сообразности, и степень совместимости личности с другими зависит от ее способности выходить на разные уровни общения, снисходить на низшие уровни знания, миропонимания и языковых образов. Первым образом такого снисхождения, выхода на низший уровень, позволяющего вести миссию, является Сын Божий, ставший единосущным нам человеком, «зрак раба приимший» (Флп. 2:7), как говорит апостол Павел, чтобы донести нам Самого Себя и слово об Отце, даровать нам дар Святого Духа.

На нашем человеческом уровне это означает, что проповедник, имеющий апостольское служение, призван совершить личностный подвиг снисхождения, выхода на сообразный язык, понятный для того, к кому обращена проповедь. Миссионерская деятельность требует большого терпения и умения слушать не только себя, говорящего, но и того, кому ты говоришь, чтобы понять его мировоззренческую систему, выяснить ее основные критерии.

Можно привести пример гибкости из миссионерского служения свт. Николая Японского, потратившего много времени и сил на изучение японского языка и японской культуры ради того, чтобы не просто механически, но глубоко вникая в суть языка, сделать переводы богослужебных и литургических текстов. Подобно этому и свт. Макарий Невский с целью подыскать и ввести в язык просвещаемого народа какой-нибудь новый богословский термин, «нередко нарочно отправлялся на несколько недель и даже месяцев в отдаленные захолустья Алтая и только путем долгих и многих бесед с различными инородцами... приходил к принятию и употреблению известного термина» [21. С. 251–252]. Хорошо владея на-

выками церковного пения, свт. Макарий привлекал оглашаемых взрослых и детей к хоровому исполнению молитв и песнопений на их родном языке, организовывал хор, избирал регента и даже перекладывал на ноты церковные песнопения. Затем, все более увлекая просвещаемых, сам служил с ними Литургии на их родном языке и только потом знакомил с церковнославянскими текстами.

Как обратный пример здесь можно вспомнить отсутствие гибкости у западных миссионеров, с которым столкнулись равноапостольные Кирилл и Мефодий при проповеди славянам. Нежелание западных миссионеров переходить на язык славян в проповеди и богослужении показывало прежде всего их личностную миссионерскую несостоятельность, неготовность подстраиваться, подлаживаться, по апостолу Павлу, «становиться всем для всех» (1 Кор. 9:22). Подобное нахождение оправдания себе в каких-то формальных принципах, как правило, порождается личностной ригидностью, являющейся серьезным препятствием для успеха миссии.

И митр. Антоний Сурожский советовал миссионеру прежде всего научиться чутко слушать тех, к кому направлена проповедь, с любовью воспринимать их жизнь и молитву. При обращении язычников важно ни в коем случае не ругать их и их веру, не говорить против, но попытаться как можно глубже вникнуть в нее, иногда прибавляя: «Ах, как то, что вы говорите, прекрасно, если только к этому прибавить то-то — какая бы была полнота» [3], то есть показать возможность «вырасти в новую меру» [там же].

О значении свободного личностного выбора

Успех проповеди зависит во многом от личностного выбора воспринимающей миссию стороны. Поскольку личностный выбор в каком-то смысле непредсказуем, то при самых благоприятных условиях и самом жертвенном настроении миссионера можно ожидать и определенный

процент бесплодности усилий. «Нам не дано предугадать, как слово наше отзовется» [22], но христианские святые и проповедники призывали сеять слово Божие везде: «Всюду сей данную тебе пшеницу. Сей на благой земле, сей на песке, сей и на камени, сей при пути, сей и в тернии; все где-нибудь да прозябнет и возрастет и плод принесет, хотя и не скоро» [23. С. 179], — так говорил своему другу, настоятелю Надеевской пустыни иеромонаху Тихону, преподобный Серафим Саровский. Подобный совет давал духовной дочери и митрополит Московский Макарий: «Сей добро, сей на доброй почве, сей на камнях, сей везде: где-нибудь да взойдет» [24. С. 62].

Примеры определенной бесплодности миссии можно встретить даже в жизни Самого Христа, Который не смог повлиять на Иуду, предавшего Его, или в житии апостола Павла, за которым в Ареопаге последовали только Дионисий Ареопагит, Фамарь и несколько человек, а остальные сказали: «Послушаем тебя в другое время» (Деян. 17:32). Но подобные «неудачи» не должны обескураживать миссионера. Обращение личности к вере не происходит наподобие конвейера: миссионер рассказал, пояснил, снизошел — получил результат спланированных, заранее продуманных действий. Миссия не действует механически, но ее результат сокровен в тайне человеческой свободы. Здесь определяющими могут стать внутренние потребности личности, к которой обращена проповедь. И, «если человек ищет не истину, а свой комфорт, то он не изменится, что бы мы ему ни сказали» [25. С. 108].

Заключение

Миссия, рассмотренная в координатах ипостасно-природной онтологии, предстает как синергическое действие человеческой личности и главных Проповедников и Миссионеров — Христа и Святого Духа.

Важной особенностью миссии можно назвать опору на принцип просопопии как проявления кенотической любви и «жизни в другом». Как правило, в просопопии большая личность действует через меньшую, учитель через ученика, и в первую очередь — это явление Личностей Христа и Святого Духа оглашаемым через проповедников. Существует и обратное направление просопопии как условного «воплощения» проповедника в личности оглашаемых людей.

Виды миссионерской проповеди разнообразны и могут предполагать длительный и краткий контакты. Проповедь может быть действенной в близком и отдаленном общении, совершаться через молитву и другими, совершенно неожиданными путями, но ее совершение всегда сопряжено с ипостасным подвигом миссионера, осознанием единоприродности человечества, стремлением к единству с окружающими людьми. Успех миссии зависит от многих факторов, в числе которых гибкость, чуткость, жертвенность миссионера, его способность выходить на разные уровни общения. Немаловажным условием успеха является и положительный свободный личностный выбор воспринимающей стороны.

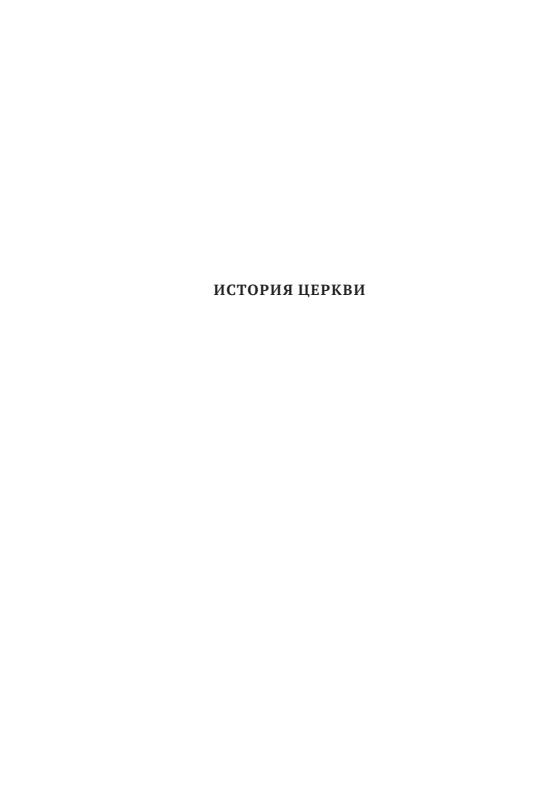
Подводя итоги, хочется обратить внимание на значение богословия личности как для осуществления миссионерской деятельности, так и для любой христианской практики, поскольку ипостасно-природный подход открывает новые перспективы и методы в решении самых разнообразных задач.

Литература

- 1. Лосский В. Н. По образу и подобию. М.: Издательство Свято-Владимирского братства, 1995.
- $2. S. \ Maximus \ Confessor.$ Scholia in lib. de divines nominibus // J.-P. Migne (ed.). Patrologiae cursus completus (series Graeca). In 161 t. Paris, 1857–1866. Vol. 4: 185–416.

- 3. *Антоний (Блум), митр.* О миссионерстве. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Antonij_Surozhskij/o-missionerstve/ (дата обращения: 28.01.23).
- 4. Николай Японский, свт. Видна Божия воля просветить Японию: Сборник писем. М.: Сретенский монастырь, 2009.
- 5. Митрополит Московский и Коломенский Макарий (Heвский) / Coct. H. B. Сечина. URL: http://www.orthedu.ru/nskeparh/makarii nev/sechina/1.htm (дата обращения: 07.03.23).
- 6. Иустин (Попович), npn. Внутренняя миссия нашей Церкви // Он же. Собрание творений / Пер. с серб. С. Фонова. В 5-ти т. М.: Паломник, 2004—2007. Т. 1. С. 211—217.
- 7. Мефодий (Зинковский), иером. Личностное свойство «лицетворения» или «лице-деяния» // Материалы Международной научно-практической конференции Шестые Пюхтицкие чтения «Светское и духовное культурное наследие как ценностная основа формирования личности современника», Пюхтицкий Успенский ставропигиальный женский монастырь, 10–12 декабря 2017 года. Пюхтицы, 2018. С. 65–72.
- 8. *Staniloae D.* Theology and the Church. Crestwood, New York: St Vladimir's Seminary Press, 1980.
- 9. Лосский В. Н. Искупление и обожение // Он же. Богословие и Боговидение. М.: Издательство Свято-Владимирского братства, 2000. С. 273–288.
- 10. Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога, как Он есть. М., Эссекс: Свято-Троицкая Сергиева лавра, Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2009.
- 11. Лосский В. Н. Исхождение Святого Духа в православном учении о Троице // Он же. Боговидение / Пер. с фр. В. А. Рещиковой; сост. и вступ. ст. А. С. Филоненко. М.: АСТ, 2006. С. 607–632.
- 12. Мефодий (Зинковский), иером. Кенотичность как ипостасное или личностное свойство // Актуальные вопросы церковной науки: научный журнал / Санкт-Петербургская духовная академия. СПб.: Издательство СПбПДА, 2019. № 2: Материалы X международной научно-богословской конференции «Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки». СПб., 25–26 сентября 2018 года. 2019. С. 218–227.
- 13. *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия // Богословские труды. № 8. М., 1972. С. 5–128.

- 14. Димитрий Ростовский, свт. Житие и страдание святого апостола Фомы. 6 октября // Он же. Жития святых. В 4-х т. Киево-Печерская лавра, 1764. Кн. 1. Л. 153–158.
- 15. Симеон Новый Богослов, прп. Деятельные и богословские главы // Добротолюбие: в русском переводе: в 5 т. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2010. Т. 5. С. 9–58.
- 16. *Иоанн (Кологривов), иеромон*. Очерки по истории русской святости. Siracusa: ed. ISTINA, 1991.
- 17. *Иустин (Попович), прп*. Толкование на Первое соборное послание Святого апостола Иоанна Богослова / Пер. с сербского. М.: Издательство Московского подворья ТСЛ, 1998.
- 18. Иоанн Мосх, блаж. Луг духовный / Пер. с греч. прот. М. И. Хитрова. М.: Отдых христианина, 2002.
- 19. Подвиг любви: Геронтисса Гавриилия (2.10.1897 28.3.1992) / Пер. с новогреч. Н. Новгород: ГИПП Нижполиграф, 2005.
- 20. Макарий (Невский), митр. (Макарий, еп. Томский). Советы для миссионеров Алтайской духовной миссии и инструкция для учителей миссионерских школ. Томск: Тип. Дома трудолюбия, 1912.
- 21. Царю Небесному и земному верный. Митрополит Макарий Московский, Апостол Алтайский (Парвицкий Невский) / Сост. Т. Гроян. М.: Паломник, 1996.
- 22. *Тюмчев Ф. И.* Нам не дано предугадать, как слово наше отзовется. URL: https://www.chitalnya.ru/work/151985/ (дата обращения: 28.01.2023).
- 23. Всемирный светильник преподобный Серафим Саровский / Сост. митр. Вениамин (Федченков). М.: Издательство ПСТБИ, Паломник, 1996.
- 24. *Макарий (Невский), митр.* Письма духовной дочери. М.: Отчий дом. 1999.
- 25. *Максимов Г., диакон*. Святоотеческое понимание миссии. М.: Православное миссионерское общество им. прп. Серапиона Кожеозерского, 2014.



Епископ Петергофский Силуан *

ВЫБОРГСКАЯ ЕПАРХИЯ ФИНЛЯНДСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Данная статья освещает историю Выборгской епархии, а также последствия Второй Советско-финляндской войны на Карельском перешейке и их влияние на Финляндскую Православную Церковь. В результате конфликта значительное количество приходов и церквей были разрушены или сильно повреждены, а большинство православных жителей были вынуждены эвакуироваться. Православные переселенцы были размещены в разных районах Финляндии, и церковная деятельность была ориентирована на поддержание связи с этим разрозненным населением. Выборгская епархия Финляндской Православной Церкви фактически прекратила свое существование, а епархия Гельсингфорская или Хельсинкская стала ее преемницей. В статье также отмечается, что после войны были созданы новые приходы, в которых проживавшие на Карельском перешейке

^{*} Автор — ректор Санкт-Петербургской духовной академии, кандидат богословия.

прихожане получили новые места культового служения. Жизнь православных приходов на Карельском перешейке развернулась в совершенно новых условиях.

Ключевые слова: Александр (Карпин), Выборгская епархия, Герман (Аав), Михаил Казанский, Серафим (Лукьянов), Сергий Солнцев, Финляндская Православная Церковь, советско-финская война 1939–1940-х гг.

К 1917 г. Финляндская и Выборгская епархии насчитывала 34 прихода (40 храмов), 3 гарнизонных походных церкви и 3 монастыря: Спасо-Преображенский Валаамский (мужской), Рождество-Богородичный Коневский (мужской) и Свято-Троицкая женская община в Линтуле¹.

С 1898 г. приходы Финляндской епархии разделялись на четыре благочиния.

1-й благочиннический округ — приходы Южной и Западной Финляндии: Гельсингфорс (Хельсинки), Фридрихсгам (Хамина), Або (Турку), Ваза (Вааса), Котка, Нейшлот (Савонлинна), Райвола (Рощино), Тавастгус (Хямеэнлинна), Ханко (Ханкониеми), пользовавшиеся репутацией «благочестивых»². Значительную роль в их жизни играли состоятельные русские граждане, принявшие финское гражданство³. В основном это были промышленники и купцы, на свои средства строившие и содержавшие храмы. Духовенство данного округа получало жалование из Финляндского Сената.

2-й благочиннический округ — приходы Карельского перешейка: Выборг (Випури), Кексгольм (Кякисалми, Приозерск), Келломяки (Комарово), Куоккала (Репино), Кююреля (Красносельское), Марийоки, Мустамяки, Палкеала (Замостье), Тиурула, Уусикирко (Поляны), в основном посещаемые петербургскими дачниками и землевладельцами. Как отмечают современные исследователи, данные приходы не оказывали абсолютно никакого миссионерского влияния на местное лютеранское население, а наоборот, раздражали своей исключительно «обслуживающей» петербургских дачников функцией. Так, финский

историк Юрье Лойма пишет, что «эти приходы со своими пасхальными демонстрациями были живой памятью о тех временах, когда рубль регулировал все вопросы землевладения на территории «дачной популяции»»⁴.

3-е и 4-е (Салминский и Сердобольский уезды Выборгской губернии: Иломантси, Йоэнсуу, Кителя, Корписелька, Куопио, Вильманстранд (Лаппеэнранта), Липери, Мантсинсаари, Питкяранта, Полвиярви, Салми, Сортавала, Суйстамо, Суоярви, Тайпеле) благочиния объединяли карельские приходы на востоке Финляндии. В них богослужения проходили и на церковнославянском, и на финском языках. Это были самые многочисленные и богатые приходы. Самым проблематичным для священноначалия являлся 3 округ по причине активного влияния лютеран на жизнь православного населения⁵.

В финансовом отношении Финляндская епархия, помимо помощи Сената Великого Княжества Финляндского, зависела и от дотаций из России, которые на 1916 г. составили 250 000 финских марок⁶. Все приходы, кроме Кексгольма и Вильманстранда, содержались на средства российского правительства⁷.

С 1905 по начало 1917 г. Финляндскую епархию возглавлял ее третий правящий архиерей — архиепископ Сергий (Страгородский)⁸. Сердобольское викариатство с 7 сентября 1914 г. занимал епископ Серафим (Лукьянов).

На момент обретения независимости на территории Финляндии не оказалось ни правящего архиерея, ни викарного. Архиепископ Сергий (Страгородский) вместе с настоятелем Гельсингфорсского прихода свщмч. прот. Александром Хотовицким, чиновником Финляндского Сената Х. И. Варфоломеевым⁹, управляющим Петроградской таможней при Финляндской железной дороге Н. И. Пантиным и гельсингфорсским купцом Н. Н. Шошковым были делегированы от Финляндской и Выборгской епархии в Москву на Поместный Собор. По должности на Собор также были направлены епископ

Серафим (Лукьянов) и настоятель Валаамского монастыря игумен Маврикий (Баранов).

В подобной обстановке фактического «безначалия» в апреле 1917 г. православное духовенство, собравшись в Валаамском монастыре, добилось от финляндского правительства образования так называемой «Сенатской комиссии» для выработки проекта организации Православной Церкви в Финляндии в «соответствии с новым политическим положением в России и в стране» 10. В эту комиссию вошли протоиереи Михаил Казанский, Сергий Окулов, Сергий Солнцев и учитель Я. Хяркенен. Все они были местными уроженцами, активными членами духовно-просветительского Братства прп. Сергия и Германа Валаамских (основано в 1885 г.) и противниками политики русификации. Тогда же духовенству Финляндской епархии при необходимости было разрешено носить обычную повседневную одежду¹¹.

Не стоит забывать и то, что уже в 1880–1910-х гг. Православие в Финляндии стало объектом критики и давления со стороны национального движения финнов. Православная Церковь «в глазах финнов-лютеран, а также тех карелов, в которых успело проснуться национальное самосознание, стала враждебной для финской национальности и самобытности организацией, духовенство выглядело «агентами-обрусителями», а православная вера — средством к обрусению»¹². В обстановке революционных волнений 1917 г., принявших в Финляндии также и характер национально-освободительной борьбы, закрывались русские школы и в ряде мест изгонялись русские православные священнослужители.

В связи с этим, в качестве основы для нового нормативного акта, определяющего место Православной Церкви в Финляндии, данной комиссией было решено реализовать идею создания национальной Церкви. Прот. Сергий Солнцев, один из активнейших сторонников данной идеи, писал, что «принципы национальной Церкви и на-

ционального просвещения являются единственно верными, чтобы поднять духовный уровень православного населения» 13. В подобном духе было создано «Положение о Православной Церкви в Финляндии», должное помочь в вопросах будущей жизни и развития православных приходов в независимой Финляндии. В данном «Положении» четко оговаривалась каноническая зависимость Православной Церкви в Финляндии от Русской Православной Церкви, управление и внутренняя жизнь устраивалась на принципах автономии, а в гражданско-экономическом отношении Церкви следовало подчиняться финляндскому правительству¹⁴.

Проект «Положения о Православной Церкви в Финляндии» епископом Серафимом (Лукьяновым) был представлен к рассмотрению на пленарном заседании Поместного Собора 28 октября/10 ноября 1917 г., которое постановило передать его в отдел внешней и внутренней миссии на рассмотрение компетентными участниками Собора. На Собор доклад по данному проекту был представлен 19 апреля 1918 г., но, к сожалению, из-за недостатка времени рассмотрен не был. Со стороны правительства Финляндии — «Сената Паасикиви» — Православную Церковь в Финляндии в тот период (27 мая – 27 ноября 1918 г.) курировал руководитель отдела по делам религии и образования (министр просвещения) Эмиль Нестор Сетяля (1864–1935), активный сторонник отделения Церкви от государства, разрыва ее отношений с Москвой и получения автокефалии¹⁵.

Однако, составленное «светлыми умами сынов народа» (Э. Н. Сетяля, протоиереями М. Казанским, С. Солнцевым и С. Окуловым) «Положение о Православной Церкви в Финляндии», состоящее из 6 разделов, заключавших в себе 262 параграфа с примечаниями, было уже 26 ноября 1918 г. утверждено правительством Финляндии. Согласно ему, Православная Церковь Финляндии определялась как находящаяся «вне всякой зависимости от какой-либо

иной Церкви» и получала статус «Национальной Церкви меньшинства» 16, т.е. второй государственной конфессии после Евангелическо-лютеранской церкви. Высшее управление Церкви было разделено между государством и епископом, действующим совместно с Церковным управлением. Государство получало политический, административный и финансовый контроль над церковной деятельностью, а вероучительная и литургическая жизнь оставались под контролем епископа. Вопросы канонической определенности и содержания духовенства оставались не разрешенными.

Главным принципом «Положения» стало формирование новой церковной жизни: «Церковная жизнь, т.е. созидание Царства Божия, в каждой народности является текущей естественным путем, живой и плодотворной только в том случае, если она течет в национальном духе народа и согласно условиям и обстоятельствам его бытия; духовные свойства финского народа, культура, его идеалы, политическое и общественное мировоззрение, а также бытовые условия или совершенно или отчасти отличаются от соответствующих сторон жизни русского народа...»¹⁷. Влияние Русской Православной Церкви на жизнь православных финнов и карелов признавалось негативным и даже способствовавшим их отпадению в лютеранство.

Финляндская и Выборгская епархия же с лета 1917 г. оказалась вдовствующей, так как Определением Святейшего Синода от 10 августа 1917 г. за № 4961 архиепископ Сергий (Страгородский) был назначен на Владимирскую и Шуйскую епархию. По тогдашней практике выборов епархиальных архиереев, 23 января 1918 г. в Выборге на епархиальном съезде духовенства 58 голосами из 90 новым Финляндским епископом был избран викарный епископ Сортавальский Серафим (Лукьянов).

Большинство духовенства (в основном духовенство карельских приходов) было недовольно результатами выборов, считая победу епископа Серафима связанной

исключительно с процедурой выборов, навязанной Священным Синодом. Их кандидатом на Финляндскую и Выборгскую епархию был вдовый прот. Михаил Казанский, который прослужил всю жизнь в Финляндии, знал финский язык и придерживался сбалансированной русско-финской церковной политики. Серафим (Лукьянов) же изначально рассматривался как «приверженец «русского дела», который бескомпромиссно бы продолжал жесткую политику царской администрации, что в изменившихся политических условиях было слепым бюрократизмом и разрушало всяческую возможность взаимопонимания»¹⁸.

Результаты выборов правящего архиерея должны были быть пересмотрены, но начавшаяся гражданская война не позволила этому осуществиться. Однако представители карельских приходов высказали присутствующему на выборах свщмч. Вениамину Петроградскому свое настойчивое пожелание о создании самостоятельной Карельской епархии. Так впервые было озвучено желание разделения единой Финляндской епархии на две церковно-административные единицы с учетом национального и языкового факторов.

В начале декабря 1918 г. была упразднена Финляндская духовная консистория, вместо нее до первого Церковного Собора было учреждено временное Церковное управление, в дальнейшем работавшее на постоянной основе. Председателем его был назначен епископ Серафим (Лукьянов), в состав вошли протоиереи М. Казанский, Н. Соловьев, советник коммерции А. В. Жаворонков, коллежский советник С. С. Каменский и два нотариуса — Н. М. Казанский и К. И. Репо. Все члены Церковного управления были финляндскими гражданами и как чиновники получали от государства жалование.

На чрезвычайном епархиальном собрании духовенства и мирян (ставшем Первым Церковным Собором Финляндской Православной Церкви (далее — ФПЦ), про-

ходившем в июне 1919 г. в Выборге, «Положение о Православной Церкви в Финляндии» было принято духовенством во главе с епископом Серафимом.

Тогда же в 1919 г. было решено и просить у Русской Православной Церкви (далее — РПЦ) автокефалию или хотя бы широкую автономию. Стоит заметить, что вопрос об автокефалии Православной Церкви в Финляндии впервые был поднят в августе 1918 г. на мирных советско-финских переговорах в Берлине. Финская делегация потребовала, «чтобы находящаяся в стране Греко-Кафолическая Церковь образовала из себя автокефальную общину»¹⁹. Данная автокефальная Церковь должна была включить в себя православное население Финляндии, Карелии и Эстонии (Финляндской, Эстонской епархий и карельских частей Олонецкой и Архангельской губерний) 20. Епископ Серафим (Лукьянов) эту идею поддерживал и спокойно принял предложение правительства возглавить самостоятельную ФПЦ, хотя впоследствии заявлял, что «решительно отказался просить автокефальность Финляндской Церкви и отойти от своей Матери-Церкви»²¹.

Ссылаясь на решение Священного Синода РПЦ (ноябрь 1920 г.) о введении в епархиях самостоятельного управления, епископ Серафим (по мнению Т. И. Шевченко, — прот. Сергий Солнцев²²) 9 декабря 1920 г. через Синод Эстонской Православной Церкви подал свт. Тихону, Патриарху Московскому, прошение Финляндского Церковного управления о даровании автономии и замещении вакантного Сортавальского викариатства. В ответном письме епископу Серафиму (Лукьянову) от 23 января/5 февраля 1921 г. свт. Тихон сообщил: «Недавно доставили из Эстонского Синода письмо Ваше от 9 декабря и представление Ваше насчет автономии и викариатства. На днях и то и другое, вероятно, будет удовлетворено. Особенно страшного ничего нет, и Господь нас вразумляет. Мне только кажется, что усиленно домогающиеся автокефалии как раз впадают в нашу прежнюю ошибку, смешивая божеское и вечное с человеческим, временным, земным... Не то теперь нужно, и именно в единстве, согласном действовании и братской любви — сила» 23 .

Постановлением свт. Патриарха Тихона и Священного Синода 23 декабря 1920 г./5 января 1921 г. епископ Серафим (Лукьянов) был возведен в сан архиепископа, а 29 января/11 февраля того же года Православным Церквам в Финляндии и Эстонии была предоставлена широкая автономия. В соответствующем акте говорилось, что «Финляндская Православная Церковь, как находящаяся в пределах самостоятельного государства, фактически уже пользуется самостоятельностью во всех делах церковно-административных, школьно-просветительных и церковно-гражданских»²⁴.

О новом статусе Финляндской и Выборгской епархий духовенству и мирянам стало известно 9 марта 1921 г., когда в Сортавале был созван чрезвычайный Церковный Собор. На нем обсуждались вопросы о принятии единого для всех приходов и монастырей церковного календаря, а также предполагалось отправить представителей на ожидавшийся в то время Вселенский Собор.

Однако, к 1922 г. архиепископу Серафиму (Лукьянову) так и не удалось осуществить свои мечты об упрочнении влияния в управлении ФПЦ. Большую роль здесь сыграли выборы нового епископа Сортавальского, а следствием стала серьезная обида архиепископа, который не смог придумать ничего лучше, как встать в полную оппозицию правительству и Церковному управлению. Особенно это дало о себе знать, когда ему неофициально было предложено покинуть Финляндскую кафедру²⁵.

Еще на Выборгском Соборе 1919 г., наряду с принятием решения об автономии, прошли выборы викарного епископа. Им стал настоятель Преображенского кафедрального собора Выборга вдовый протоиерей Михаил Казанский, в 1918 г. проигравший Серафиму (Лукьянову) в выборах на Финляндскую кафедру. В письме свт. Тихо-

ну Московскому о предоставлении автономии ФПЦ от 9 декабря 1920 г. владыка Серафим просил об утверждении прот. Михаила Казанского в должности викария, что и было вскоре удовлетворено. Однако 68-летний нареченный епископ не дожил до хиротонии, скоропостижно скончавшись 10/23 июня 1921 г.²⁶

Церковному управлению пришлось подыскивать нового кандидата на должность епархиального викария. Из местного духовенства подходящих вдовых кандидатов не имелось, а насельники Валаамского, Коневского и Печенгского монастырей как кандидаты не рассматривались по причине отсутствия у них финляндского гражданства. Так как еще на Выборгском епархиальном собрании 1919 г. рассматривалась возможность в дальнейшем образовать единую автокефальную Финляндско-Эстонскую Православную Церковь, то решено было разрешить выставлять свои кандидатуры и эстонскому духовенству. Известно, что еще летом 1921 г. Церковным управлением Сортавальское викариатство было предложено занять эстонскому вдовому протоиерею Герману Васильевичу Ааву, который в то время был настоятелем Свято-Ильинского прихода в Мустьяла (Mustiala) на острове Сааремаа (нем. — Эзель, Эстония), Эзельским благочинным, и с 10 мая 1920 г. членом Церковного управления Эстонской Православной Церкви²⁷.

В итоге, протоиерей Герман согласился выставить свою кандидатуру на выборы 8 июня 1922 г., а 17 июня того же года на Втором Сортавальском Соборе духовенства ФПЦ 38 голосами против 17 (один билет оказался пустым) был избран викарием архиепископа Финляндского и Выборгского²⁸.

Архиепископ Серафим (Лукьянов), по-видимому, не ожидал подобного результата выборов. Во всяком случае, представить избранного викария для утверждения высшей иерархической властью, т.е. свт. Тихону Московскому, он отказался. Свое решение архиепископ объяснял

лишь тем, что не был лично знаком с о. Германом и мало о нем знает. Здесь стоит сказать, что, по свидетельству проф. Н. Н. Глубоковского, владыка Серафим два раза отказывался от встречи с прот. Аавом, а его суждения об избранном викарии «просто непостижимы и неизвинительны абсолютно»²⁹.

Согласно утвержденному самим же архиепископом Серафимом «Положению о Православной Церкви в Финляндии» 1919 г., епископ и викарий избирались Церковью, но результаты выборов представлялись на одобрение и утверждение Правительства³⁰. Так как кандидатура прот. Германа Аава устраивала и Правительство, и Церковное управление, итоги выборов были признаны законными. Параграф 14 Первой части «Постановления Финляндского Сената о Православной Церкви в Финляндии» определял, что епископом, викарием и штатными монашествующими могут быть лишь граждане Финляндии, поэтому о. Герману для начала надо было получить гражданство, что и произошло в апреле (по А. И. Кырлежеву — в мае 31) 1923 г. Дело оставалось лишь за совершением архиерейской хиротонии новоизбранного викария, что и произошло в Константинополе в июле 1923 г.

В состав делегации в Константинополь для совершения архиерейской хиротонии Сортавальского викария помимо его самого вошли сенатор Эмиль Нестор Сетяля, архиепископ Таллиннский Александр (Паулус) и протоиерей Сергий Солнцев. В воскресенье 8 июля 1923 г. в Георгиевском Патриаршем Соборе в Константинополе прот. Герман Аав Патриархом Мелетием (Метаксакисом) в сослужении 9 митрополитов (в том числе и Александра (Паулуса)) был рукоположен во епископа Сортавалы, викария Архиепископа Финляндского, а 6 июля того же года Патриарх Мелетий выдал Томос о даровании автономии ФПЦ в юрисдикции Константинопольского Патриархата, несмотря на то, что 11 февраля 1921 г. статус ее автономии был подтвержден свт. Тихоном, Патриархом Московским.

В ноябре 1923 г. в Сортавале состоялся внеочередной Церковный Собор, который принял решение устранить прежние должности епископа и викария, и вместо них установить должности архиепископа Выборгского и всей Финляндии и епископа Карельского. Так Церковь разделили на две епархии с центрами в Выборге и Сортавале, соответственно. Указ о разделении вышел в конце 1923 г. и вступил в силу с начала следующего года.

После ухода в декабре 1923 г. на покой архиепископа Серафима (Лукьянова) епископ Герман, ходатайствовавший об исключении для себя в плане требования владения финским языком, мог взять на себя исполнение функций как архиепископа, так и епископа Выборгского. Он был избран на состоявшемся в июне 1925 г. в Сортавале втором очередном Церковном Соборе архиепископом, кафедру которого, а также центр управления Церкви было решено перевести в Сортавалу³².

Таким образом, русскоязычные приходы на Карельском перешейке и в Выборге попадали теперь под пристальное наблюдение Церковного управления, председателем которого и был архиепископ.

На 1925 г. Выборгская епархия Финляндской Православной Церкви состояла из 12 приходов: Вааса, Виипури, Келломяки-Куоккала, Котка, Кююреля, Лаппееэнранта, Райвола, Петсамо, Терийоки, Турку, Уусикиркко, Хельсинки³³. В 1928 г. приход Келломяки-Куоккала присоединили к приходу Терийоки, к которому в 1931 г. был также присоединен и приход Райвола. В 1930 г. был основан Выборгский финский приход.

В 1930 г. Церковный Собор Финляндской Православной Церкви предложил относительно небольшое, но идеологически важное законодательное изменение: передача Валаамского, Коневского и Печенгского монастырей финноговорящей Карельской епархии. Еще в 1923 г. протоиерей Сергий Солнцев говорил о том, что через русских монахов и новообрашенных послушников монастыри

распространяли опасную «большевистскую» идеологию. Только истинная «финнизация» могла бы спасти их и, таким образом, сделать их «благословением» для Финляндской Православной Церкви. Этот процесс необходимо было осуществить на этническом, национальном и лингвистическом уровне. Однако Солнцев настаивал, что это возможно только в том случае, если упомянутые монастыри принадлежали бы Карельской епархии.

Выборгская епархия продолжала рассматриваться и государством, и Церковью как «российская или русская», поскольку включала в себя бывшие дачные приходы на Карельском перешейке и прошлые российские «колонии» в Выборге, Хельсинки, Турку, Ваасе, Котке и Лаппееэнранте. Духовенству Выборгской епархии теперь становилось сложнее посещать Валаам и Коневец, по причине необходимости запрашивать у священноначалия разрешение на перемещение из одной епархии в другую.

С 1924 по 1935 гг. Выборгская епархия оставалась вакантной. Причину столь долгого вдовства Выборгской епархии исследователи понимают по-разному. Некоторые считают, что здесь был замешан властолюбивый прот. Сергий Солнцев, который всячески старался не допустить усиления власти епископов в управлении ФПЦ. Так, например, иеросхимонах Михаил (Попов) в письме сщмч. Иоанну (Поммеру) от 23 июня / 6 июля 1927 г. сообщал, что место викария «занял главный двигатель и инициатор всех церковных реформ сердобольский прот. Сергий Солнцев» 34. Некоторые исследователи подозревают отца Сергия и в преследовании материального интереса, связанного с исполнением функции временного руководства данной епархией 35.

Известно, что еще в 1925 г. протоиерей Солнцев добровольно вызвался занять пост заместителя председателя в Церковном управлении, не услышав в свой адрес никаких возражений со стороны архиепископа Германа (Аава), положение которого как иностранца было

нестабильным и слабым. В роли заместителя председателя Солнцев фактически занимал пустующую епархию Выборга. В отсутствии архиепископа Германа он мог возглавлять заседания Церковного управления, а также организовывать закрытые заседания своих сторонников.

Административное деление Церкви, произошедшее в 1925 году, и новый указ о зарплатах для священников (1927 г.) оказались достаточным основанием для финнизации сократившегося числа иммигрантских приходов на Карельском перешейке.

Протоиерей Солнцев использовал эту возможность и начал активную «финнизацию» русских приходов на Карельском перешейке. Его тактика заключалась в приведении некоторых приходов в состояние финансового банкротства за счет увеличения церковных налогов и взносов на нужды епархии и последующем их укрупнении или оптимизации. Так, настоятель прихода Терийоки протоиерей Михаил Орфинский в течение ноября-декабря 1926 г. получил в общей сложности семь писем, по которым его приход был обязан немедленно выплатить различные суммы денег³⁶.

В итоге неспокойные русские приходы перешейка были объединены в более крупную территориальную конгрегацию, образованную из церквей и населения прежних приходов Куоккалы, Келломяки, Терийоки, Мустамяки, Райволы и прихода беженцев.

Эти недобровольно объединенные группы оказались не согласны друг с другом по некоторым вопросам, что мешало эмигрантам иметь адекватную и эффективную политику. Куоккала и Келломяки были объединены в 1920 году, что привело к длительной борьбе за церковную собственность и хоры. Следующим шагом было их присоединение к Терийоки. Только члены прихода Райвола могли оказать сопротивление политике протоиерея Солнцева, но новый указ от 1927 г. о зарплате священников также дал возможность присоединить об-

нищавшую Райволу к этой коалиции. Храмовое здание и собственность Марийоки стали причиной активных дебатов и жарких споров между Церковными советами приходов Уусикиркко и объединенным Терийоки, который в итоге и победил в этом конфликте. Административное деление епархий и его последствия привели к тому, что на Карельском перешейке в районе бывших дач и поместий осталось всего три русских прихода (Кююреля, Терийоки, Уусикирко), вместо прежних восьми.

Остается загадкой, отстаивал ли Солнцев реальную позицию Православной Церкви, будучи ее чрезмерно активным руководителем-фенноманом, или же он попросту эксплуатировал идею о национальном единомыслии и единстве в своих личных политических целях. Несомненно, он был яростным сторонником фенномании. Однако по данному вопросу следует согласиться с мнением профессора Хейкки Иликангаса, рассматривавшего современную прот. Солнцеву национальную политическую арену, идеологию фенномании и созданную самим Солнцевым историю Православной Церкви в качестве эффективных инструментов в удовлетворении его собственных амбиций³⁷.

Кроме того, существует предположение, что просто не имелось подходящей кандидатуры на епископскую должность. Т.И. Шевченко считает, что данное утверждение безосновательно: «По крайне мере 60–80 валаамских монахов в это время соответствовали критериям кандидатов в епископский сан»³⁸. С этим вряд ли можно согласиться, так как необходимому условию — знание финского или шведского языка — соответствовал лишь один иеромонах Исаакий (Трофимов), ингерманландец по происхождению. Его кандидатура мало кого бы устроила, да и, по всей вероятности, он сам, переживавший в то время серьезный духовный кризис, не согласился бы на епископское служение. Об этом можно узнать из письма иеромонаха Иеронима (Григорьева) и монаха Иувиана (Красноперова), адресо-

ванного митрополиту Ленинградскому Григорию (Чукову). В нем сообщается, что о. Исаакий в 1930 г. подал архиепископу Герману официальное прошение о снятии с него монашества и священства с целью последующего брака с некоей лютеранкой³⁹. Вмешательство игумена Харитона (Дунаева) способствовало пересмотру им своего решения, и, хотя в дальнейшем отец Исаакий нес послушание наместника Валаамского монастыря, прежнего авторитета среди братии обители и духовенства ФПЦ он уже не имел.

В июне 1935 г. проходил очередной Собор ФПЦ; среди рассматриваемых двадцати вопросов (в том числе и перевод на финский язык церковных канонов)⁴⁰ было приято решение и о выборах епископа Выборгской епархии, вдовствующей с 1925 г., когда архиепископ Серафим (Лукьянов) был отправлен на пенсию.

Правящим архиереем стал вдовый прот. Александр Петрович Карпин⁴¹, настоятель Аннантехдасского прихода в местечке Суоярви на границе Финляндской Карелии и России. Президент Пер Эвинд Свинхувуд по представлению Государственного Совета Финляндии утвердил избрание прот. Карпина и назначил его на должность епископа православной Выборгской епархии 23 августа 1935 г. Церковное наречение и хиротония были совершены в сортавальском Петропавловском кафедральном соборе 21 сентября и стали крупным торжеством ФПЦ. Это была первая в истории хиротония православного епископа на территории Финляндии. Для придания ей большей торжественности были приглашены митрополит Таллинский и всея Эстонии Александр (Паулус) и настоятель Псково-Печерского монастыря архиепископ Николай (Лейсман). Известно, что богослужение транслировалось по государственному радио Финляндии⁴², а на хиротонии присутствовали министр обороны Финляндии Арви Оксала и губернатор Выборгской губернии Арво Маннер. Президент П. Э. Свинхувуд наградил нового епископа командорским орденом Белой Розы Финляндии⁴³.

На 1939 г. Выборгская епархия начитывала 11 приходов: Вааса, Виипури русский (Выборг), Виипури финский (Выборг), Котка, Кююреля (Красносельское), Лаппееэнранта, Петсамо, Терийоки (Зеленогорск), Турку, Уусикиркко (Поляны), Хельсинки⁴⁴ и один Свято-Троицкий Линтулльский женский монастырь.

Епископ Александр пять лет руководил Выборгской епархией. В 1940 г. из-за войны между Финляндией и СССР он должен был покинуть этот город и переселиться в столицу Финляндии, в Хельсинки (Гельсингфорс), куда впоследствии был перенесен центр епархии. В русскоязычных материалах для титуляции владыки Александра обычно используется «епископ Гельсингфорсский»⁴⁵. Сортавальскую духовную семинарию также разместили в Хельсинки. Пять приходов Выборгской епархии также были перемещены вглубь Финляндии, их канцелярии располагались в начале 1941 г. в следующих местностях: Кюрёля — в Кемиё, Терийоки — в Хюрюля, Уусикиркко в Похъянкурку, Выборгского русского — в Хямеэнлинна (позже в Хамина) и Выборгского финского — в Турку⁴⁶. Линтульские монахини переместились сначала в Маавеси, оттуда переехали в Малвиала губернии Миккели, оттуда в поместье Ала-Хейккиля местечка Пунтари в Кулмалахти близ Тампере⁴⁷.

К осени 1942 г. из пяти эвакуированных приходов Карельского перешейка оба Выборгских прихода начали свою деятельность в Выборге в июне 1943 г. Приходы Кююреля, Терийоки и Уусикиркко на свои исторические земли больше не вернулись⁴⁸.

Советско-финские войны 1939—1940 гг. и 1941—1944 гг. причинили большой ущерб храмам Выборгской епархии. Ни одна церковь не уцелела полностью. Те, что были целы снаружи, были уничтожены внутри. Во многих церквях были разбиты или увезены колокола. Полностью были уничтожены следующие храмы: Всесвятская церковь на выборгском кладбище Ристимяки, Спасская кладбищен-

ская церковь в Терийоки, Спасо-Преображенская церковь в Кирккоярви и Келола прихода Уусикиркко, Казанская церковь в Кангаспелто (совр. Новая Деревня, Выборгский район), Спасо-Преображенская церковь в Сюкияля (совр. Бойково) и Свято-Троицкая церковь Линтульского монастыря.

Из часовен полностью были разрушены 15, почти полностью — около 20. Десятки домов священников, приходских зданий и иных построек были разрушены до основания или сильно повреждены. По подсчетам, погибло 74% имущества прихода Кююреля, 63% прихода Терийоки, 56 % Уусикиркковского прихода. Имущественные потери Свято-Троицкого Линтульского монастыря составили 62 %. Согласно заявлениям о возмещении убытков, потери Церковного управления Финляндской Православной Церкви составили примерно 9,3 млн финских марок, эвакуированных приходов — около 62 млн, монастырей — около 46 млн и монастыря Петсамо и некоторых приходов центральной Финляндии — примерно 2,9 млн марок. Общий ущерб, причиненный Церкви вместе с ее членами-сообществами войной, составил примерно 120 млн марок⁴⁹.

Православных перемещали в основном в Саво, Центральную Финляндию и в Похъянмаа. Церковное управление разделило всю страну на 31 территорию деятельности, которые включали приходы как центральной Финляндии, так и эвакуированные. Священники этих областей совершали богослужения для всех православных, независимо от того, с территории какого прихода переселенцы прибыли. Основное деление на приходы все же не было изменено, и официальные свидетельства и другие церковные документы надо было получать в канцелярии своего прихода. Церковное управление просило разрешения на размещение в Котке, но получило распоряжение разместиться вновь в Куопио⁵⁰. Канцелярии эвакуированных приходов находились в конце 1944 г. в следующих местностях: канцелярия

прихода Кююреля — в Кемие (затем в Хямеэнлинне), Кяккисалми — в Миккели, Петсамо — в Калайоки, Терийоки— в Хюрюля (позже в Хамине), Уусикиркко — в Порвоо (позже в Котке), Выборгского русского и Выборского финского — в Тойяле (потом в Лахти). Из-за трудностей перемещенные приходы постоянно действовали за счет государственной поддержки. Церковное управление стремилось активно поддерживать связь с проживавшими разрозненно православными. Так, в 1945 г. был основан специальный центр церковного попечения, задачей которого было распределять поступающую из-за рубежа гуманитарную помощь по возможности равномерно⁵¹.

Власти быстро начали процесс размещения эвакуированного населения на постоянные места жительства. Закон о возмещении от 1945 г. был направлен на частичное возмещение всех потерь — как деньгами, так и государственными облигациями. Проживавшие в сельской местности переселенцы приобретали за счет возмещений свои новые поместья, которые стали создаваться на основе закона о наделении землей переселенцев от 1945 г. Карелов теперь стремились разместить общинами на единой по возможности территории. Большая часть православных переселенцев оказалась на т.н. «холодных участках» Восточной, Средней и Северной Финляндии, которые надо было создавать и расчищать с нуля. Образование поместий началось сразу. Таким переселенцам, у которых и в Карелии не было земледельческих угодий, выделяли участки для постройки дома. Так образовывались довольно однородные районы проживания карелов. Переселение на постоянные места жительства способствовало, конечно, тому, что и деятельность Православной Церкви надо было направлять вслед за перемещением населения. Священники некоторых приходов были вынуждены переселяться несколько раз 52 .

Таким образом, по итогам Второй советско-финской войны Выборгская епархия Финляндской Православной

Церкви де-факто прекратила свое существование, де-юре же с 1945 г. стала именоваться епархией Гельсингфорской или Хельсинской. В 1950 г. открылись новые приходы, членами которых стали эвакуированные жители приходов Карельского перешейка: прихожане Выборгских русского и финского приходов составили новый приход Лахти, прихода Кююреля — приход Хямеэнлинна, Петсамо — новый приход Рованиеми, прихожане из Уусикиркко вошли в приход Котки, а Терийокского прихода — в приход Хамины. Всего до 1979 г. Гельсингфорская епархия насчитывала 11 приходов. Жизнь же православных приходов на Карельском перешейке, в том числе и прихода в Выборге, после 1945 г. уже разворачивалась в совершенно новых условиях.

Примечания

- ¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 4236. Л. 230. АК 1918. № 1. С. 7
- ² Яровой О. А. Валаамский монастырь и Православная Церковь в Финляндии 1880–1920-е гг.: (Из истории финнизации православной конфессии). Дис. канд. ист. наук. Петрозаводск, 1999. С. 71.
- ³ *Шевченко Т. И.* Валаамский монастырь и становление Финляндской Православной Церкви (1917–1957 гг.). М.: Издательство ПСТГУ, 2012. С. 83.
 - ⁴ Там же. С. 85.
- ⁵ Яровой О. А. Валаамский монастырь и православная церковь в Финляндии 1880–1920-е гг.: (Из истории финнизации православной конфессии). Дис. канд. ист. наук. Петрозаводск, 1999. С. 71.
 - 6 ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 4236. Л. 232.
- ⁷ Яровой О. А. Валаамский монастырь и Православная Церковь в Финляндии 1880–1920-е гг.: (Из истории финнизации православной конфессии). Дис. канд. ист. наук. Петрозаводск, 1999. С. 75.
 - ⁸ Впоследствии Святейший Патриарх Московский и всея Руси.
 - 9 Впоследствии священник.

- 10 ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 4236. Л. 231.
- ¹¹ Лойма.
- ¹² Севериков В. В. Эволюция взглядов К. Г. Маннергейма как политика и государственного деятеля Финляндии в 1918–1951 гг. Дис. канд. ист. наук. М, 2005. С.119.
- ¹³ Яровой О. А. Валаамский монастырь и Православная Церковь в Финляндии 1880–1920-е гг.: (Из истории финнизации православной конфессии). Дис. канд. ист. наук. Петрозаводск, 1999. С. 34.
- ¹⁴ *Шевченко Т. И.* Валаамский монастырь и становление Финляндской Православной Церкви (1917–1957 гг.). С. 101.
- ¹⁵ Riikonen Juha. The Nationality Question in the Orthodox Church of Finland // The Two Folk Churches in Finland: The 12th Finnish Lutheran-Orthodox Theological Discussions 2014. Helsinki: National Church Council, Department of International Relations. 2015. S. 99–100.
- ¹⁶ *Шевченко Т. И.* Валаамский монастырь и становление Финляндской Православной Церкви (1917–1957 гг.). С. 95.
- ¹⁷ Яровой О. А. Валаамский монастырь и Православная Церковь в Финляндии 1880–1920-е гг.: (Из истории финнизации православной конфессии). Дис. канд. ист. наук. Петрозаводск, 1999. С. 114.
- ¹⁸ *Шевченко Т. И.* Валаамский монастырь и становление Финляндской Православной Церкви (1917–1957 гг.). С. 94.
 - ¹⁹ Там же. С. 104.
- ²⁰ Из архива св. священномученика архиепископа Рижского и Латвийского Иоанна (Поммера). Часть V. Письма из Финляндии// URL: http://shh.neolain.lv/seminar23/sidu%20patij. htm (дата обращения: 20.05.2016).
 - ²¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 121. Л. 185.
- ²² *Шевченко Т. И.* Валаамский монастырь и становление Финляндской Православной Церкви (1917–1957 гг.). С. 127.
- 23 Три неизданных письма Патриарха Тихона Архиепископу Серафиму Финляндскому // Вестник Русского Христианского Движения. Париж Нью-Йорк Москва 1975. № 115. С. 88.
- ²⁴ *Сафонов Д., свящ.* Святитель Тихон, Патриарх Московский и всея России и его время. М.: Фонд сохранения духовнонравственной культуры «Покров», 2013. С. 47.

- ²⁵ *Шевченко Т. И.* Валаамский монастырь и становление Финляндской Православной Церкви (1917–1957 гг.). С. 131.
- ²⁶ *Purmonen Veikko*. Arkkipiispa Hermanin elämä. Helsinki: Ort. Pappien Liitto. 1986. S. 13.
- ²⁷ *Тюшагин В. В.* Герман [фин. Herman] (Аав), архиеп. // Православная энциклопедия. Т. XI. М., 2006. С. 236.
- ²⁸ *Purmonen Veikko*. Arkkipiispa Hermanin elämä. Helsinki: Ort. Pappien Liitto. 1986. S. 29.
- ²⁹ *Шевченко Т. И.* Валаамский монастырь и становление Финляндской Православной Церкви (1917–1957 гг.). С. 147.
- ³⁰ Постановление Финляндского Сената о Православной Церкви в Финляндии. Первая часть. Общие правила, параграф 13. См.: *Шевченко Т. И.* Валаамский монастырь и становление Финляндской Православной Церкви (1917–1957 гг.). С. 374.
- ³¹ *Кырлежев А. И.* Архиепископ Герман предстоятель Финляндской Православной Церкви // Журнал Московской Патриархии. 1990. № 4. С. 56.
- ³² ККРК 12., 13. и 15.6.1925. КНА. Перевод центра церкви обсуждался уже на сортавальских церковных соборах 1922 и 1923 гг., когда были представлены комитеты для подготовки переезда. См. выше, с. 24 и ККРК 16.11. и 18.11.1923. КНА. Церковное управление начало работать в Сортавале 1.8.1925. АК 15/1925. С. 136.
- ³³ Рапорт председателю ОВЦС митрополиту Минскому и Белорусскому Филарету (Вахромееву) благочинного Патриарших приходов в Финляндии прот. Богдана Сойко от 03.07.1985 г. // ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 4236. Л. 181.
- ³⁴ Русский мир и Латвия: Из архива св. священномученика архиепископа Рижского и Латвийского Иоанна (Поммера). Письма и другие документы / Издание подготовил Ю. Л. Сидяков // Альманах / под ред. С. Мазура, Издание гуманитарного семинара SEMINARIUM HORTUS HUMANITATIS. Вып. 14. Рига, 2008. С. 137.
- ³⁵ *Шевченко Т. И.* Валаамский монастырь и становление Финляндской Православной Церкви (1917–1957 гг.). С. 246.
 - ³⁶ Лойма.
- ³⁷ Loima J. (2001) Muukalaisina Suomessa. Kaakkoisen Kannaksen kreikkalaiskatoliset venäläisseurakunnat kansallisena ongelmana

1889–1939 [Aliens in Finland. Russian Orthodox congregations of South-Eastern Karelian Isthmus as a national problem, 1889–1939]. Helsinki (in Finnish). S. 175

- ³⁸ Там же.
- ³⁹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 429. Л. 18.
- 40 Посольство СССР в Финляндии. «Справка о Финляндской Автономной Православной Церкви» 14.05.1958 г. // ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 4236. Л. 240.
- ⁴¹ Подробнее о епископе Александре см. Приложение 3. Жизнеописание епископа Александра (Карпина).
- ⁴² Merras O. Pyhittajaisien printo: Pyhain Sergein ja Hermanin Veljeskunta 1885–1985. Pohjois-Karjalan Kirjapaino Oy. Joensuu, 1985. S. 89.
- ⁴³ АК 39/1935. С. 303. Хорошие взаимоотношения Церкви и государственной власти подчеркивались, в т.ч., на церковных соборах. См., напр., речи архиепископа Германа и госсекретаря А. Инкинена на открытии церковного Собора 1930 г. Власти особенно радовало развитие национальной, «свободной от русского влияния жизни» Церкви. Усилению этого развития стремился способствовать «комитет по национализации внешних церковных форм», который уделял в своей работе внимание на интерьер и архитектуру церквей, облачения священников, тексты иллюстрированных альбомов и т.д. Комитет работал в 1925–1935 гг. См. ККРК 11 и 15.6.1925, 10 и 13.6.1930 и 13.6.1935. КНА.
- ⁴⁴ Рапорт председателю ОВЦС митрополиту Минскому и Белорусскому Филарету (Вахромееву) благочинного Патриарших приходов в Финляндии прот. Богдана Сойко от 03.07.1985 г. // ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 4236. Л. 181.
- 45 *Галкин А. К.* Выборгское викариатство // Православная энциклопедия. Т. Х. М., 2005. С. 54–55.
 - ⁴⁶ AK 3-4/1941. C. 39.
- ⁴⁷ Lintulan... C. 8; AK/kirkkokunnan 25-vuotis... 26.11.1943. C. 14–15.
 - ⁴⁸ AK kirkkokunnan 25-vuotis... 26.11.1943. C. 27.
- ⁴⁹ AK 44–45/1941 c. 514–516; A. Perola, Kreikkalaiskatolinen... C. 42–43.

- ⁵⁰ С началом второго периода эвакуации ЦУ провело свое первое заседание в Куопио в начале июля. См.: КНРК 6.7.1944. КНА; АК 21/1944 с. 328. В 1945 г. название Карельской епархии изменили на «греко-католическая епархия Куопио», позже вернулись к старому наименованию. См. As.kok. 281/23.3.1945, 587/30.11.1951; ККРК 28.8.1950. КНА.
- ⁵¹ Касающийся православных план территориального деления был утвержден в конце лета 1945 г. См.: КНРК 23.8.1945. КНА.
 - 52 По рассказу протоиерея Александра Оланто.

Г. Е. Бесстремянная* Ю. С. Бесстремянная*

НОВЫЕ АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ ПО ИСТОРИИ ЯПОНСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

В данной статье рассказывается о трех церковно-просветительских проектах, связанных с введением в научный оборот новых материалов об истории Русской духовной миссии в Японии в конце XIX — начале XX века: 1) реализуемое с 2018 года Русской Православной Церковью издание полного Собрания трудов равноапостольного Николая Японского, 2) начатый в 2016 году проект Болгарского монастыря Зограф на Афоне по оцифровке печатных и рукописных материалов о Японской Православной Церкви, 3) переводы текстов Соборов клира и мирян Японской Православной Церкви в диссертации иеромонаха Николая (Оно).

В статье показано, как для исследований особенностей перевода богослужебной лексики с церковнославянского на японский язык можно использовать новые исторические факты из впервые опубликованных писем в Собрании тру-

^{*}Автор — член научно-редакционного совета Собрания трудов равноапостольного Николая Японского.

^{**} Автор — главный библиотекарь Российской государственной библиотеки.

дов равноапостольного Николая Японского, текстов Собора клира и мирян Японской Православной Церкви 1881 года и материалов 1870-х—1880-х годов из японского архива Зографского монастыря.

Ключевые слова: святитель Николай Японский, Русская духовная миссия в Японии, Японская Православная Церковь, переводы богослужения.

Введение

История Православия в Японии ведет свой отсчет с 1861 года, когда молодой иеромонах Николай (Касаткин) прибыл в Хакодатэ в качестве настоятеля консульской церкви. В течение полувекового служения миссионеру и его японским соратникам удалось сформировать Японскую Православную Церковь, насчитывающую более 30 тысяч верующих, три епархии и множество православных храмов и приходов.

В 1970 году архиепископ Николай Японский был причислен Русской Православной Церковью к лику святых как равноапостольный просветитель Японии, а Японская Православная Церковь получила статус автономной.

Изучение истории Японской Православной Церкви и анализ архивных материалов продолжались в России, Японии и Америке в течение всего XX века. Библиографию из более 400 публикаций на трех языках можно найти в книге издательства Свято-Троицкой Сергиевой лавры: «Японская Православная Церковь. История и современность», 2006 г.

Активизация исторической и исследовательской работы наблюдалась в 1990-х–2000-х годах, что связано с несколькими изданиями дневниковых записей святителя Николая Японского¹. В преддверии 100-летия со дня преставления миссионера в России увидели свет репринтные публикации отдельных трудов подвижника и его современников. Одним из детальных изданий стала книга

Свято-Троицкой Сергиевой Лавры 2012 года «Святитель Николай Японский в воспоминаниях современников». Эта работа заняла призовое место на конкурсе Издательского совета Русской Православной Церкви «Просвещение через книгу»².

Однако и в наши дни остается еще множество неисследованных материалов о деятельности Японской Православной Церкви. Данная статья посвящена описанию трех начинаний по изучению новых архивных материалов о Православии в Японии в конце XX – начале XIX веков³: 1) реализуемое с 2018 года Русской Православной Церковью издание полного Собрания трудов равноапостольного Николая Японского, 2) начатый в 2016 году проект Болгарского монастыря Зограф на Афоне по оцифровке печатных и рукописных материалов о Японской Православной Церкви, 3) переводы текстов Соборов клира и мирян Японской Православной Церкви: период 1876-1891 гг. детально описан в диссертации иеромонаха Николая (Оно) «Становление Японской Православной Церкви при архиепископе Николае (Касаткине) в период с 1876 г. по 1891 г.: обзор первоисточников из архивов Японской Православной Церкви»⁴, а отрывки из текстов Соборов 1906–1941 гг.. 1943 г. и 1946 г. можно найти в опубликованной в журнале «Церковь и время» в 2009 году статье Бесстремянной Г. Е. «Контакты Русской духовной миссии в Корее и Японской Православной Церкви в 1896–1946 годах».

В данной статье показано, как для исследований особенностей перевода богослужебной лексики с церковнославянского на японский язык можно использовать новые исторические факты из впервые опубликованных в Собрании трудов равноапостольного Николая Японского материалов, текстов Собора клира и мирян Японской Православной Церкви 1881 года и материалов японского архива Зографского монастыря 1870-х – 1880-х годов.

Часть 1. Собрание трудов равноапостольного Николая Японского

Приуроченный к 150-летию учреждения Русской духовной миссии в Японии и 50-летию канонизации миссионера, проект реализуется с 2018 года Русской Православной Церковью (Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата и Николо-Угрешская духовная семинария), Федеральным архивным агентством и Российским государственным историческим архивом.

В рамках проекта предполагается осуществить полное издание трудов миссионера, включая официальную и частную переписку, дневниковые записи, речи, проповеди и статьи. Каждый из томов основан на работе с оригинальными источниками, многие из которых впервые вводятся в научный оборот. Эти новые материалы поступают как из государственных архивов, так и из частных коллекций (например, письмо архиепископа Николая японскому христианину Павлу Ханда в 1911 г., переданное прихожанами православной церкви в Саппоро супругами Евфимием и Ниной Сугавара). Издание сопровождается библиографическими комментариями и указателями, словарями с географическими справками, японо-русскими словарями ключевых терминов. Отдельно помечены впервые издаваемые материалы.

В настоящее время вышло в свет 5 томов Собрания трудов: Официальная переписка (Т. 1 и Т. 2, 2018 г., включающие суммарно около 150 документов), Письма (Т. 3, 2019 г., около 400 писем), Дневники: 1870–1888 (Т. 4, 2020 г., 786 с.), Дневники: 1889–1895 (Т. 5, 2021 г., 932 с.).

Собрание трудов оказалось настолько востребованным среди российских и зарубежных исследователей, что наряду с продолжением работы над 6-м и последующими томами, с 2022 г. начато переиздание первых трех томов с дополнениями новых материалов⁵.

В декабре 2019 года первые три тома Собрания трудов были представлены ректором Николо-Угрешской духовной семинарии игуменом Иоанном (Рубиным) в Посольстве Российской Федерации в Токио.

О составе и исторической ценности документов, публикуемых в Собрании трудов, можно прочитать в научной статье ответственного редактора проекта И.В. Кузьминой, изданной в «Вестнике Исторического общества Санкт-Петербургской духовной академии» в 2021 году⁶.

Часть 2. Японский архив болгарского монастыря Зограф на Афоне 7

Болгарский монастырь святого великомученика Георгия Победоносца основан на Афоне в 919 году. В память о событии при возведении первого храма монастыря, когда лик святого покровителя обители чудесным образом живописался на иконописной доске, монастырь именуется «святой Георгий Живописец» (святой Георгий Зограф) или же, в сокращении, Зографский монастырь. Библиотека монастыря богата древнейшими рукописями. С середины XIX века об этих собраниях упоминается и в российской научной литературе, а в 1908 году Г. А. Ильинский осуществил подробное библиографическое описание и классификацию 184 славянских рукописей обители⁸. Редкие материалы библиотечного фонда представляют несомненную научную ценность для исследователей, и с 2009 года в монастыре стартовал уникальный проект по оцифровке библиотечных рукописей9.

В октябре 2017 года в Софийском университете была организована международная научная конференция, посвященная монастырским рукописям: «Зографская библиотека и архивы» 10. Два года спустя, в 2019 году, результаты научно-исследовательской работы были опубликованы в монографии объемом около 1000 страниц «Зографский сборник. Зографский архив и библиотека. Исследования

и перспективы» 11. Этот сборник был представлен на Второй международной конференции о Зографском монастыре и библиотеке «Зографская обитель среди афонской монашеской общности: исторический путь и место служения слову», проведенной в Софийском университете в ноябре 2019 года. И Зографский сборник 2019 года, и Вторая научная конференция о монастыре касались не только культурного наследия на Балканах, но и новых материалов монастырской библиотеки, свидетельствующих о связях Зографа далеко за пределами Европы. К таким материалам можно отнести японский архив обители.

Формирование японского архива

Два насельника Болгарского монастыря Зограф были уроженцами Российской империи. Приняв постриг на Афоне, они все же посвятили большую часть своей жизни служению Русской Православной Церкви. Один из них, Александр Тихай, родился в 1838 году в Бессарабии, поступил в Кишиневскую духовную семинарию, во время учебы принял постриг в Зографе с именем Анатолий, затем вернулся в Россию и завершил в 1867 году курс семинарии¹². В 1871 году о. Анатолий (Тихай) закончил Киевскую духовную академию и по приглашению начальника Русской духовной миссии в Японии иеромонаха Николая (Касаткина) отправился на миссионерское служение в Страну восходящего солнца.

Другой русский насельник Зографа — о. Георгий (Чудновский), выпускник Черниговской семинарии, был пострижен в послушники обители в 1866 году. В 1875 году он был рукоположен в иеромонаха, и в 1884 году по рекомендации о. Анатолия (Тихая) был приглашен епископом Николаем (Касаткиным) служить в Русской духовной миссии в Японии. Иеромонах Анатолий (Тихай) служил в Японии до 1890 года, а затем в связи с болезнью вернулся в Россию, где прошли последние годы его жизни. О. Георгий (Чудновский) завершил служение в Японии

несколько раньше, в 1886 году, и на некоторое время вернулся в Зографский монастырь.

Из Японии о. Георгий привез в Зограф несколько рукописных и печатных текстов. Эти материалы были к 2016 году отсканированы в рамках проекта по оцифровке монастырским рукописей, и тогда же началось наше сотрудничество с отцом Афанасием и отцом Козмой Поповски по их каталогизации и научному анализу. Ниже приводится краткий перечень данных материалов, согласно публикациям на русском языке в журнале ОВЦС «Церковь и время» (2019 г.)¹³ и на болгарском языке в Зографском сборнике (2019 г.)¹⁴.

Первые изученные материалы

Материал, не связанный с богослужением

Учебник каллиграфии, автор учебника — известный каллиграф Маки Рётан (1846–1886). Имеет номер 1 в каталоге. Работы этого автора можно увидеть в Национальной библиотеке Японии.

Материалы, связанные с православным богослужением (5 материалов)

Печатный материал:

1. Служебник (Литургия, Вечерня и Утреня).

Относится к периоду 1877–1881 гг. Имеет номер 6 в каталоге японских рукописей Зографской библиотеки.

Рукописные тексты (4 рукописи):

2. Текст японского богослужения транслитерацией на русском языке — «Чин Священныя и Божественныя Литургии, иже во Святыхъ Отца нашего Іоанна Златоустаго», «Всенощная».

Имеет номер 3 в каталоге.

Составлен 15 марта 1885 года. Об этом говорится в записи на последнем листе: «Литургію и Всенощную изъ прежней рукописи, отъ 5-го мая 1884, переписалъ собствручно инок Георгий Чудн 15 мар 1885 года».

3. Текст японского богослужения транслитерацией на русском языке — «Панихида», «Литія», «Молитвы въ Неделю вечера Святыя Пятидесятницы».

Имеет номер 4 в каталоге. Можно отметить, что в транслитерированном тексте всюду проставлены ударения. В то же время, в тексте Всенощного бдения и Литургии (номер 3) ударения отсутствуют.

4. Текст японского богослужения транслитерацией на русском языке: Литургия, Вечернее богослужение, Панихида, Лития, Чин исповеди, Молитва на благословение ваий; Молитва на благословение сыра, яиц и пр.; Молитвы в Неделю вечера Святой Пятидесятницы.

Имеет номер 5 в каталоге. Можно предположить, что возгласы на церковнославянском и соответствующий им текст японского богослужения в русской транслитерации написаны о. Анатолием (Тихаем). А с середины левого листа разворота 55 текст прокимнов написан уже другим почерком, скорее всего, о. Георгия (Чудновского).

5. Русско-японский словарь, оригинальное название: Словарь японск[ий].

Имеет номер 2 в каталоге. Содержит около 10 тысяч слов ежедневной и богослужебной лексики. Вероятнее всего, словарь вначале написан рукой о. Анатолия (Тихая) и был передан о. Георгию (Чудновскому), который затем вносил пометки карандашом.

Словарь является единственным историческим источником, содержащим примеры перевода богослужебной лексики с русского на японский язык в период становления Русской духовной миссии в Японии. Как показано в части 4 данной статьи, словарь содержит богослужебную лексику в вариантах перевода 1870-х – 1880-х годов.

О первоначальной версии такого рукописного словаря можно прочитать во впервые опубликованном в Собрании трудов равноапостольного Николая Японского в 2019 году полном тексте письма вице-директору Азиатского департамента Министерства иностранных дел барону Ф. Остен-

Сакену с мнением об инструкции для Российской духовной миссии в Японии¹⁵. В самом конце этого письма, осенью 1871 года о. Николай сообщает о самой трудоемкой части своего служения — составлении русско-японского словаря, который затем переписывался от руки его учениками.

«Особенно много времени поглощает составление лексикона, без которого, наконец, решительно нельзя обойтись. Посудите сами: учеников русского языка свыше 20 человек, и для каждого из них, кто начинает возиться с книгой, приходится быть живым лексиконом и грамматикой: мука нестерпимая и убийство времени непомерное. От грамматики, переведенной еще года четыре тому назад и сгоревшей в рукописи, к счастью, уцелели черняки; их нетрудно было восстановить и пустить в ход. Лексикон тоже почти до половины был доведен еще давно, но один из учеников завез рукопись в Россию, и она придет не раньше осени будущего года. Нужно было приниматься снова за «А», и теперь вот кончается «Р»; ждущие, как вороны добычи, птенцы мои подхватывают тетрадки // из-под пера, списывают и пользуются, оставляя меня в покое по крайней мере на те буквы, на какие сделано» (Собрание трудов равноапостольного Николая Японского: в 10 т. Т. 3. С. 78-79).

Новые материалы Зографского архива

В 2019 году библиотекарь Зографского монастыря отец Афанасий обнаружил новые источники, связанные с Русской духовной миссией в Японии: письма о. Георгия (Чудновского), преимущественно написанные на болгарском языке конца XIX века, несколько отличном от современного языка. Письма были подробно изучены насельником монастыря иеромонахом Климентом, выступившим с докладом об этих находках на международной конференции «Япония и юго-восточная Европа» (Софийский университет, ноябрь 2019 года).

Переводы писем о. Георгия (Чудновского), приведенные в статье о. Климента¹⁶, являются уникальным

историческим источником. Эти письма способствовали подготовке расширенной биографии о. Георгия для нового Зографского сборника¹⁷: в частности, удалось найти дополнительное подтверждение исторических фактов, известных ранее только из краткого некролога памяти миссионера, — это второе посещение Японии и пребывание при Русской духовной миссии в Иерусалиме в последние годы жизни¹⁸.

Часть 3. Тексты Соборов клира и мирян Японской Православной Церкви

Первое миссионерское совещание клира и мирян Японской Православной Церкви было организовано в Токио в 1874 году. С июля следующего, 1875 года, Соборы клира и мирян Японской Православной Церкви стали ежегодными. На Соборах обсуждались вопросы миссионерского служения, численность верующих и основные события в приходах Японии, происходили назначения и переводы священников, диаконов и катехизаторов. Скрупулезное изучение текстов Соборов 1876-1891 годов осуществлено в диссертации иеромонаха Николая (Оно). В двух главах диссертации размещены уникальные материалы — подробное описание основных положений ежегодных Соборов 1876-1891 годов на основе переведенных соискателем на русский язык отчетов каждого из Соборов. Отдельная глава касается аналитического обобщения ключевых аспектов становления Православия в Японии, в первую очередь, с точки зрения протоколов Соборов.

Протоколы Соборов ранее не были введены в научный оборот ни в японоязычной, ни в русскоязычной литературе. Впервые переведенные в кандидатской диссертации о. Николая (Оно) на русский язык и проанализированные соискателем в его диссертации, научных статьях и докладах на конференциях в России и Японии, тексты Соборов являются уникальным источником для церковных и научных исследователей.

Отметим, что иеромонах Николай (Оно) происходит из старинной семьи японских священнослужителей. Имя его прапрадеда, священника Иоанна Оно, упоминается в дневниках святого равноапостольного Николая Японского и текстах Соборов клира и мирян¹⁹. Оно Сигэнобу (в крещении Алексий, в монашестве Николай) родился в Токио в 1989 г. Семья жила в доме причта на территории Токийского кафедрального собора Воскресения Христова, так как отец мальчика — о. Иоанн Оно — в то время служил штатным диаконом собора. Поблизости с домом причта расположена резиденция Предстоятеля Японской Православной Церкви, поэтому Алексию довелось видеться с митрополитом Феодосием (Нагасима, 1935-1999) — первым японским предстоятелем ЯПЦ. Отроком Алексий (Оно Сигэнобу) участвовал во встрече Святейшего Патриарха Алексия II, посетившего Японию в 2000 году.

Часть 4. Японский архив монастыря Зограф и тексты Соборов клира и мирян Японской Православной Церкви для изучения истории перевода богослужения

В данном разделе используется изложение тестов Собора клира и мирян Японской Православной Церкви 1881 года о переводе слов «ангел» и «апостол» (иеромонах Николай (Оно), 2018, С. 255–256) и обнаруженные нами варианты перевода этих же богослужебных терминов (а также слов «дух» и «Святой Дух») в материалах японского архива монастыря Зограф.

Слово «ангел»

Согласно изложению текста Собора клира и мирян Японской Православной Церкви 1881 года (Оно, 2018,

С. 255), до 1881 года слово «ангел» на японском языке писалось «天神» («тэн-син», то есть «небесный дух»). Этот перевод можно видеть в печатном тексте Вечернего богослужения и Божественной литургии (материал 6 архива Зограф, фото 8).

Однако иероглиф «син» 神 в японском языке может употребляться в двух смыслах: дух «син» (верхнее чтение иероглифа), и Бог «ками» (нижнее чтение иероглифа). Различать чтение и употребление иероглифа без фонетических подписей (фуриганы) можно было только из контекста. Потому было необходимо избежать совмещения смыслового содержания слов Бог «神» и ангел (в варианте «天神»). С этой целью было внесено и поддержано большинством участников Собора предложение использовать другой перевод слова «ангел» — «天使» («тэнси», небесный посланник). Именно этот перевод используется в Японской Православной Церкви и по сей день.

В рукописном тексте первой коленопреклоненной молитвы вечерни Пятидесятницы (материал номер 4 из архива Зографского монастыря) находим еще один вариант перевода слова «ангел» — «цукаи» (Фото 5), что соответствует нижнему, японскому чтению иероглифа «си». Перевод «цукаи» используется в контексте «ангелхранитель» («мамори-но цукаи»).

Слово «дух»

Отметим, что в 1898 году для обозначения чтения «син» (обозначающего термин «дух») к иероглифу 神 стали добавлять круг справа вверху 神 . В дневниках святителя Николая от 16 апреля 1898 года можно прочитать об этом: «Утром обычное дело исправления перевода Нового Завета. Дошли до слова «дух», труднейшее из слов во всем Новом Завете, и не знаешь, что делать; употребить ли старое, давно вышедшее из употребления начертание «син», которого не найти ни в каких лексиконах... но это значило бы посадить мумию среди живых: сочинить ли

новый иероглиф... если первое не будет принято, но это значило бы посадить самодельную куклу среди живых. Кажется, самое лучшее — употребить тоже «син», но с кружком, который бы обозначал, что разумеется «дух» (син), а не Бог (ками)».

В печатном и рукописных текстах из архива монастыря Зограф (материалы 2–6) тоже используется перевод «син» для слова «дух», а в материалах 3–6 можно увидеть слово «сэй син» для «Святой Дух». Знак кружка в печатном тексте 1870-х — начала 1880-х отсутствует.

Слово «апостол»

Как указано в диссертации о. Николая (Оно), 2018, С. 255–256, слово «апостол» до 1881 года переводилось как «宗徒» («сю:то», буквально — последователь, верующий или член религиозной группы). В печатном тексте вечернего богослужения и Божественной Литургии (материал номер 6 Зографского архива) можно видеть именно этот перевод слова «апостол»: «宗徒» («сю:то»), см. Фото 9. Этот факт, а также отсутствие имени правящего архиерея в прошениях Великой ектении, можно использовать для датировки этого печатного текста концом 1870-х годов.

В 1881 году Собором клира и мирян Японской Православной Церкви была признана неточность перевода слова «апостол» и был введен новый термин «使徒» («сито», буквально — посланник), который употребляется и в настоящее время (Оно, 2018, С. 256).

В рукописном словаре, обнаруженном в архиве монастыря Зограф (материал номер 2), отчетливо видно, что слово «ангел» переводится в варианте до 1881 года как «тэнсин» (Фото 1), но слово «апостол» — в варианте после 1881 года — как «сито» (Фото 2). Переводы «тэнсин» (Фото 3, 6) и «сито» (Фото 4, 7) используются и в рукописных текстах основных моментов Божественной Литургии (материалы номер 3 и 5), написанных почерком о. Георгия (Чудновского) в 1884–86 гг. Эти рукописные

тексты 1884–1886 гг. явно указывают имя правящего архиерея— епископа Николая— в соответствующих прошениях молитв.

Заключение

В данной статье было рассказано о трех церковно-просветительских проектах, связанных с введением в научный оборот новых материалов об истории Русской духовной миссии в Японии в конце XIX — начале XX века.

Один проект — издание полного Собрания трудов равноапостольного Николая Японского — реализуется Русской Православной Церковью (Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата и Николо-Угрешская духовная семинария), Федеральным архивным агентством и Российским государственным историческим архивом. Первые два тома Собрания трудов вышли в свет в 2018 году. С этого же времени о проекте можно узнать из церковных, научных и новостных публикаций на русском, английском, японском²⁰ и болгарском языках, а также из докладов на церковных и светских конференциях и семинарах.

Другой проект — это начинание Болгарского монастыря Зограф на Афоне по оцифровке печатных и рукописных материалов о Японской Православной Церкви. Оцифровка и библиографическое описание первых материалов архива было завершено в 2016 году. Содержание архивных материалов отражено в статьях в церковных и научных журналах и сборниках, а также в выступлениях на церковных и научных конференциях с 2019 года (на русском, белорусском, болгарском, английском и японском языках).

Третий проект — это перевод на русский язык текстов Соборов клира и мирян Японской Православной Церкви. Развернутое изложение основных моментов

каждого из Соборов 1876–1891 годов представлено в диссертации иеромонаха Николая (Оно) «Становление Японской Православной Церкви при архиепископе Николае (Касаткине) в период с 1876 г. по 1891 г.: обзор первоисточников из архивов Японской Православной Церкви». Диссертация защищена в 2018 году в Общецерковной аспирантуре и докторантуре Русской Православной Церкви. О переводах текстов Соборов рассказывалось русскоязычным и японоязычным читателям в научных публикациях и докладах на конференциях и семинарах в России, Японии и Болгарии.

В данной статье было показано, как материалы этих трех проектов по истории Русской духовной миссии в Японии — письмо святителя Николая Японского 1871 года о переводах и составлении русско-японского словаря, рукописные и печатные источники из архива монастыря Зографа, включая русско-японский словарь, а также переводы текстов Соборов клира и мирян Японской Православной Церкви — можно использовать для исторического исследования о переводе богослужебной лексики на японский язык. Из проведенного в данной статье сопоставления вариантов переводов слов «ангел» и «апостол» в рукописных и печатных текстах 1870-х и 1880-х годов можно сделать вывод, что утвержденные на Соборе клира и мирян новые варианты перевода богослужебных терминов вводились в церковный обиход постепенно.

Примечания

¹ Среди наиболее ранних изданий отрывков из дневников можно привести: *Боголюбов А. М.* Пресса России о Русской духовной миссии в Японии (период Мэйдзи, 1867–1912 гг.) // Из истории религиозных, культурных и политических взаимоотношений России и Японии в XIX–XX веках. Сборник научных статей. СПб.: Фонд по изучению истории Православной Церкви. 1998.

С. 69–82. Также: Православие на Дальнем Востоке. Вып. 2: Памяти святителя Николая, Апостола Японии 1836–1912/Отв. ред. М. Н. Боголюбов. СПб.: Издательство СПбУ. 1996. Николай-До: Святитель Николай Японский: Краткое жизнеописание: Выдержки из дневника / [Сост., расшифровка текста и коммент. Александр Чех]. — СПб.: Библиополис, 2001.

² https://stsl.ru/about lavra/izdatelstvo/

³ Выражаем признательность библиотекарю монастыря Зограф иеродиакону Атанасию и насельнику монастыря иеромонаху Клименту, священнику Козме Поповски, архиепископу Сендайскому Серафиму, священнику Клименту Кодама, матушке Марии Мацусима, игумену Иоанну (Рубину), иеромонаху Николаю (Оно), Ирине Владимировне Кузьминой и Михаилу Викторовичу Первушину за помощь при работе над рукописью.

⁴ Диссертация на соискание степени кандидата богословия была защищена в Общецерковной аспирантуре и докторантуре в 2018 году, см. полный текст http://www.doctorantura.ru/images/pdf/2018/2018_ono_thesis.pdf и научное обсуждение http://www.doctorantura.ru/nauka/dissertations/ozad/284-list/3576-ieromonakh-nikolaj-ono

⁵ https://nupds.ru/books

⁶ Кузьмина И. В. «Собрание трудов равноапостольного Николая Японского» как источник по истории Православия на Дальнем Востоке // Вестник Исторического общества Санкт-Петербургской духовной академии. 2021. № 2 (7). С. 124–133.

⁷ При написании данного раздела использован материал статьи: Бесстремянная Ю. С. Электронная научно-исследовательская библиотека Болгарского монастыря Зограф на Афоне и новые материалы о становлении Русской духовной миссии в Японии в XIX веке. С.153–158/Угрешский сборник. Труды преподавателей и магистрантов Николо-Угрешской православной духовной семинарии. Вып. 11. М.: Николо-Угрешская духовная семинария, 2021 — 242 с.

 8 Ильинский Г. А. Рукописи Зографского монастыря на Афоне / Известия Русского археологического института в Константинополе. 1908. 13. София Державна Печатница. С. 253–276. https://zograflib.slav.uni-sofia.bg/sites/default/files/documents/iljinskij1908.pdf

- ⁹ Зографски съборник. Зографският архив и библиотека. Изследования и перспективи. Д. Пеев, М. Димитрова, Е. Дикова, Г. Банев, Л. Ненова, авторите. Зографската света обитель, Света Гора, Атон. 2019. С. 7.
- ¹⁰ *Kiprovska M.*, *Dimitrova M.* 2017. The Zograf library and archives: Research approaches to digitizing, cataloguing, and editing the resources. Comparative Oriental Manuscript Studies (COMst) Bulletin. Vol. 3 No. 2 Autumn 2017. PP. 128–130.
- ¹¹ Зографски съборник. Зографският архив и библиотека. Изследования и перспективи. Д. Пеев, М. Димитрова, Е. Дикова, Г. Банев, Л. Ненова, авторите. Зографската света обитель, Света Гора, Атон. 2019.
- ¹² Н. В. Садовский. Архимандрит Анатолий (Александр Дмитриевич Тихай, 1838–1893) http://www.verav.ru/common/message.php?table=calend&num=1366; https://drevo-info.ru/articles/14735.html
- 13 Бесстремянная Г. Е. Архив японских материалов болгарского монастыря Зограф на Афоне. // Церковь и время. 2019. № 4. С. 91–105.
- ¹⁴ Бесстремянная Г. Японският архив на българския светогорски манастир Зограф (перевод на болгарский: Димитър Пеев) /Зографски съборник. Зографският архив и библиотека. Изследования и перспективи. Д. Пеев, М. Димитрова, Е. Дикова, Г. Банев, Л. Ненова, авторите. Зографската света обитель, Света Гора, Атон. 2019. С. 711–722.
- 15 Собрание трудов равноапостольного Николая Японского: в 10 т. Т. 3: Письма (1860–1911). М: ООО «Издательство ПЕНАТЫ и КНИГА», 2019. С.74–79.
- ¹⁶ Kliment, monk. *Japan and the Bulgarian Orthodox Monastery of Zograph on the Holy Mount Athos Spiritual and Cultural Interactions. Paper presented at the conference "Japan and the European Southeast over a Hundred Years of Political, Economic, Cultural and Academic Interactions"*. Sofia University "St. Kliment Ohridski", November 21–22, 2019. Published by St. Kliment Ohridski University Press. ISBN 978-954-07-5232-7.
- 17 Бесстремянная Г. Е., Симаков А. В. Игумен Георгий (Чудновский) и японские архивы болгарского монастыря Зограф на Афоне / Зографский сборник. 2022. В печати.

- ¹⁸ Hegumen George (Chudnovsky) Obituary. Православный Американский Вестник. 1−13 февраля 1897 года. https://www.holytrinity.org/history/1897/02.01.RAPV.Chudnovsky.html
- ¹⁹ Оно Сёгоро принял крещение с именем Иоанн от святителя Николая Японского в 1871 г. и стал одним из первых христиан на японской земле. Впоследствии Иоанн Оно был рукоположен в сан священника и служил настоятелем храма в городе Осака. Прадед и дед иеромонаха Николая (Оно) также приняли крещение и были прихожанами Киотского храма, а отец протоиерей Иоанн Оно закончил Токийскую духовную семинарию и более 30 лет служит в Японской Православной Церкви.
- 20 В том числе см.: Γ . Бесстремянная (пер. К. Мурано). О новых архивных материалах по истории Японской Православной Церкви // Суйгэнти (Источник) 2022. № 3 https://suigenchicom. web.fc2.com/magazine.html и https://suigenchicom.web.fc2.com/suigenchi3/rus-seikyoshi.pdf (на яп.языке).

Andungue pologo Бугерисуру. Anamys Anaword Anapxies Mugapetapy Уназоши Ух Mando-orypy Anafouris Ran do-orany Лнамронизмя рекисумо авмари - Annews mencuser. Annymazies Ангиваст Имерису но. Anelpugent Do-oursky pry Anergous Tungaret, Kucery, omo Eupoku xarealu Anuck unieo. Анонии Myenen, Myenence Auxaprequieckin Handoons, Muna Aumurs Укобулу, Орурушоно. Минишиев Daisant. Auguspons Кашіг консурутокими enousingpy , yma". Augunatics Успарезужные киран. Anjanoba Кандассо Anjurecuin О-око но, мукает но.

Фото 1. Перевод слова «ангел» как «тенсин» в рукописном русско-японском словаре 1870–1880-х годов из архива монастыря Зограф. Правый столбец третьего разворота (файла номер 3, материала номер 2 в каталоге). Фото любезно предоставлено монастырем Зограф и библиотекарем иеродиаконом Атанасием.

Auxponouvies Зиндого кідрино гаку. Anamis Ания, Ансина. - Aneus cures ellucans. Апоконитись Monycupony. Anouvrego Expero, Foroces. Mnousins Бунес, Бо-ого Aroniercas Viyoy. - Anoctowo Quyo. - Anveyouseiin Puxo-10. Monnakatr Do-ory. A mnewsyis Ceco. - Mn Hemufr Купзуки. Сек Annuogupobaja meyon enfe tomepy. - Anpropo Curayy. - An yerca Antercapo Ceriskyen. -copyes Супка. Apenga Mapayne, Cesnypio. Apentagopo Kapufe Apendobay6 Kapiyne. expectants mapahapeonyo. Apecyobar6 Meen to joy. Aprety eneen Jopu.

Фото 2. Перевод слова «апостол» как «сито» в рукописном русско-японском словаре 1870–1880-х годов из архива монастыря Зограф. Левая половина четвертого разворота (файла номер 4, материала номер 2 в каталоге). Фото любезно предоставлено монастырем Зограф и библиотекарем иеродиаконом Атанасием.

Заступии Кани п как Зи-но онгоо мот те варераго таcke, cykyu, abape un oètre namopa manae Due beeron Go- hu moto. ми то селишин-с горусустанас. му вирера моп-Добрых. Сы- ни мотому vico moro moro ten cume alina варера-но тама yntecky korio xi-o cin - un piercucy ватару-о тамае, Angeren Com momony madaicuku muyúни пинибики ва-Thorse, Go-nu motor rà mamaion mo Варера иноци-о

Фото 3. Перевод слова «ангел» как «тенсин» в рукописном тексте Божественной Литургии, записанной о. Георгием (Чудновским) в середине 1880-х годов. Конец левой и верхние строки правой половины четырнадцатого разворота (файл номер 14, материал номер 3 в каталоге) из архива монастыря Зограф. Соответствуют переводу: «Ангела мирна, верна наставника, хранителя душ и телес наших, у Господа просим». Слово «тенсин» на 2–3 строках правой половины. Фото любезно предоставлено монастырем Зограф и библиотекарем иеродиаконом Атанасием.

camouncery cen cu. то осби фукция сы " Ho kumoo- Hu & Mups berun. Goy dgun-mu xen -

Фото 4. Перевод слова «апостол» как «сито» в рукописном тексте Божественной Литургии, записанной о. Георгием (Чудновским) в середине 1880-х годов. Левая половина шестого разворота (файл номер 6, материал 3 в каталоге) из архива монастыря Зограф. Первая-вторая строки сверху, соответствующие переводу: «[Бог], молитвами святаго, славнаго, всехвальнаго апостола и евангелиста». Фото любезно предоставлено монастырем Зограф и библиотекарем иеродиаконом Атанасием.

		12
хакари тамае Нан-	Tocim Cyry Sn	and the same of th
дви-но колири наку	Exmerin "Ta	ки и паки преклоням. Су.
Merijuno homme		/ " •
βαρερά τω σογκάκη		Mosumba Bropa
обжи уумию горусијама		= /
Сю я напозино всинару	To cnodu Tucya	Нанизи-но хенан-о ж
такаки токоро гри	Хриете	то-бито ни таший
има кокони Канози.		oëdu inua Cen Curre
но обинару шегуши		Oterie o o Mandouso déce
нозому моно-ни нозо.		то воотони цукавай
митамае Нандзийри		manance Bapepánoka
маморино цукай о Кай		Tucyco Ypuemoco s.
Вино хито-бито-ни уу-		Инору: вага цуминар
жаваси тамае. Нандзи-		Κήμιο Χυράκι οξου
но тенкоку ни мина варе		всту во котоно замен
pao ayyue manae	#	иноруго осте тамае
Кедаси Нандзи варерого авари		Натогива вариран
ми калу Сукуу-но Кани нари,		обнару учино сир
Denn Yuyu, To Ko, To leu Curnu Koora	STA CLUM	сикаси Напозить обла
о кензу шмано, индио, сёни.		

Фото 5. Перевод слова «ангел» как «цукаи» в рукописном тексте Молитв в Неделю Пятидесятницы, записанном о. Георгием (Чудновским) в середине 1880-х годов. Левая половина двенадцатого разворота (файл номер 12, материал номер 4 в каталоге) из архива монастыря Зограф, девятая строка снизу. Первая молитва. Соответствует переводу: «Ангела, верного хранителя, пристави людям Твоим». Фото любезно предоставлено монастырем Зограф и библиотекарем иеродиаконом Атанасием.

admanniciny koto Nio Bamapy-o m Mae Anreng. Co un cuomó my madacuren mugu Ky mundiky bara janaciu-mo Kapera a-o & receiving xen anno moricinto yyxaba. cu mauria. Co ru enomony Capepa no yyunadmaya- is topycu Co mu momóm

Фото 6. Перевод слова «ангел» как «тенсин» в рукописном тексте Божественной Литургии, записанной о. Георгием (Чудновским) в середине 1880-х годов. Седьмая строка снизу, левая половина шестнадцатого разворота (файл номер 16, материал номер 5) из архива монастыря Зограф. Строки соответствуют переводу: «Ангела мирна, верна наставника, хранителя душ и телес наших, у Господа просим». Фото любезно предоставлено монастырем Зограф и библиотекарем иеродиаконом Атанасием.

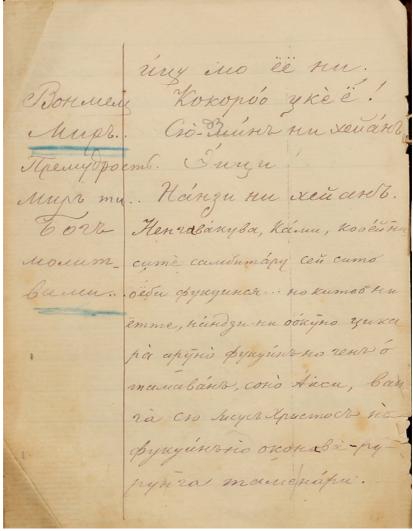


Фото 7. Перевод слова «апостол» как «сито» в рукописном тексте Божественной Литургии, записанной о. Георгием (Чудновским) в середине 1880-х годов. Левая половина седьмого разворота (файл номер 7, материал 5) из архива монастыря Зограф. Седьмая строка сверху, в числе строк, соответствующих переводу: «[Бог], молитвами святаго, славнаго, всехвальнаго апостола и евангелиста». Фото любезно предоставлено монастырем Зограф и библиотекарем иеродиаконом Атанасием.

7 ;	=	71
司詠祭隊	司詠祭隊	平 蘇 祭 隊
ビ主生	ル 安全主	松、主之
+ =	ラ 和ワニ	移·4
吾分求节	賜女二 求章	憐了面立
要是人	~ ~ ~ ~	護きり
形多和刀	テ吾で	惜電
ラ 睦ガ	過で等す	习 爱气
護さけ	マ純売	7
3rn	+ >	ジ スモ
天ラ正ダ	+ =	7
神シシ	ク聖さ	我"
ラ キ	此,教*	等,
遣为路子	日七二	7
レニ	9 循系	保?
賜マ等を	度了七	佑ケ

Фото 8. Перевод слова «ангел» как 天神 («тэнсин») в печатном тексте Божественной Литургии, привезенном о. Георгием (Чудновским) из Японии в середине 1880-х годов (файл 11г, материал 6), из архива монастыря Зограф. Вертикальные строки 1-2 слева, темный текст соответствует переводу: «Ангела мирна, верна наставника, хранителя душ и телес наших, у Господа просим». Иероглифы 9 и 10 сверху первой строки слева. Фото любезно предоставлено монастырем Зограф и библиотекарем иеродиаконом Атанасием.

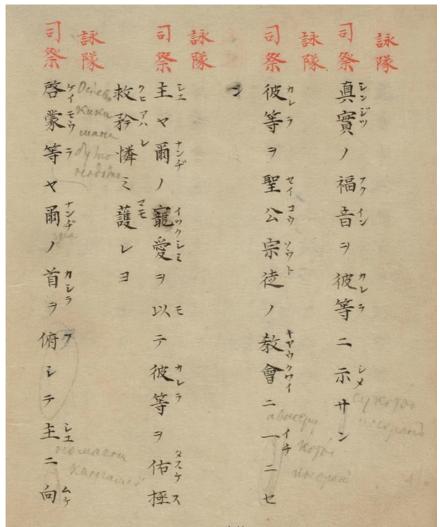


Фото 9. Перевод слова «апостол» как 宗徒 («сю:то») в печатном тексте Божественной Литургии, привезенном о. Георгием (Чудновским) из Японии в середине 1880-х годов (файл 14г, материал 6), из архива монастыря Зограф. Вертикальная строка 2 справа, темный текст соответствует переводу: «Соединит их Святей Своей, Соборней и Апостольстей Церкви». Иероглифы 6 и 7 сверху текста этого прошения (8 и 9 сверху всей строки). Фото любезно предоставлено монастырем Зограф и библиотекарем иеродиаконом Атанасием.

Игумен Ага ϕ ангел $(\Gamma$ агуа $)^*$

АПОЛОГЕТИЧЕСКИЕ ТРУДЫ СВЯТИТЕЛЯ ЛУКИ (ВОЙНО-ЯСЕНЕЦКОГО) И АРХИЕПИСКОПА АЛЕКСАНДРА (ТОЛСТОПЯТОВА) В 1945–1947 гг.

В статье анализируются апологетические труды архиепископа Симферопольского и Крымского Луки (Войно-Ясенецкого) «Дух, душа и тело» и архиепископа Молотовского Александра (Толстопятова) «Щит веры», написанные в 1945–1947 гг. Изменения в государственно-церковных отношениях, произошедшие в 1943–1948 гг., вызвали у некоторых представителей епископата Русской Православной Церкви завышенные ожидания от будущего, в том числе иллюзии о возможности не только защиты православной веры, но и «наступления на безбожие», господствовавшее

^{*} Автор — помощник митрополита в Представительстве Митрополичьего округа Русской Православной Церкви в Республике Казахстан в г. Москва, доктор медицинских наук, профессор, ведущий научный сотрудник отдела по науке и образованию ФГБУ «Научно-клинический центр оториноларингологии ФМБА России».

в идеологии Советского государства. Иерархи считали, что сделать это необходимо на основе честной научной дискуссии образованного духовенства с атеистами. «Щит веры» и «Дух, душа и тело» — произведения, выстраданные жизнью святителей-исповедников, а потому их значение не исчерпывается временем, в которое они были созданы. Неслучайно эти книги не утратили своей духовной актуальности и начинают получать подлинное признание спустя несколько десятилетий после их написания.

Ключевые слова: архиепископ Лука, архиепископ Александр, «Дух, душа и тело», «Щит веры», апологетика.

В годы Великой Отечественной войны коренным образом изменился характер отношений Советского государства и Русской Православной Церкви. Последовательная патриотическая позиция православного духовенства, оказание помощи фронту получили высокую оценку советского правительства. Переломным событием, ознаменовавшим появление «нового курса» государственной религиозной политики, стала историческая встреча руководства Московской Патриархии с И. В. Сталиным, состоявшаяся в ночь с 4 на 5 сентября 1943 года [1. С. 203–204].

Один из выдающихся архипастырей этой эпохи, архиепископ Молотовский и Соликамский Александр (Толстопятов) так охарактеризовал это событие: «1943 год должен считаться по справедливости знаменательным годом в истории Русской Православной Церкви: 4-го сентября Патриарший Местоблюститель Блаженнейший Сергий, Митрополит Московский и Коломенский, в сопровождении двух митрополитов — Ленинградского Высокопреосвященнейшего Алексия, а также Киевского и Галицкого Высокопреосвященнейшего Николая — был принят главою Русского Правительства И. В. Сталиным, и последний изъявил свое согласие на совершение избрания Патриарха Московского и всея Руси. Одновременно с тем было разрешено принять целый ряд мер для улуч-

шения быта, управления и вообще жизни Русской Православной Церкви» [2. С. 4].

Договоренности митрополита Сергия с И. В. Сталиным предусматривали возвращение к церковному служению архиереев и священнослужителей, находящихся в заключении, открытие храмов, духовных учебных заведений, возобновление издательской деятельности Московской Патриархии.

8 сентября 1943 г. состоялся Архиерейский Собор, избравший Патриархом Московским и всея Руси митрополита Сергия (Страгородского). В нем приняли участие 19 епископов, в том числе только возвращенные из заключения и ссылки. Участники Собора в основном являлись исповедниками, претерпевшими гонения за веру. По некоторым сведениям, двое из них, в том числе архиепископ Молотовский Александр (Толстопятов), были доставлены в Москву из мест заключения [3]. Однако архивные документы свидетельствуют, что преосвященный Александр был освобожден из лагеря еще в марте 1939 г., после чего не арестовывался, а жил на покое в гг. Череповце, Слободском, Сарапуле, Вятке, работая инженером-путейцем. В свободное время занимался литературным творчеством [4. С. 84–86]. В составленной сотрудниками НКВД характеристике говорилось: «Епископ Александр наказание отбыл. По убеждениям монархист. Связь с Сергием поддерживает. Просит у него епархию» [5. Ф. Р.-6991. Оп. 7. Д. 2. Л. 21-22.]. Назначение на кафедру Преосвященный Александр получил накануне Архиерейского собора: 7 сентября 1943 г. определением Патриаршего Местоблюстителя назначен епископом Молотовским [6. С. 64, 111; 7. Ф. 3. Оп. 2. Л. 20].

Участником Собора был также другой святительисповедник — архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий), назначенный на Красноярскую кафедру 27 декабря 1942 г. [6. С. 64, 111; 7. Ф. 3. Оп. 2. Л. 20, 26, 90] и впервые получивший разрешение властей выехать в Москву [8. С. 297]. Исследователь А. К. Галкин утверждает: «Известно, что архиепископ Лука и епископ Александр к тому времени находились в продолжительной переписке с Патриаршим Местоблюстителем. Епископ Александр летом 1943 г. приезжал к нему в Ульяновск и даже подписал одно из определений. Владыка Лука работал хирургом в эвакогоспитале в Красноярске» [6. С. 64].

Известно, что оба вышеназванных архипастыря, принимавших участие в Архиерейском Соборе и выборах Патриарха, были среди русского епископата известными учеными и в 1940-е гг. стали авторами двух замечательных апологетических трудов. Труд архиепископа Луки «Дух, душа и тело», написанный в 1945–1947 гг., получил широкую известность и многократно переиздавался [9]. В то время как труд архиепископа Александра «Щит веры», завершенный в г. Молотове 20 августа 1945 г. [2. С. 412], до сих пор не опубликован и пока не известен широкой читательской аудитории и в академической среде. Доступная нам печатная копия этой работы находится в частном собрании пермского коллекционера М. Ю. Кориненко.

Книги различны по своему предназначению и жанру. Произведение «Дух, душа и тело» некоторые исследователи называют «апологетическим эссе» [10. С. 34]. Оно написано в научно-популярной форме и адресовано широкому кругу читателей.

Труд архиепископа Александра «Щит веры» написан в виде учебного пособия по апологетике для учащихся духовных учебных заведений и приходского духовенства. Вероятно, работа над пособием шла и в целях использования его в преподавательском процессе богословско-пастырских курсов, которые планировалось открыть в Молотовской епархии, как это было сделано с мая 1944 г. по март 1945 г. в Москве, Саратове, Киеве, Ленинграде, Львове, Луцке, Минске, Одессе и Ставрополе. Впоследствии они были преобразованы в 8 семинарий и 2 духовные академии — Московскую (сначала в форме

богословского института в Москве) и Ленинградскую [4. С. 102–105].

Авторы апологетических трудов — почти ровесники. Их объединяет то, что до революции они не получили систематического богословского образования и не принадлежали к духовному сословию. Будущий архиепископ Лука (Валентин Феликсович Войно-Ясенецкий, 1877–1961) принадлежал к древнему дворянскому роду и трудился на медицинском поприще — был земским врачом, хирургом [11. С. 21]. Будущий архиепископ Александр (Толстопятов Анатолий Михайлович, 1878–1945) имел унаследованное от отца потомственное дворянство и служил своему Отечеству как морской офицер, инженер и педагог [4. С. 1–29].

Оба святителя имели прекрасное светское образование. Архиепископ Лука являлся выпускником медицинского факультета Киевского университета, а архиепископ Александр — Морского кадетского корпуса и Михайловской артиллерийской академии в Санкт-Петербурге. Их знания и научные таланты оказались востребованы после вступления на стезю пастырского служения и спасли им жизнь в сталинских лагерях и ссылках. Будучи в третьей ссылке в Сибири (1940–1943), епископ Лука после начала Великой Отечественной войны получил назначение главным хирургом Красноярского эвакуационного госпиталя [8. С. 268].

Иеромонах Александр (Толстопятов), будучи заключенным в Соловецком лагере особого назначения (1924–1926), обратил на себя внимание лагерного начальства своим разносторонним образованием. «Его талант инженера-технолога оказался востребованным для развития лагерной индустрии. Став помощником начальника завода сухой перегонки древесины, монах-инженер смог не только наладить производство, но и в значительной степени его расширить» [4. С. 41].

В отличие от святителя Луки, архиепископ Александр все же получил богословское образование, окончив

в 1922 г. богословский институт в Петрограде со степенью кандидата богословия [4. С. 30]. Однако свою магистерскую диссертацию, написанную в период пребывания в ссылках, не защитил из-за фактической ликвидации системы богословского образования Русской Церкви. В связи со смертью иерарха, наступившей в сентябре 1945 г., его труды так и не были представлены церковнонаучному сообществу.

Архиепископ Лука, напротив, не имея систематического богословского образования, получил признание своих церковно-научных трудов со стороны Священноначалия Русской Церкви. 11 января 1957 г. он был избран почетным членом Московской духовной академии [11. С. 371], а в 1959 году Патриарх Алексий I присвоил ему ученую степень доктора богословия [12. С. 79–81].

Труды обоих святителей не случайно носят апологетический характер. Период 1943–1948 гг., когда они написаны, был временем эйфории, «великих надежд» на перемены в жизни советского общества. Изменения государственно-церковных отношений вызвали у некоторых представителей епископата Русской Православной Церкви завышенные ожидания от будущего, в том числе иллюзии о возможности не только защиты православной веры, но и «наступления на безбожие», господствовавшее в идеологии Советского государства. Иерархи считали, что сделать это необходимо на основе честной научной дискуссии образованного духовенства с атеистами. Для этого было необходимо вооружить священников знаниями в области православной апологетики, усовершенствованной данными современной науки. Как считали иерархи, сделать это было необходимо, не взирая ни на какие препятствия. Архиепископ Лука намекал: «Гегель спокойно заканчивал свою «Феноменологию духа» в Иене 4 октября 1806 года, не замечая, что вокруг него бушевало сражение» [9. С. 154].

Стиль трудов авторов-епископов в значительной степени различается: святитель Лука по-медицински

лаконичен, архиепископ Александр, еще в молодости пробовавший себя в качестве литератора [13], склонен к более пространному изложению. При этом оба они при подготовке своих работ мало использовали святоотеческую литературу, практически недоступную в трудных обстоятельствах их жизни. Авторы ищут опору своим построениям в Священном Писании, в своем жизненном и личном духовном опыте, профессиональных знаниях, иногда обращаются и к неправославной мистике как источнику для исследования.

Авторы используют разную тактику действий. Архиепископ Лука считает, что лучшая защита веры — это нападение на врага. В первом из эпиграфов к своей работе святитель Лука приводит цитату из апостола Павла, где слово Божие сравнивается с мечом: «...Ибо слово Божие живо и действенно и острее всякого меча обоюдоострого: оно проникает до разделения души и духа, составов и мозгов, и судит помышления и намерения сердечные» (Евр. 4:12) [9. С. 3].

Автор книги «Дух, душа и тело» стремится выбить из рук атеистов их главное оружие — «псевдонаучность». Не случайно святитель-хирург резко критикуют светскую науку. Пример тому — его манифест о том, что наука, превращенная в религию, как это пытались сделать в СССР, становится лженаукой, потому что наши знания о законах науки ограниченны и постоянно изменяются: «До недавнего времени царила безусловная вера в догматы науки, и только немногие избранные умы видели трещины в величественном здании классического естествознания. И вот, великие научные открытия в самом конце прошлого и в начале нынешнего столетия неожиданно расшатали самые устои этого здания и заставили пересмотреть основные идеи физики и механики. Принципы, которые казались имеющими самую достоверную математическую базу, оспариваются теперь учеными» [9. С. 4].

В отличие от святителя Луки, архиепископ Александр придерживается традиционной для православного апологета тактики последовательной рациональной защиты православной веры. Не случайно он назвал свой труд «Щит веры», впрочем, объясняя, что его можно именовать и «Апологетическим введением в православное богословие», «так как он имеет целью защитить веру православных христиан от различных лжеучений» [2. С. 4].

Тем не менее, пособие по апологетическому богословию архиепископа Александра преследует не только учебные, но и иные, более широкие задачи. Сам святитель пишет об этом так: «...Не следует думать, что я задался целью дать читателям краткое и конспективное изложение вероучения Св. Православной Церкви, облегчающее последующее затем чтение серьезных вероучительных трудов. Нет, таких руководств имеется уже достаточно много, но все они не являются «введением в православное богословие», а представляют собою краткие курсы или даже учебники по данному предмету. В своем труде я имел намерение предложить читателям исходные богословские сведения для изучения нашего православного вероучения с указанием заблуждений лиц, стоящих вне Церкви и, тем не менее, проповедующих свои лжеучения» [2. С. 4–5].

В «Щите веры» автор также очень резко выступает против атеизма и атеистов: «Что же касается существования среди древних и новых народов атеистов, то это вовсе не говорит против врожденности и всеобщности религиозной идеи, т. к. «атеизм» есть сознательное отрицание понятия о Боге; отрицание факта всегда предполагает предварительное его существование. Кроме того, не следует забывать, что, наряду с развитием свойств человеческой природы, возможна и деградация их. Так, например, встречаются лица, в полной мере утратившие существеннейшее свойство души — совесть, однако, нельзя же на этом основании утверждать, что совесть не присуща человеческой душе. Нельзя также считать дар

слова не общечеловеческой способностью по той лишь причине, что есть люди, своей безнравственной жизнью доведшие себя до паралича и чрез то до потери дара слова. То же самое следует сказать и относительно атеистов; они имеют понятие о Боге, но так далеко отошли от Него, что утратили общечеловеческую способность признания бытия Высочайшего Всесовершеннейшего Существа. Таким образом, атеизм является печальным исключением из общего представления, что идея о Боге присуща всем народам и всем племенам земным» [2. С. 38–39].

Архиепископ Александр видел необходимость в подготовке полемистов, обладающих специальными знаниями для дискуссии с подготовленными атеистами. По это причине при написании пособия «Щит веры» он, с одной стороны, опирался на доступные ему труды дореволюционных русских ученых: протоиерея Федора Голубинского [14], проф. Г. И. Челпанова [15], В. Д. Кудрявцева [16], а с другой — приводил в подтверждение тех или иных тезисов и свои жизненные воспоминания, наблюдения. Книга содержит несколько очень пространных примеров, связанных с периодами его лагерного заключения. Интересен рассказ о его личном общении с В. А. Пржевальским [2. С. 283–285].

Святитель Лука, доказывая те или иные богословские положения, также обращается к личному опыту, в том числе к своей хирургической практике. Например, объясняя, что мозг нельзя считать исключительным органом высшего познания, он пишет: «У молодого раненого я вскрыл огромный абсцесс, который, несомненно, разрушил всю левую лобную долю, и решительно никаких дефектов психики после этой операции я не наблюдал. То же самое могу сказать о другом больном, оперированном по поводу огромной кисты мозговых оболочек. При широком вскрытии черепа я с удивлением увидел, что почти половина его пуста, а все правое полушарие сдавлено почти до невозможности его различить» [9. С. 58].

В своем труде «Щит веры» архиепископ Александр для доказательства богословских истин использовал свои инженерные знания. Так, он весьма оригинально утверждал, «что человек представляет собою «генератор» особого рода кинетической энергии, которую назвали «психической»» [2. С. 273]. Своему читателю он предлагает «термодинамическое» или «механическое доказательство бытия души», которое, по его убеждению, «вполне понятно для всех и не может быть опровергнуто» [2. С. 409]. «Сущность его состоит в том, что мы в своей жизни постоянно нарушаем «начало инерции». Так, я сижу и подчиняюсь «началу инерции», но вот я встал и пошел, нарушая тем самым начало инерции, повернул вправо или влево или остановился — и опять нарушил тот же закон. Но мы знаем, что начало инерции оправдывается тысячами доказательств и считается непоколебимой истиной. Если же мы видим это нарушение, то в этом случае имеет место какая-нибудь сила, которая сразу нами не обнаруживается. Так, например, шар получил толчок и движется равномерно, прямолинейно, он подчиняется началу инерции. Но затем движение замедляется, и шар останавливается. Что же, нарушен ли здесь закон инерции? Нет, здесь имеет место сила трения, которая направлена в сторону, обратную движению, и останавливает шар. Так и при движении и остановках нашего тела действует невидимая сила, которая должна существовать для того, чтобы начало инерции не было безо всякой причины нарушено. Этой силой и является сила нашей души» [2. С. 409–410]. Как заключает автор: «Для доказательства бытия души можно с успехом пользоваться нашим термодинамическим доказательством» [2. С. 410].

Немало оригинальных богословских суждений приводит архиепископ Лука в своей работе «Дух, душа и тело». Например, объясняя трихотомическую модель человека, он писал: «Душа и дух человека нераздельно соединены при жизни в единую сущность; но можно и в людях видеть

различные степени духовности» [8. С. 102]. Есть у святителя Луки и весьма смелое для того времени заявление о том, что «...вечной материи нет, как вообще нет материи, а есть только энергия в ее различных формах, конденсация которой и является в форме материи» [8. С. 70].

Таким образом, апологетические труды святителя Луки (Войно-Ясенецкого) «Дух, душа и тело» и архиепископа Александра (Толстопятова) «Щит веры», написанные в послевоенный период 1945–1947 гг., представляют собой уникальные и самобытные памятники русской научно-богословской мысли XX века. Их появление необходимо связывать с несбывшимися надеждами передовой части епископата навязать научную полемику сообществу профессиональных атеистов и дать интеллектуальный отпор воинственному безбожию, возведенному в ранг советской государственной идеологии. Созданные авторами независимо друг от друга и написанные в различных научно-публицистических жанрах, оба произведения имеют немало схожих черт, характерных для богословских произведений эпохи гонений на Русскую Православную Церковь: опора на Священное Писание, весьма ограниченную базу научной литературы, личный духовный опыт и профессиональные знания. Вероятно, авторы-святители мало знали друг друга и работали в своих епархиях, не ставя в известность один другого о своих научных изысканиях. Однако, несмотря на это, очевидна их ментальная и духовная близость, которая проявляется в фактах их биографий: принадлежность к русскому дворянству, блестящее дореволюционное светское образование, отсутствие базовой богословской подготовки в духовных школах, частично восполненное впоследствии преимущественно за счет самообразования. Архиепископа Луку (Войно-Ясенецкого) и архиепископа Александра (Толстопятова) объективно сближает их исповеднический подвиг, выразившийся в многолетнем стаже лагерной жизни и пребывании в ссылках,

где их повседневным занятием были и научные труды. «Щит веры» и «Дух, душа и тело» — произведения, выстраданные жизнью святителей-исповедников, а потому их значение не исчерпывается временем, в которое они были созданы. Не случайно эти книги не утратили своей духовной актуальности и начинают получать подлинное признание спустя несколько десятилетий после их написания.

Литература

- 1. Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве: (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 годах). М., 2005.
- 2. Александр (Толстопятов), архиеп. Щит веры. Машинопись. Молотов, 1945.
- 3. Лазарев А., прот. Троице-Сергиева обитель в истории Русской Церкви и государства. https://iknigi.net/avtor-protoiereyanatoliy-lazarev/98684-troice-sergieva-obitel-v-istorii-russkoycerkvi-i-gosudarstva-protoierey-anatoliy-lazarev/read/page-9.html (дата обращения: 16.02.2023).
- 4. *Марченко А. Н., прот.* Архиепископ Александр (Толстопятов). Защитник Отечества и Православной веры. Нижний Новгород, 2015.
- 5. Государственный архив Российской Федерации (ГА РФ). Ф. Р.-6991. Оп. 7. Д. 2.
- 6. Галкин А. К. Указы и определения Московской Патриархии об архиереях с начала Великой Отечественной войны до Собора 1943 года // Вестник церковной истории. 2008. № 2.
- 7. Архив Церковно-научного центра «Православная Энциклопедия» (Архив ЦНЦ ПЭ). Ф. 3. Оп. 2.
 - 8. Цыпин В., прот. История Русской Церкви. 1917–1997. М., 1997.
- 9. Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп. Дух, душа и тело. М., 2021.
- 10. *Майорова Н. С.* Архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий) о духе, душе и человеческой жизни // Вестник Костромского государственного университета. $2018. \, N^{\circ} \, 4.$

- 11. Лисичкин В. А. Лука, врач возлюбленный. М., 2009.
- 12. *Марущак В., протод*. Святитель-хирург. Житие архиепископа Войно-Ясенецкого. М., 2010.
 - 13. Толстопятов А. М. В плену у японцев. СПб., 1909.
- 14. Голубинский Φ . А., прот. Лекции по умозрительному богословию. М., 1868.
 - 15. Челпанов Г. И. Введение в философию. СПб., 1912.
 - 16. Кудрявцев В. Д. Начальное основание философии. СПб., 1893.

ИЕРОМОНАХ **А**ЛЕКСИЙ (ГОДЛЕВСКИЙ)*

СПАСЕНИЕ ПОЧАЕВСКОЙ ЛАВРЫ К 60-летию событий времен «хрущевской оттепели»

Статья посвящена истории Свято-Успенской Почаевской лавры в годы «хрущевских гонений» 1958–1964 гг., ставших временем испытаний для русского монашества и всей Русской Православной Церкви. В центре внимания автора — антирелигиозные мероприятия, проводившиеся советскими партийно-государственными структурами, имевшие цель ограничить монашескую жизнь в Почаеве и влияние Почаевской лавры на население Западной Украины. Впервые в статье на документальной основе описаны попытки властей закрыть Почаевскую лавру, а также издевательские, насильственные методы воздействия на ее насельников, не пожелавших покинуть обитель. В статье отражена официальная позиция руководства Московской Патриархии и Львовской и Тернопольской епархии по поводу возможного закрытия Почаевской лавры. Выявлены

^{*} Автор — настоятель Троицкого кафедрального собора г. Пскова, соискатель кафедры церковной истории и общегуманитарных дисциплин Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. Кирилла и Мефодия.

способы сопротивления насельников монастыря и прихожан антицерковным акциям властей, которые в итоге позволили предотвратить закрытие Почаевской лавры и сохранить для Русской Православной Церкви один из крупнейших центров монашеской жизни на Украине и в СССР. Ключевые слова: Свято-Успенская Почаевская лавра, епископ, монастырь, монахи, Совет по делам Русской Православной Церкви, уполномоченный, гонения.

«Хрущевские гонения» на Русскую Православную Церковь носили бескровный характер и осуществлялись методами антирелигиозной пропаганды и административного давления¹. Однако это не означало отказа властей от грубого насилия, жестоких и бесчеловечных поступков по отношению к духовенству и верующим. Ярким примером служит попытка закрытия Свято-Успенской Почаевской лавры на Западной Украине².

В конце 1960 — начале 1961 г. власти окончательно решили, что время решительных действий по ликвидации Почаевской лавры наступило. Уполномоченный Совета по делам Русской Православной Церкви при СМ СССР по Тернопольской области У. У. Краглик, предлагая свой план действий, писал в центральный аппарат Совета: «Мне кажется, что пришло время проводить не мелкие ограничения относительно Лавры, а постепенно проводить линию на полную ликвидацию. Думаю, что нужно провести в жизнь следующие мероприятия:

- 1. Ликвидировать подсобное хозяйство монастыря: коровы, свиньи, птица и транспорт;
- 2. Вести работу среди монахов, чтобы они оставили монастырь и ушли домой, а годных к полезному труду трудоустроить;
- 3. Монастырь сделать учреждением закрытого типа, что даст возможность закрыть Успенский собор и Троицкую церковь. Монахам в братском корпусе оставить одну церковь для моления. Это позволит совершенно прекратить паломничество;

4. Выпустить о Лавре антирелигиозную брошюру на русском языке в популярной форме, в которой развенчать легенды, созданные попами о Почаевской лавре»³.

Однако готовить решающий «штурм» Лавры выпало на долю его преемника — уполномоченного Совета по Тернопольской области Н. А. Коломацкого.

Атака на Лавру началась с ее экономического удушения. В результате последовательных административных мер, предпринятых властями, в кратчайшие сроки монастырь лишился значительной части своего хозяйства, численность братии стала постепенно уменьшаться.

По состоянию на 1 января 1961 г. в Почаевской лавре насчитывалось 130 насельников, однако за полгода — к 15 июня 1961 г. — их численность уменьшилась на 27 человек и составила 103 человека. Кроме этого, из Лавры были уволены все вольнонаемные рабочие и служащие, кроме одного шофера. Все ремонтно-реставрационные работы были прекращены. Были упразднены вольнонаемные должности инженера, прораба, секретаря и экскурсовода.

У Лавры были отобраны под районную больницу гостиница с садом (Лавре оставлено только 2 га), водокачка, 1 легковая автомашина «Победа» и одна грузовая машина ГАЗ-61, жилые и хозяйственные постройки, расположенные на территории, отошедшей от Лавры. По договоренности властей с правящим архиереем — епископом Львовским и Тернопольским Григорием (Закаляком) — в Лавре была прекращена продажа воды и церковной утвари. Закрыты мастерские по производству свечей и фотографических икон, конфискованы и сданы государству 2,5 тонны воска и 8 тонн парафина⁴.

Закрытие лавки по продаже церковной утвари нанесло ущерб не только Почаевской лавре, но и Московской Патриархии, поставлявшей утварь из Москвы. Ежегодно мастерские Патриархии присылали в Почаев на продажу предметов церковного обихода на сумму

свыше 100000 рублей. За 1959–1960 гг. церковной утвари в монастыре было продано более чем на 300000 рублей⁵. Финансовые потери дохода от реализации утвари самой Лавры составили свыше 40000 дореформенных рублей ежегодно⁶.

22 февраля 1961 г. наместник Почаевской лавры архимандрит Севастиан (Пилипчук) вылетел из Львова самолетом в Москву, где был принят Святейшим Патриархом Алексием I в связи с намерениями властей закрыть Почаевскую лавру⁷.

Однако попытка ликвидировать монастырь методом экономического удушения окончилась провалом. Лишившись своего хозяйства, Лавра продолжала держаться за счет народных пожертвований. Потерю сельскохозяйственного сектора монастырской экономики в 1961 г. монахам удалось компенсировать путем наращивания продажи свечей. Несмотря на запрет со стороны Совета по делам Русской Православной Церкви, в 1961 г. Московская Патриархия финансово поддержала Почаевскую Лавру, выделив дотацию в 170000 рублей (в новом исчислении) для погашения доначисленного финорганами налога за 1959–1960 гг. 8.

Власти постоянно терроризировали монашескую братию. Монахов вызывали в отделы МВД и КГБ, где над ними издевались, обзывали нецензурной бранью, иногда били, требуя уйти из монастыря. В 1961 г. в милиции были нанесены побои иеродиакону Апеллию (Станкевичу), сторожу Лавры монаху Исидору (Лищинюку)⁹.

Молодых монахов, признанных негодными к военной службе, по указанию органов КГБ, врачебные комиссии стали признавать здоровыми, а военкоматы — призывать на военную службу. Некоторые из них были инвалидами. Прибыв к месту воинской службы, они были вновь комиссованы и отправлены обратно. Однако в Лавру их уже не допускали, даже не давали прописаться в Почаеве и Тернопольской области.

Монахов старшего возраста постоянно подвергали медицинским обследованиям и приписывали им разные болезни, после чего подвергали насильственному лечению в больнице. В 1961 г. длительное время в почаевской психиатрической больнице насильно удерживали целую группу совершенно здоровых монахов. Иноков держали в одной палате с психически больными, ставили парализующие нервную деятельность уколы.

В том же году монахов Лавры врачи проверяли вторично на наличие заболевания дизентерией. Совершенно здоровых иноков Самуила (Волынец), Полихрония (Дубровского), Анатолия (Корнейчука), Владислава (Галькевича), Серафима (Центковича) и Боголепа (Лисицкого) вновь заключили в больницу в г. Кременец, где им был поставлен диагноз дизентерия. Там их удерживали более двух месяцев — от 6 до 8 недель. Во время «лечения» от них требовали уйти из монастыря. Только после подачи жалобы в Министерство здравоохранения СССР монахов удалось освободить от насильственного лечения. После того как монахов отпустили из больницы, они возвратились в монастырь. У тех, кто отказывался от насильственного лечения, особенно от уколов, власти отнимали паспорта¹⁰.

На праздник Пасхи в апреле 1961 г. в Почаеве наблюдался небывалый приток паломников — до 3000 человек из различных областей Украины, РСФСР, Белоруссии, Кавказа. Такое количество паломников было обусловлено тем, что к этому времени была закрыта Киево-Печерская лавра. Большое количество паломников собралось в Киеве, но узнав, что Киево-Печерская лавра закрыта, они направились в Почаевскую лавру¹¹. В Почаев паломники ехали по железной дороге до станций Радзивилов и Дубно Ровенской области, Броды Львовской области и Кременец Тернопольской области. Оттуда они добирались в Почаев на попутных машинах, маршрутных автобусах, а некоторые шли пешком. Среди богомольцев были женщины с грудными детьми и с детьми школьного возраста. Рас-

поряжением секретаря ЦК КП Украины по пропаганде А. Д. Скабе, курсирование автобусов в Ровенской и Львовской областях по направлениям Радзивилов и Броды было прекращено, что не позволило многим из приехавших добраться до Почаева.

За две недели до праздника Пасхи советские и партийные органы провели «разъяснительную работу» с 600 домовладельцами Почаева «о соблюдении паспортного режима и санитарных нормах жилплощади». В результате запуганные хозяева съемной жилплощади не пускали паломников в свои дома, а Лавра уже не имела своей гостиницы для размещения богомольцев. Более 2000 паломников были вынуждены с 5 по 8 апреля ночевать на папертях храмов Лавры, вокруг стен и галереи Успенского собора и в сквере, прилегающем к Лавре. Вечером и всю ночь 8 апреля, а также днем 9 апреля люди находились в Успенском соборе Лавры, вмещавшем до 3000 человек. Там же ели и спали прямо на полу, возле своих вещей¹².

К сожалению, закрытию Лавры способствовал епископ Львовский и Тернопольский Григорий (Закаляк). Своим указом от 24 июня 1961 г. он велел Духовному собору Лавры исключить из состава братии 8 насельников: иеродиакона Андрея (Щура), иеродиакона Апеллия (Станкевича), иеродиакона Антония (Коростылева), иеромонаха Питирима (Перегудова), монаха Дионисия (Комоника), монаха Иова (Солянникова), монаха Нестора (Онука), монаха Модеста (Кожевникова). Все эти члены Почаевского братства были названы в архиерейском указе людьми «чуждыми святыне обители, неустойчивыми в нравственном отношении, нарушающими своим поведением не только высокие иноческие обеты, но и обычные требования человеческого общежития, вносящими нестроение и небратолюбие в жизнь обители»¹³.

В связи с исключением указанных монахов из братства Лавры органы милиции немедленно лишили их

прописки — выписали из домовой книги и потребовали выехать за пределы города Почаева. Однако четверо из них — иеродиакон Анатолий (Щур), иеродиакон Апеллий (Станкевич), иеродиакон Антоний (Коростылев) и монах Нестор (Онук) не выехали из Почаева и продолжали проживать в городе без прописки. Тогда районная прокуратура возбудила против них уголовное дело о нарушении «Положения о паспортном режиме». Народный суд осудил каждого из них на один год лишения свободы¹⁴.

В январе 1962 г. в Почаевской лавре осталось 78 насельников и 4 вольнонаемных сотрудника. В марте 1962 г. в борьбу с Лаврой активно включилось КГБ. К деятельности по закрытию Почаевской лавры были привлечены все руководящие лица и организации Почаева и Тернопольской области. Чтобы лишить братию Лавры поддержки верующего народа, в течение 1961–1962 гг. органы Почаевского районного отдела милиции с большим штатом милиционеров и дружинников почти ежедневно препятствовали местному населению и паломникам посещать Почаевскую лавру и участвовать там в богослужениях.

Организовав в святых воротах монастыря штаб народной милиции, дружинники ставили свои заслоны перед входом в обитель. Некоторых паломников насильно хватали и на автомашинах вывозили в лесные массивы, угрожая «посадить в тюрьму за бродяжничество на пять лет».

Транспортным предприятиям было запрещено доставлять прибывших в Почаев паломников до Лавры. Власти перестали допускать приезжих из других городов в Лавру. У прибывших отбирали деньги и ценные вещи, обыскивали, для устрашения вывозили в Бродский и Смыжский леса.

24 августа 1962 г. к монахам в Лавру снова прибыла медкомиссия, признавшая 23 насельника монастыря «больными и остро нуждающимися в стационарном лечении», хотя все они были здоровы, исполняли свои послушания в монастыре и не желали лечиться¹⁵.

Случаи насилия над монахами Почаевской лавры были хорошо известны Патриарху Алексию и епископу Львовскому и Тернопольскому Григорию. Однако епископ Григорий, под давлением работников КГБ, после ареста наместника Лавры архимандрита Севастиана продолжал способствовать выселению монахов из Лавры.

Большинство монахов были готовы и дальше терпеть все издевательства, не желая покидать Лавру. Понимая, что по собственному желанию монастырская братия не уйдет из Почаева, власти решились покончить с монастырем решительными и жестокими мерами.

31 августа 1962 г. группа работников органов КГБ и милиции Почаева и Тернополя из 15 человек под руководством майора КГБ Бочкарева, капитанов Остапенко и Максимова проникли в здание монастыря. Взломав двери кельи 70-летнего старца монаха Иосифа, жестоко его избили и отправили в психбольницу, откуда он уже не вернулся.

На следующий день — 1 сентября — в Лавру на пяти автомашинах прибыла усиленная группа оперативных работников, возглавляемая полковником КГБ Коротченко и уполномоченным Совета по делам Русской Православной Церкви по Тернопольской области Н. А. Коломацким. Оперативники ворвались в здание монастыря и стали ломать двери келий монахов. Были схвачены и насильно посажены в автомашины 10 монахов. К протестующим применялись методы физического воздействия. Оперативники наносили монахам побои, рвали на голове волосы, выкручивали руки, одному монаху полковник Коротченко приказал надеть наручники.

Монахов сажали в автомашины и в сопровождении работников КГБ вывозили за пределы Тернопольской области группами в разные стороны на расстояние до 300 км. Когда они были отпущены, им угрожали: «Если вернетесь назад в Почаев, будете подвергнуты тюремному заключению до 5 лет».

Беззаконные действия властей вызвали крайнее возмущение иноков и верующего народа. В знак протеста оставшиеся в Лавре монахи закрылись в храме и беспрерывно стали совершать уставное богослужение.

3 сентября та же самая группа оперативных работников в количестве около 100 человек снова прибыла в Лавру и стала в братском корпусе выбивать двери келий. Убедившись, что там монахов нет, оперативники начали выламывать двери храма. Проникнув в церковь, они нарушили ход богослужения и стали избивать находившихся там монахов. Некоторых за волосы выволакивали из церкви и грузили в автомашины. В этот день из Лавры было вывезено до 50 монахов. При проведении этой операции во дворе Лавры находились две пожарные автомашины, которые подавляли при помощи водометной техники протестующий народ, которого собралось к этому времени очень много. Людей обливали водой с помощью пожарных насосов¹⁶.

Таким образом, за два года — 1961 и 1962 — власти «сократили» численность братии монастыря со 140 до 25 монахов. Лавра находилась на грани закрытия.

Решающую роль в спасении Почаевской лавры сыграла удавшаяся попытка группы прихожан Лавры обратиться с письменной жалобой к американской церковной делегации. 6 сентября 1962 г. в г. Львов из Одессы прибыли члены Национального Совета Церквей США доктор Блейк и доктор Эшпах в сопровождении представителя Московской Патриархии протоиерея Матфея Стаднюка и переводчика Алексеева. На следующий день, 7 сентября 1962 г., доктор Блейк и доктор Эшпах улетели в Ужгород.

8 сентября вечером иностранные гости и их сопровождающие возвратились во Львов, где осмотрели церкви г. Львова — Успенскую, Георгиевскую и кафедральный собор св. Юра, после чего ужинали с епископом Григорием. Поздно вечером, когда Блейк и Эшпах вышли из архиерейского дома и садились в машину, к ним подошли

пять женщин и передали переводчику Алексееву письмо, которое тот незаметно спрятал в кармане. Женщины, вручая письмо, заявили: «Скажите им — пусть едут в Почаев. Там кровь льется, монахов разгоняют и сажают в подвалы». По наблюдениям сотрудников КГБ, в гостинице «Интурист» протоиерей Матфей Стаднюк и Алексеев читали переданное письмо. В нем были подробно описаны факты грубых действий властей по отношению к Лавре и ее насельникам, содержалась просьба оказать помощь в сохранении монастыря через правительство США и ООН¹⁷. 9 сентября делегация покинула г. Львов и вылетела в Ленинград¹⁸.

Также братия Лавры и верующие написали письмо Н. С. Хрущеву, копию которого тоже удалось переправить за границу. В нем говорилось: «Происходит полное вмешательство во внутренние дела Церкви. Всё православное население нашей страны крайне возмущено таким насилием партийных организаций, и со всех концов нашей страны поступают протесты в высшие правительственные организации: Л. И. Брежневу, в редакцию «Известия» и прочее, но все эти протесты направляются на место в Тернополь, и никаких решений не принимаются, а наоборот, репрессии усиливаются. Все мы в отчаянии и просим Вас: устраните все эти бесчеловечные безобразия, творимые над нами верующими, и дайте возможность сохранить нам нашу святую обитель» 19. Оба документа были опубликованы в западной прессе, многократно цитировались в радиопередачах.

Таким образом, борьба за Почаевскую лавру в Тернопольской области продолжалась несколько лет. Со стороны советской власти она велась всеми возможными методами, начиная от экономических, пропагандистских и административных, и заканчивая грубым неприкрытым насилием по отношению к насельникам Лавры и верующим мирянам, проживавшим в Почаеве и за его пределами. Благодаря смелости и инициативе защитников Лавры,

информация о попытках закрыть монастырь вышла за пределы Советского Союза. Только широкий международный резонанс не позволил властям ликвидировать этот крупнейший монашеский центр на Западной Украине.

Источники и литература

- 1. «Господину президенту внешних церковных сношений США от прихожан Почаевской лавры» // Вестник Русского студенческого христианского движения. 1962. № 66–67.
- 2. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1357, 1889, 1907, 2006.
- 3. *Марченко А. Н., прот.* Религиозная политика Советского государства в годы правления Н. С. Хрущева и ее влияние на церковную жизнь в СССР. М., 2010.
- 4. Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве (Государственно-церковные отношения в СССР 1939–1964 гг.). М, 1999.

Примечания

- ¹ *Марченко А. Н., прот.* Религиозная политика Советского государства в годы правления Н. С. Хрущева и ее влияние на церковную жизнь в СССР. М., 2010. С. 263.
- ² Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве (Государственно-церковные отношения в СССР 1939–1964 гг.). М, 1999. С. 380
- ³ Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. 6991. Оп. 1. Л. 1907. Л. 25–26.
 - ⁴ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1907. Л. 20, 37.
 - 5 ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1907. Л. 21.
 - 6 ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1907. Л. 22.
 - ⁷ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1907. Л. 3.
 - 8 ГАРФ. Ф. 6991. Оп.1. Д. 2006. Л. 30.
- ⁹ «Господину президенту внешних церковных сношений США от прихожан Почаевской лавры» // Вестник Русского студенческого христианского движения.1962. № 66–67. С. 49–50.

- ¹0 Там же. С. 49−50.
- ¹¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп.1. Д. 1907. Л. 29.
- 12 ГАРФ. Ф. 6991. Оп.1. Д. 1907. Л. 28-34.
- ¹³ ГАРФ. Ф. 6991. Оп.1. Д. 1907. Л. 55.
- ¹⁴ ГАРФ. Ф. 6991. Оп.1. Д. 1907. Л. 49.
- ¹⁵ «Господину президенту внешних церковных сношений США от прихожан Почаевской лавры»...С. 49−50.
 - ¹6 Там же. С. 49–50.
 - 17 ГАРФ. Ф. 6991. Оп.1. Д. 1357. Л. 213.
 - 18 ГАРФ. Ф. 6991. Оп.1. Д. 1898. Л. 38-40.
- ¹⁹ «Господину президенту внешних церковных сношений США от прихожан Почаевской лавры»... С. 51–53.

ПРОТОИЕРЕЙ СЕРГИЙ ЗВОНАРЕВ*

АМЕРИКАНСКАЯ АВТОКЕФАЛИЯ ПО ДОКУМЕНТАМ АРХИВА ОТДЕЛА ВНЕШНИХ ЦЕРКОВНЫХ СВЯЗЕЙ МОСКОВСКОГО ПАТРИАРХАТА

В статье рассматриваются предпосылки и ход обретения Православной Церковью в Америке автокефального статуса, а также реакция Поместных Православных Церквей на это деяние Московского Патриархата.

В повестке международной активности Русской Православной Церкви не было другого столь же многогранного и сложного вопроса, как американская автокефалия. Процесс подготовки, реализации и рецепции в православном мире решения о предоставлении автокефалии Православной Церкви в Америке напоминал шахматную партию, в которой было несколько игроков как с церковной, так и политической стороны. Американская автокефалия стала результатом компромиссов, каждый из которых соответствовал интересам Русской Церкви. Появление новой автокефальной Церкви позволило уврачевать длившийся многие десятилетия раскол в русском Православии на американском континенте. Московский Патриархат

^{*} Автор — секретарь по делам дальнего зарубежья Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата, докторант Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, кандидат богословия.

отстоял свое первенство в миссионерских усилиях в Северной Америке, историческую связь с порожденной им Русской православной греко-кафолической Церковью Америки, которой как Церковь-мать и предоставил право на самостоятельное бытие. В лице молодой Американской Церкви Московский Патриархат получил надежного союзника по продвижению межхристианской и миротворческой повестки. Появление в семье Поместных Православных Церквей, хотя и не признанной некоторыми из них, новой Церкви, фиксировало новую каноническую реальность в православной американской диаспоре, опередило планы по созданию аналогичной церковной структуры под греческим началом. Сохранившаяся в Северной Америке юрисдикция Московского Патриархата над рядом приходов рассматривалась как временная мера, снисхождение к чувствам пастырей и верующих людей, которые нуждались в неторопливом преодолении накопившихся за десятилетия расхождений и взаимных претензий.

Американская Православная Церковь начала свой самостоятельный путь с прославления новых святых, интеграции в международные христианские организации, что способствовало укреплению ее статуса как среди Поместных Церквей, так и в религиозном сообществе Северной Америки.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, Православная Церковь в Америке, Североамериканская митрополия, Фанар, Архиепископия Северной и Южной Америки, автокефалия, Автокефальная Церковь, Церковь-мать, Томос, церковная юрисдикция, церковная диаспора в Северной Америке, митрополит Никодим.

Присутствие Русской Православной Церкви в Америке имеет давние корни, уходящие к концу XVIII века. В 1793 году в Северной Америке на Алеутских островах появилась русская духовная миссия, просветительские труды которой были направлена на местное коренное население. Первым начальником миссии стал архимандрит Иоасаф (Болотов), а сама миссия состояла из нескольких монахов Валаамского монастыря. В 1797 году освящен первый православный храм Воскресения Христова

на острове Кадьяк. В 1840 году остров Ситка стал епархиальным центром новообразованной Камчатской, Курильской и Алеутской епархии, а первым архипастырем — епископ Иннокентий (Вениаминов), будущий святитель. В 1858 году на острове Ситка учреждено викариатство, а викарным епископом Новоархангельским стал ректор местной духовной семинарии (открыта в 1845 году) архимандрит Петр (Екатериновский).

Со временем пастырская забота русских миссионеров распространилась и на православных переселенцев из разных стран, перебиравшихся на американский континент в поисках лучшей жизни и новых возможностей. Увеличение многоязычной и поликультурной паствы, проживавшей в разных городах Америки, влекло за собой увеличение числа приходов. В 1870 году на американском континенте была учреждена Алеутская и Аляскинская епархия, которую возглавил епископ Иоанн (Митропольский). Дальнейшее увеличение числа многонациональных православных приходов (в которых Русской Церковью духовно окормлялись не только представители коренного населения и русские, но и греки, арабы, сербы, болгары, албанцы) на западном побережье североамериканского континента побудило Святейший Синод перенести епархиальный центр в Сан-Франциско. В 1898 году на американскую кафедру был назначен епископ Тихон (Белавин), впоследствии Патриарх Московский и всея России и святитель-исповедник. Впереди у него был десятилетний путь пастырской заботы о православном населении Северной Америки. В 1900 году Алеутская и Аляскинская епархия была переименована в Алеутскую и Североамериканскую. В последующие годы открылись Бруклинское викариатство (для окормления православных арабов) и Канадская миссия. В 1905 году епархиальный центр перемещается из Сан-Франциско в Нью-Йорк. В 1907 году на епархиальном Соборе под председательством архиепископа Тихона (Белавина) было решено именовать епархию «Русская православная греко-кафолическая Церковь в Северной Америке под юрисдикцией от священноначалия Церкви Российской».

Миссионерское и духовное первенство Русской Церкви в Америке признавалось другими Поместными Церквами, которые обращались в Святейший Правительствующий Синод по вопросу назначения епископов с целью окормления проживающих на американской земле выходцев из стран канонической ответственности этих Церквей. Соответствующие просьбы направлялись Патриархом Константинопольским Иоакимом III в 1912 году, священноначалием Антиохийской и Сербской Православных Церквей.

Потрясения в политической и общественной жизни России, вызванные революционными событиями октября 1917 года, борьба молодой советской атеистической власти с Церковью повлекли разрывы в общении зарубежных церковных структур и церковной эмиграции с церковным центром. Этим путем пошла и Русская православная греко-кафолическая Церковь в Северной Америке. Лишившись руководства, поддержки и заботы со стороны Российской Церкви, Американская Церковь была вынуждена искать пути самостоятельного существования. На Всеамериканском Соборе 1924 года в Детройте провозгласили самостоятельное бытие Русской Церкви в Северной Америке и ее новое именование — автономный Митрополичий округ, Североамериканская митрополия. Был также избран глава новоучрежденной церковной структуры. Действия Американской Церкви были восприняты в Москве как демарш против священноначалия и раскол¹. Болезненное разделение сохранялось многие десятилетия.

Хотя в юрисдикции Московского Патриархата сохранялась часть американских приходов, объединенных в Патриарший экзархат в Северной и Южной Америке, который выступил противовесом Североамериканской

митрополии, постепенно Русская Церковь теряла свое первенство на американском континенте. Здесь начали появляться построенные по национальному принципу сначала приходы, а затем и епархии Поместных Православных Церквей — Антиохийской, Сербской, Болгарской, Румынской, Элладской. Архиепископ Афинский и всея Эллады Мелетий (Метаксакис) в октябре 1918 года учредил в Нью-Йорке под своим началом епархиальную структуру, которой подчинил греческие приходы в Северной и Южной Америке (он имел опыт управления греческими общинами в Северной Америке еще с 1908 года). Викарием был назначен епископ Родостольский Александр (Димоглу). В сентябре 1921 года епархиальная структура была преобразована в греческую православную Архиепископию Северной и Южной Америки в составе Элладской Православной Церкви под руководством ее предстоятеля — уже знакомого нам Архиепископа Мелетия, который хотя к тому времени и был смещен с архиепископского престола, но признавался в качестве главы Элладской Церкви духовенством и мирянами греческих приходов в Америке. Став Патриархом Константинопольским, Мелетий IV в марте 1922 года подчинил Архиепископию юрисдикции Фанара, тем самым изъяв ее из ведения Элладской Церкви.

Все действия Элладской, Константинопольской и иных Поместных Церквей по учреждению епархий и церковных структур в Америке совершались уже без ведома и согласия Российской Церкви. Фанар отказывал в признании за Русской Православной Церковью исключительной юрисдикции на американском континенте, даже несмотря на ее историческое миссионерское первенство². Американский континент рассматривался Константинопольским Патриархатом как территория диаспоры, приоритетное право на окормление и управление которой Фанар оставлял за собой. Известный канонист и церковный историк русской эмиграции профессор

С. В. Троицкий так оценивал претензии Фанара на диаспору: «Теория подчинения этому Патриарху [Константинопольскому — С. З.] всей православной диаспоры является новейшим проявлением греческой мегаломании, противной и Слову Божию, и канонам»³.

Юрисдикционный плюрализм на американском континенте не мог не сказываться на положении Североамериканской митрополии. Допущение к сослужению запрещенного и преданного архиерейскому суду епископата и духовенства митрополии с иерархами и клириками Поместных Церквей, приглашение представителей митрополии на местные и региональные общеправославные встречи вызывало острую реакцию в Русской Церкви, которая усматривала в этом нарушение канонов и попытки легализации раскола без примирения с Церковью-матерью.

Необходимость урегулирования положения Православия на американском континенте признавалась не только в Русской Православной Церкви, но и в Церкви Константинопольской. Патриарх Константинопольский Афинагор характеризовал параллельное существование на одной территории нескольких православных юрисдикций как «новое явление в истории Православной Церкви», «новую форму диаспоры», «состояние чрезвычайное и ненормальное» Тема устройства Православия на американском континенте вошла и в каталог тем, подготовленных Общеправославной комиссией на Святой Горе Афон в 1930 году для обсуждения на Всеправославном совещании. Предполагалось, что этот вопрос будет окончательно разрешен на Соборе Православной Церкви.

Как мы уже упоминали, Московский Патриархат имел сложные отношения с Североамериканской митрополией, появление которой связывалось в официальных церковных документах 50–60-х годов XX века с расколом. Попытки его уврачевания предпринимались и со стороны Русской Церкви, и со стороны митрополии. В ноябре

1946 года на VII Всеамериканском Соборе в Кливленде было принято решение о воссоединении митрополии с Церковью-матерью на условиях сохранении ее автономии. В ответ со стороны Русской Церкви в январе 1947 года прозвучала готовность принять главу Североамериканской митрополии митрополита Феофила (Пашковского), епископов и духовенство митрополии, но при условии принесения покаяния за грех раскола. Однако митрополит Феофил отказался следовать решениям кливлендского Собора и не предпринимал практических усилий по церковному воссоединению. По этой причине митрополит Феофил и единомышленные ему епископы, среди которых был и следующий глава митрополии — архиепископ Чикагский Леонтий (Туркевич), решением Святейшего Патриарха Алексия и Священного Синода от 12 декабря 1947 года были преданы суду Собора епископов и запрещены в священнослужении. Об этом решении священноначалия Русской Церкви Святейший Патриарх Алексий сообщил архипастырям, пастырям и пастве Православной Русской Церкви в Америке.

Однако синодальное решение в ряде случаев игнорировалось Константинопольским Патриархатом, в первую очередь его представителями в США. Иерархи Константинопольской Церкви совершали литургию совместно с архиереями Североамериканской митрополии и даже участвовали в епископской хиротонии лиц, пребывавших в расколе. Об одном таком случае сообщает Патриарх Алексий в своем письме Патриарху Афинагору: викарий греческой православной Архиепископии Северной и Южной Америки в составе Константинопольского Патриархата епископ Амфипольский Сила (Коккинакис) и глава Албанского диоцеза в юрисдикции Фанара епископ Левкийский Марк (Липа) участвовали 6 мая 1967 года в нью-йоркском Покровском кафедральном соборе Североамериканской митрополии в литургии, совершенной главой митрополии митрополитом Иринеем (Бекишем), а также архиерейской хиротонии архимандрита Феодосия (Лазора) — будущего предстоятеля Православной Церкви в Америке⁵. Патриарх Алексий обращал внимание на то, что подобные случаи не единичны: были известны многочисленные нарушения канонических норм со стороны клириков греческой архиепископии в Америке, вступавших в отношения с представителями митрополии⁶.

О мотивах своей позиции по отношению к Североамериканской митрополии писал в апреле 1962 года председателю ОВЦС архиепископу Никодиму глава греческой православной Архиепископии Северной и Южной Америки архиепископ Иаков (Кукузис). Он довольно резко, в «небратском и грубом», по словам Святейшего Патриарха Алексия⁷, тоне высказывался с оправданием нежелания воссоединения митрополии с Русской Церковью. Последняя, по мнению американского иерарха, является «результатом церковных преобразований, проведенных в России после 1917 года»⁸. Такое «беспрецедентное определение», по оценке предстоятеля Русской Церкви, было признано безответственным заявлением архиепископа Иакова9. Представитель Константинопольского Патриархата при Всемирном совете церквей епископ Мелойский Емилиан (Тимиадис) в беседе с митрополитом Херсонским и Одесским Борисом (Виком) в ходе пребывания в Одессе в мае-июне 1962 года осудил выступление архиепископа Иакова против Русской Церкви, выразил сожаление в связи с таким поступком и сообщил, что направил в этой связи свое мнение Патриарху Афинагору¹⁰.

Было ли это мнение учтено Фанаром? Во всяком случае, оно не оказало влияния на политику Константинопольского Патриархата в отношении Североамериканской митрополии. Патриарх Афинагор в 1967 году обменялся рождественскими поздравлениями с главой Североамериканской митрополии митрополитом Иринеем (Бекишем). На недопустимость со стороны предстоятеля Константинопольской Церкви подобных действий,

в которых могла усматриваться форма признания раскола, обращал внимание Святейший Патриарх Алексий¹¹. В отношении Фанара к иерархии Североамериканской митрополии была заметна симпатия. Порицаний, а тем более прещений за вступление в литургическое общение иерархов и духовенства греческой Архиепископии в Америке с архиереями и клириками митрополии ни руководством Архиепископии, ни Фанаром не выносилось и не налагалось. Протесты предстоятеля Русской Церкви подчеркнуто вежливо принимались священноначалием Константинопольской Церкви, но после «замыливались» рассмотрением в синодальной Комиссии по всеправославным вопросам, либо в ответ сообщалось о невозможности отреагировать на протест в связи с его поздним поступлением. Один такой случай был связан с допущением Архиепископом Критским Евгением (Псалидакисом) и митрополитом Фиатирским и Британским Афинагором (Коккинакисом) к участию в Божественной литургии в храме святого апостола Тита на Крите 20 августа 1967 года иерарха Североамериканской митрополии архиепископа Сан-Францисского и Западноамериканского Иоанна (Шаховского), ранее запрещенного Русской Церковью в священнослужении, который находился на острове для участия в заседании Центрального комитета Всемирного совета церквей. Однако отсылка к позднему поступлению протеста была несостоятельна, поскольку еще до свершившегося факта сослужения о его недопустимости заявлял председатель ОВЦС митрополит Ленинградский и Ладожский Никодим, а Святейший Патриарх Алексий 8 августа телеграфировал по этому поводу на Фанар. Протесты игнорировались священноначалием Константинопольской Церкви¹². Митрополит Никодим в своей служебной записке Святейшему Патриарху Алексию сообщал о том, что Патриарх Афинагор не проинформировал архиереев Константинопольской Церкви о телеграмме из Москвы от 8 августа и не дал им соответствующих указаний за Отношение Фанара к протестам Московской Патриархии может свидетельствовать о личной позиции Патриарха Афинагора в вопросе признания иерархов Североамериканской митрополии. Признание раскола со стороны Фанара без уврачевания отношений митрополии с Русской Церковью-матерью угрожало далеко идущими последствиями для православия на американском континенте. Такое признание могло стать шагом на пути создания Православной Церкви в Америке под патронатом Константинопольского Патриархата. Особенно потрудился в реализации этого проекта глава греческой православной Архиепископии Северной и Южной Америки архиепископ Иаков (Кукузис).

Архиепископ Иаков демонстрировал не только свое недружественное отношение к Русской Церкви, но и вынашивал планы по созданию на американском континенте единой Православной Церкви, которая бы объединила существующие в американской диаспоре церковные структуры, построенные преимущественно по национальному признаку. Он был не прочь возглавить как процесс создания такой Церкви, так и ее саму, тем самым прочно увязав ее с Фанаром. Другим возможным вариантом было создание автокефальной Православной Церкви в Америке, независимой от Фанара, но под греческим влиянием. С такими планами греческой гегемонии в американской православной диаспоре не были согласны иерархи Поместных Православных Церквей, возглавлявшие епархии в США, да и предстоятели этих Церквей¹⁴.

Патриарх Константинопольский Афинагор на встрече с Патриархом Болгарским Кириллом, касаясь темы Православия в Америке, заявлял, что в интересах Фанара и всей Православной Церкви сохранить национальный характер Православных Церквей в Америке с тем, чтобы каждая такая Церковь поддерживала каноническую связь со своей Церковью-матерью. Относительно же позиции архиепископа Иакова, предстоятель Констан-

тинопольской Церкви заметил, что греческий иерарх не может ничего предпринимать без согласия со своим Патриархом. Патриарх Афинагор прямо заявил, что он не хочет создания автокефальной Американской Православной Церкви¹⁵. Возможность объединения епархий на американском континенте, принадлежащих разным православным юрисдикциям, в единой автокефальной Церкви в 1967 году воспринималась как дело отдаленного будущего, когда новые поколения верующих утеряли бы язык своих Церквей¹⁶.

Однако заверения Константинопольского Патриарха о его нежелании иметь на американском континенте автокефальную Церковь вовсе не означали, что он не желает консолидации в Америке епархий и приходов отдельных Православных Церквей вокруг греческого ядра, которым выступала греческая Архиепископия. Дальнейшей перспективой такой консолидации могло бы стать создание и единой Православной Церкви в Америке. И в этом направлении прилежно трудился архиепископ Иаков.

В конце 60-х годов XX столетия на американском континенте сложилась ситуация, в которую оказались вовлечены несколько церковных сторон: во-первых, греческая Архиепископия со своей претензией на главенство в американской православной диаспоре (на стороне Архиепископии находился и Фанар); во-вторых, Московский Патриархат, который искал способ уврачевания разделения с Североамериканской митрополией; в-третьих — Поместные Православные Церкви, имевшие в Америке свои епархии и общины; и, в-четвертых, сама Североамериканская митрополия, руководство которой вынашивало планы получения признания и полной независимости. Наиболее активными сторонами, интересы которых столкнулись напрямую, стали греческая и русская.

Конфликт интересов двух Церквей был неизбежным. Фанар и его американская структура не желали оставлять избранного курса в сторону гегемонии греческого

Православия в Америке вплоть до создания в перспективе единой Американской Православной Церкви под греческим началом. Архиепископ Иаков, как более свободный в своих действиях в сравнении с Патриархом Афинагором, предпринимал конкретные шаги по пути объединения епархий Поместных Церквей в Америке под своим началом. Первым таким шагом стало учреждение Постоянной конференции канонических епископов Америки под председательством архиепископа Иакова (против такого возглавления выступал Московский Патриархат), а вторым шагом — пробные попытки создания и Американской Православной Церкви, которые инициировал все тот же архиепископ Иаков. Действовал он не прямо, а прощупывал почву посредством своих подчиненных. Так, на одном из заседаний Постоянной конференции канонических епископов Америки по приглашению архиепископа Иакова с докладом выступил юрисконсульт греческой православной Архиепископии в Северной и Южной Америке господин Джордж Филос, который озвучил идею создания единой Американской Православной Церкви, причем название этой новой церковной структуры было следующее: «Греческая вселенская православная церковь». О данном факте свидетельствовал на встрече делегаций Болгарской и Константинопольской Православных Церквей в Софии во главе с их предстоятелями митрополит Американский Андрей (Петков) (Болгарская Православная Церковь) 17. Владыка Андрей сообщает и о состоявшемся голосовании участников Конференции по вопросу создания такой церковной структуры. Несмотря на его протест против обсуждения подобного вопроса, результаты голосования были в пользу учреждения Американской Церкви. Однако в протокол решения Конференции не было внесено ни названия структуры — «Греческая православная церковь», ни особого мнения митрополита Андрея¹⁸. О планах создания Американской Автокефальной Церкви под греческим началом упоминал в частной беседе Папа

и Патриарх Александрийский и всей Африки Николай VI. Из контекста этой беседы явствовало, что инициатива американской автокефалии исходила от американских властей и адресовалась архиепископу Иакову как главе наиболее многочисленной православной церковной структуры в США. Однако архиепископ Иаков от этих планов, равно как и от возглавления будущей церковной структуры, якобы отказался¹⁹.

Поместные Православные Церкви в большинстве своем занимали пассивную позицию в вопросе автокефалии Американской Церкви и считали необходимым сохранять исторически сложившийся на американском континенте status quo. Исключением стал авторитетный в православной среде на американском континенте иерарх — глава Антиохийской православной архиепископии Северной Америки митрополит Нью-Йоркский и всей Северной Америки Антоний (Башир). Он еще раньше архиепископа Иакова стал высказывать мысли об автокефальном будущем Американской Церкви²⁰.

В сложившихся условиях Московский Патриархат не мог оставаться пассивным. Переговоры с руководством и представителями Североамериканской митрополии, которые велись в 1969-1970-х годах, выявили нежелание руководства митрополии воссоединиться с Русской Православной Церковью с той или иной степенью автономии. Такую автономию митрополии в составе Русской Православной Церкви не могли допустить и власти Соединенных Штатов. Поэтому путь автокефалии Американской Церкви оставался единственно возможным в текущей церковной и политической обстановке. Такой путь вполне устраивал Североамериканскую митрополию и был приемлем для Русской Церкви²¹. Американский церковный вопрос нельзя было затягивать. Русскую Церковь подталкивала к активным действиям реальная перспектива реализации греческого проекта создания Православной Церкви в Америке. Перед русской цер-

ковной дипломатией стояла безотлагательная задача: нужно было опередить греков и первыми сделать шаг по признанию автокефального статуса Североамериканской митрополии в качестве Православной Церкви в Америке. Тем самым решался вопрос об уврачевании раскола посредством обретения митрополией канонического статуса и купировались попытки установления монополии Фанара на американском континенте. Более того, именно на основе Автокефальной Православной Церкви в Америке в будущем могло состояться объединение (не подчинение, обвинение в чем звучало со стороны греческой православной Архиепископии Северной и Южной Америки) епархий разных православных юрисдикций, присутствовавших на американском континенте (такое юрисдикционное смешение на одной территории было явлением неканоничным). Североамериканская митрополия воспринималась как «естественное» ядро новой автокефальной Церкви в Америке²², в которую в перспективе должны были войти все православные верующие на североамериканском континенте.

Для движения в этом направлении Священный Синод Русской Церкви 5 августа 1969 года поручил митрополиту Никодиму продолжить переговоры по нормализации отношений между Московским Патриархатом и митрополией. Только в 1969 году в Нью-Йорке и его пригороде состоялись три таких встречи, в числе которых две предварительные консультации — 21 января и 3 февраля. Делегацию Североамериканской митрополии возглавлял епископ Филадельфийский и Восточнопенсильванский Киприан (Борисевич). Первая официальная встреча представителей Московского Патриархата и Североамериканской митрополии прошла 24–25 августа 1969 года в Женеве, а вторая — 28 ноября в Токио²³. В повестку женевской встречи были вынесены следующие вопросы:

1) канонические предпосылки проектируемой автокефалии:

- 2) сохранение юрисдикции Московского Патриархата над приходами, входящими в состав Патриаршего экзархата в Северной и Южной Америке (каноническая структура в ведении Русской Церкви);
 - 3) положение Православной Церкви в Японии;
- 4) порядок и процедура провозглашения автокефалии;
- 5) оповещение Поместных Православных Церквей о даровании американской автокефалии.

Участники переговоров пришли к ряду заключений общего характера, из которых стоит выделить основное: рост Православия в Америке и постепенное превращение его в вероисповедание природных американцев требуют создания на североамериканском континенте автокефальной Церкви, право на провозглашение которой принадлежит Русской Церкви как Церкви-матери²⁴.

Токийская встреча стала прямым продолжением женевского заседания. На переговорах в столице Японии удалось достигнуть договоренности по конкретным пунктам повести, открытой к обсуждению 24–25 августа: о Японской Церкви; о приходах и клириках американского Патриаршего экзархата, временно²⁵ остающихся в юрисдикции Русской Церкви; об оформлении итогов переговоров и обсуждении текстов документов о провозглашении автокефалии; о юрисдикции в Южной Америке.

Активность Московского Патриархата на американском направлении не могла ускользнуть от внимания греческой православной Архиепископии, а, следовательно, и Фанара, тем более, что о ней сообщалось на страницах официальных печатных изданий Русской Церкви — «Журнала Московской Патриархии» и «Информационного бюллетеня Отдела внешних церковных сношений». В январе 1970 года от имени Патриарха Афинагора в адрес Патриарха Алексия было направлено письмо, оформленное протоколом № 7²⁶. В нем предстоятель Константинопольской Церкви указывал, что проект предоставления

автокефального статуса Североамериканской митрополии в контексте подготавливаемого Всеправославного Собора, в каталоге тем которого содержатся вопросы диаспоры и автокефалии, может стать «заговором против православного единства». Он призывал отказаться от осуществления планов, а также указал на последствия возможного шага со стороны Москвы: Константинопольский Патриархат не только не признает автокефального статуса митрополии и не внесет ее в диптих Православных Церквей, но и «приступит к любому иному действию, обеспечивающему канонический порядок»²⁷. В ответном обращении Патриарх Алексий настаивал на неоспоримом праве Автокефальной Русской Церкви предоставить автокефалию своей части, коей и воспринималась Североамериканская митрополия, а также признавал факт переговоров об автокефальном статусе митрополии. Предстоятель Русской Церкви выразил надежду, что создание Православной Церкви в Америке приведет к объединению православных юрисдикций на континенте. Патриарх Алексей обращал внимание Патриарха Афинагора на то обстоятельство, что право инициировать создание Автокефальной Американской Православной Церкви принадлежит только Русской Церкви, как Церкви-матери, юрисдикция которой над православным епископатом в Америке существует более ста лет и обладает правом исторического первенства. В завершение своего объемного письма предстоятель Русской Церкви выражал надежду на то, что предполагаемое предоставление автокефалии Североамериканской митрополии будет встречено с пониманием в Поместных Православных Церквах и будет способствовать укреплению единства Православия на американском континенте²⁸. Каждое слово письма Патриарха Московского было тщательно выверено, а над многими формулировками скрупулезно поработал митрополит Никодим, так что проект изначального текста претерпел существенные редакторские изменения под пером председателя ОВЦС. Работа имела срочный характер.

В успешности планов Москвы сомневались представители Поместных Церквей, представленных в Соединенных Штатах епархиями и приходами, а также Русской Православной Церкви Заграницей, духовный и административный центр которой располагался в США. В журнале «Новое Русское Слово» в феврале 1970 года была помещена статья, подписанная инициалами В. Ш., в которой готовящейся автокефалии Американской Церкви пророчилась судьба предшествующих двух попыток (1924 и 1927 годов). Автор статьи предполагал, что негативная реакция со стороны Фанара на планы Москвы побудит Русскую Церковь в конечном счете предложить Североамериканской митрополии автономию²⁹.

В период с 18 марта по 3 апреля 1970 года митрополит Никодим был направлен Священным Синодом в США с миссией завершения переговоров с Североамериканской митрополией. 31 марта в Свято-Николаевском соборе Нью-Йорка митрополит Никодим возглавил заседание Совета Патриаршего экзархата в Северной и Южной Америке³⁰. Архипастырь сообщил о завершении переговоров Русской Церкви с Североамериканской митрополией и подготовке к подписанию Соглашения. Было важно заручиться поддержкой Соглашения со стороны не только членов Совета, но и духовенства, и верующих Экзархата. В этой связи было решено провести съезд духовенства и представителей приходов на территории США, пожелавших остаться в юрисдикции Московского Патриархата. Для организации съезда, а также решения вопросов упорядочения внутренней жизни и управления приходами создавалась подготовительная комиссия, в которую вошли в качестве председателя епископ Филадельфийский Алексий (ван дер Менсбрюгге), в качестве членов — епископ Сан-Францисский и Калифорнийский Марк (Шавыкин), протоиереи Г. Бурдыков, Ф. Донахью, Ф. Ковальчук и М. Стаднюк.

В этот же день, 31 марта 1970 года, в Нью-Йорке было принято Соглашение, подписи под которым поставили

председатель ОВЦС митрополит Ленинградский и Новгородский Никодим (Ротов) и глава Североамериканской митрополии архиепископ Нью-Йоркский, митрополит всей Америки и Канады Ириней (Бекиш). В документе были изложены основы автокефального статуса митрополии, определены ее юрисдикционные и имущественные права над входящими в нее приходами на территории континентальной Северной Америки и Гавайи, а также иными приходами, которые в будущем могут войти в ее юрисдикцию. Было также объявлено о согласии Русской Церкви ликвидировать свой Патриарший экзархат в Ceверной Америке и отозвать патриаршего экзарха, указано на исключение из юрисдикции новой американской автокефалии собора святителя Николая в Нью-Йорке представительства Московского Патриархата, приходов и духовенства упраздняемого Экзархата на территории США и Эдмонтонской и Канадской епархии, которые пожелают сохранить связь с Московским Патриархатом (данные приходы в США и Канаде должны управляться Патриархом Московским и всея Руси через назначаемых викарных епископов, не связанных титулом с Американской Церковью, до тех пор, пока официально не выразят желания присоединиться к Православной Церкви в Америке). В документе отдельно оговорено, что Русская Церковь употребит усилия по присоединению приходов упраздняемого Экзархата к Автокефальной Американской Церкви (подобные переходы в тексте Соглашения были признаны возможными лишь в юрисдикцию Православной Церкви в Америке и ни в какую другую православную юрисдикцию на американском континенте), определены паритетные основы взаимного невмешательства двух Церквей в юрисдикционные и имущественные дела друг друга. В Соглашении оговаривался юрисдикционный status quo в Центральной и Южной Америке³¹. Одновременно с подписанием Соглашения митрополит Ириней по поручению Большого Собора епископов Североамериканской митрополии, как это и предполагалось процедурой, описанной в Соглашении, вручил митрополиту Никодиму обращение на имя Святейшего Патриарха Алексия по вопросу дарования автокефалии, что призвано было «исторически завершить миссионерскую деятельность матери-Русской Церкви в Америке»³².

10 апреля 1970 года состоялось расширенное заседание Священного Синода Русской Православной Церкви³³, на котором было одобрено мартовское Соглашение, и Русской православной греко-кафолической Церкви Америки (Североамериканской митрополии, Митрополичьему округу, как именовала себя эта церковная структура) была дарована автокефалия под именем Автокефальной Православной Церкви в Америке³⁴. Днем ранее Священный Синод, заслушав обращение митрополита Иринея, снял запрещение в священнослужении, наложенное 12 декабря 1947 года Святейшим Патриархом Алексием и Священным Синодом на иерархов Североамериканской митрополии, восстановил молитвенно-каноническое общение Московского Патриархата и митрополии и одобрил «по существу» стремление к образованию Автокефальной Церкви в Северной Америке³⁵.

Апрельское синодальное решение предварял опрос мнений правящих и викарных архиереев Русской Церкви как на территории Советского Союза, так и за его пределами по вопросу предоставления автокефалии Американской Церкви и связанному с ним вопросу автономии Японской Церкви были получены положительные отклики Иеркви были получены положительные отклики Иесли мнения советских архиереев были ожидаемо солидарными, то взгляды зарубежных архиереев отличались разнообразием. Так, епископ Филадельфийский Алексий (ван дер Менсбрюгге) в своем отзыве настаивал на необходимости ясного и недвусмысленного указания в тексте Томоса об автокефалии на раскольнический статус епископов митрополии, а также о даровании им прощения. В противном случае он сохранял за собой от-

рицательное отношение к предоставлению митрополии автокефального статуса³⁸.

Всем не присутствовавшим на заседании Синода 10 апреля архиереям епархий на территории СССР (таковых насчитывалось 48 человек) митрополит Никодим сообщил телеграммой о принятом решении по Американской и Японской Церквам.

Русская Церковь была привержена соблюдению положений мартовского Соглашения. Синодальным решением от 10 апреля упразднялся Патриарший экзархат в Северной и Южной Америке, а также входящие в него епархии на территории США и Канады. Экзарх Северной и Южной Америки архиепископ Нью-Йоркский Ионафан (Кополович) освобождался от своей должности, архиепископ Бруклинский Досифей (Иванченко) увольнялся по прошению на покой, архиепископ Филадельфийский Алексий (ван дер Менсбрюгге) освобождался от послушания викария Нью-Йоркской епархии, а епископ Марк (Шавыкин) от Сан-Францисской и Калифорнийской кафедры (последние два иерарха были назначены временно управляющими приходами: архиепископ Алексий в Мексике³⁹ и епископ Марк в Канаде⁴⁰). На территории Центральной и Южной Америки учреждался Патриарший экзархат Центральной и Южной Америки. Экзархом назначался архиепископ Аргентинский и Южноамериканский Никодим (Руснак)41. Временное управление приходами, пожелавшими остаться в юрисдикции Патриарха Московского и всея Руси, поручалось заместителю председателя ОВЦС епископу Тульскому и Белёвскому Ювеналию (Пояркову)42. Протоиерей Матфей Стаднюк назначался настоятелем Свято-Николаевского собора и главой представительства Патриарха Московского и всея Руси в Нью-Йорке 43 .

Через неделю после дарования автокефалии Православной Церкви в Америке, 17 апреля 1970 года, скончался Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий I.

18 мая 1970 года в зале заседаний Священного Синода Местоблюститель московского патриаршего престола митрополит Крутицкий и Коломенский Пимен (Извеков) передал делегации молодой автокефальной Церкви во главе с епископом Ситкинским и Аляскинским Феодосием (Лазором) в присутствии членов Синода, архиереев Русской Церкви и сотрудников синодальных учреждений, а также посла США в Москве Джейкоба Динли Бима подписанный еще 10 апреля Святейшим Патриархом Алексием и участниками расширенного синодального заседания патриарший и синодальный Томос об автокефалии⁴⁴. Митрополит Пимен и епископ Феодосий обменялись речами, а митрополит Никодим огласил текст приветственного послания Синода предстоятелю Американской Православной Церкви Архиепископу Нью-Йоркскому, Митрополиту Северной и Южной Америки Иринею. «Эпоха духовного плодоношения»⁴⁵, «новая и ответственная эпоха в истории домостроительства Божьего» 46 — такими эпитетами Русская и Американская Церкви выражали свое отношение к свершившемуся событию.

Томос повторял основные положения заключенного в марте 1970 года Соглашения, при этом отдельно указывал на самостоятельное право Православной Церкви в Америке избирать своего предстоятеля и епископов без утверждения со стороны какой-либо Православной Церкви, а также содержал детализированный перечень приходов, пожелавших остаться в каноническом ведении Патриарха Московского и всея Руси⁴⁷. Таковых насчитывалось 43 только в США⁴⁸. Количество аналогичных приходов в Канаде не упоминалось 49 (сообщалось, что все канадские приходы выразили пожелание остаться в юрисдикции Патриарха Московского и всея Руси⁵⁰). Томос предполагал, что юрисдикция Московского Патриархата над приходами в США и Канаде устанавливается на временной основе «до тех пор, пока эти приходы не выразят официально своего желания присоединиться к Автокефальной Церкви в Америке»⁵¹. Еще ранее подписания Томоса сохранение канонической зависимости отдельных приходов в США от Московского Патриархата признавалось временной мерой и лишь там, где это окажется необходимым для общего мира и блага Православия в США⁵².

Экстерриториальность ряда приходов в США и Канаде в лоне Московского Патриархата вызывала критику как среди Поместных Церквей, так и в Русской Православной Церкви Заграницей. На страницах газеты «Новое русское слово» в июле 1970 года вышла статья заведующего отделом внешних сношений при Архиерейском синоде РПЦЗ протопресвитера Г. Граббе, в которой автор обращал внимание на неполноту американской автокефалии. Ее причину протопресвитер видел в исключении из канонического территориального пространства ПЦА четырех с небольшим десятков приходов в США и приходов в Канаде, подчиненных Московскому Патриархату. Автор отмечал, что митрополит Никодим, «по существующим сообщениям», пытался содействовать переходу приходов бывшего Патриаршего экзархата в Северной и Южной Америке в состав молодой автокефальной Церкви. Однако мотивы таких усилий усматривал в следовании советским интересам. Голоса представителей приходов, вошедших в Американскую Автокефальную Церковь, но продолжавших сохранять тесную связь с Москвой, на Всеамериканском соборе могли стать силой, с которой нужно было считаться, и которая содействовала бы дальнейшему укреплению отношений Русской и Американской Православных Церквей. Почему тесные контакты Русской и Американской Церквей непременно должны были означать в первую очередь не интерес этих самых Церквей, а продвижение советских интересов, отец Георгий не пояснял. Автор статьи обращал внимание на экстерриториальный характер приходов в США и Канаде, остающихся в юрисдикции Московского Патриархата. Проявление экстерриториальности заключалось в отсутствии поминовения на приходах во время богослужения священноначалия Православной Церкви в Америке, на канонической территории которой такие приходы располагались. По мнению протопресвитера, автокефалия Православной Церкви в Америке, полученная из Москвы, вела «к внедрению советского влияния на церковную жизнь в Америке» 73. Такой взгляд можно объяснить лишь представлением о полной зависимости Русской Церкви от советских властей, а внешней церковной деятельности — от внешнеполитических приоритетов Советского Союза.

Митрополит Никодим еще летом-осенью 1969 года внимательно изучал тему конфигурации юрисдикционной принадлежности приходов в ходе автокефального процесса на американском континенте. Эту тему отягощала возможность сохранения приходами в США и Канаде канонического подчинения Московскому Патриархату, что делало ее одной из самых сложных в повестке двусторонних переговоров. По приходскому вопросу не удалось достигнуть договоренности в ходе первой встречи представителей Московского Патриархата и Североамериканской митрополии 24-25 августа 1969 года в Женеве. Московская церковная делегация на женевской встрече придерживалась убеждения, что длительное взаимное отчуждение митрополии и Русской Церкви может породить трудности психологического характера при смене подчиненности приходов Патриаршего экзархата. В свою очередь, американская церковная делегация выражала убеждение, что сохранение особой категории приходов вне юрисдикции новой автокефальной Церкви продолжит недоразумения и трения, существовавшие между митрополией и Патриаршим экзархатом все предшествующие десятилетия, а также будет противоречить принципам автокефальности - единству священноначалия и поместности 54 .

Невозможно было игнорировать факт отчуждения между духовенством и приходами Патриаршего экзархата

и Североамериканской митрополии. Годы конфликтов, хозяйственных споров и изматывающих многозатратных перманентных судебных тяжб, порождавших неприязнь и взаимные обвинения, прочертили глубокую разделительную линию между двумя церковными структурами⁵⁵. Давление на приходы, а тем более требование их перехода в новую автокефальную Церковь могло угрожать судебными процессами даже в случае, если несогласие с переходом выскажет меньшинство прихожан. Многолетняя соревновательность между приходами Патриаршего экзархата и Североамериканской митрополии привела к тому, что общины экзархата не желали присоединяться к новой автокефальной Церкви, создаваемой на базе Североамериканской митрополии, которая еще совсем недавно воспринималась как раскольническая структура. Это убеждение было непросто развеять лишь словами руководства митрополии об отсутствии намерений реванша⁵⁶. Епископ Филадельфийский Алексий (ван дер Менсбрюгге) в ответ на запрос мнения о планах дарования автокефалии Американской Церкви сообщал, что приходы Патриаршего экзархата считают справедливым предоставить автокефалию всем приходам и митрополии, и экзархата, на «равных началах» 57. Потому существование группы приходов, не желавших войти в проектируемую автокефальную Американскую Церковь в формате присоединения, нужно было принять как данность и американской, и московской стороне.

Компромисса по приходскому вопросу удалось достичь на второй официальной встрече делегаций Русской Церкви и Североамериканской митрополии 28 ноября 1969 года в Токио. Этот компромисс заключался в синхронизации уставов американских приходов, находящихся в ведении новой автокефальной Церкви и Московского Патриархата. Согласно токийским договоренностям, приходы на территории США, остающиеся в юрисдикции Московского Патриархата, будут следовать приходскому

уставу, разработанному для них Патриархатом с соблюдением принципов, лежащих в основе приходского устава Американской Церкви⁵⁸. Для работы над новым приходским уставом в адрес ОВЦС были направлены экземпляры раздела VI Устава митрополии, посвященного приходу⁵⁹.

Томос об автокефалии Православной Церкви в Америке исходил из перспективы последующего распространения ее юрисдикции и на пребывающих на американской земле архиереев, клир и паству Поместных Церквей, «до времени сохраняющих свою фактически существующую каноническую и юрисдикционную зависимость от своих национальных Церквей и их предстоятелей»⁶⁰. Вкупе с временным характером юрисдикции Московского Патриархата над приходами в США и Канаде, такое позиционирование усиливало автокефальную опору Православной Церкви в Америке, призвано было положить конец юрисдикционному плюрализму на американском континенте. Однако к таким перспективам имелось скептическое отношение⁶¹, да и священноначалие Американской Православной Церкви не стремилось непременно инкорпорировать в свою новоучрежденную автокефальную структуру епархии и общины других Поместных Церквей. Митрополит Ириней в своем письме Патриарху Румынскому Юстиниану признавался: «Наша Церковь не может и не имеет желания каким бы то ни было образом ограничивать законные желания национальных этнических групп внутри американского Православия соединяться со своей Церковью. <...> Хотя мы и преданы цели православного единства в Америке, мы равно подчеркиваем, что не должно произойти потери соответствующего национального и культурного наследия, и, разумеется, не должно быть господства какой бы то ни было группы над другими, но полное равенство, абсолютное доверие и истинное христианское братство. <...> Мы не имеем намерения включать в состав Православной Церкви в Америке какие-либо группы или епархии без запроса и полного согласия каждой группы и без благословения каждой Церкви-сестры» 62 .

Механизм перехода приходов из юрисдикции Московского Патриархата в Православную Церковь в Америке был действующим, но редко использовался. В обозреваемый нами период известен лишь один случай смены юрисдикционной принадлежности. Речь о приходе святого Иоанна Крестителя в Нью-Кенсингтоне и его настоятеле протоиерее Андрее Вороновиче, просьба о переходе которых была заявлена еще до подписания соглашения 31 марта 1970 года⁶³.

За подписью Местоблюстителя московского патриаршего престола на бланке Священного Синода Русской Православной Церкви предстоятелям Поместных и главам Автономных Православных Церквей было направлено окружное послание с уведомлением о состоявшемся даровании автокефалии, а также просьбой внести Православную Церковь в Америке в диптихи и установить с ней каноническое и литургическое общение⁶⁴. О рассылке послания митрополита Пимена уведомлялся Архиепископ Нью-Йоркский, митрополит всей Америки и Канады Ириней, а его текст направлялся для сведения генеральному секретарю Всемирного совета церквей Юджину Карсону Блейку. Известительные грамоты об обретении автокефалии были направлены главам Поместных Церквей и за подписью Митрополита Иринея. Ответы на них предполагали признание автокефального статуса Православной Церкви в Америке и установление с ней канонической связи и молитвенного общения. Такой ответ поступил от предстоятеля Болгарской Православной Церкви (направлен Патриархом Кириллом для сведения митрополиту Пимену) 65 .

Появление в семье Поместных Православных Церквей молодой Американской Церкви вызвало реакцию и отклики в православном мире. Блаженнейший Митрополит Пражский и всея Чехословакии Дорофей сообщал

в своем письме Местоблюстителю московского патриаршего престола митрополиту Крутицкому и Коломенскому Пимену, что дарование автокефалии Православной Церкви в Америке было совершено на основании канонов, а также выражал готовность Православной Церкви в Чехословакии отстаивать эту позицию 66. Святейший Патриарх Болгарский Кирилл выражал радость по случаю благополучного церковно-канонического урегулирования статуса Православной Церкви в Америке и «светлые надежды на то, что этот благородный акт будет иметь наилучшие и благодатные последствия для Православия в странах Нового света» 67. Блаженнейший Митрополит Варшавский и всея Польши Василий сообщал об одобрении решения Московского Патриархата Архиерейским Собором Польской Церкви 68. Американскую автокефалию в 1970 году признала и Грузинская Православная Церковь.

Но были и отрицательные отзывы. Блаженнейший Папа и Патриарх Александрийский и всей Африки Николай VI сообщал, что Синод Александрийской Церкви принял единодушное решение объявить автокефалию Православной Церкви в Америке вне закона. По словам главы Александрийского Патриархата, Русская Церковь должна была ждать, чтобы вопрос американской диаспоры был рассмотрен и окончательно урегулирован Собором Православной Церкви 69. Такое решение, по информации настоятеля храма святого князя Александра Невского в Александрии протоиерея А. Казновецкого, было принято по «примеру и пожеланиям Константинопольского Патриарха, а также настоятельному требованию греческого правительства»⁷⁰. Греческие власти убеждали Патриарха Николая VI даже разорвать отношения с Московским Патриархатом и упразднить подворье Александрийской Церкви в Одессе. Однако он не пошел на эти меры 71 .

Блаженнейший Архиепископ Афинский и всея Эллады Иероним в своем письме на имя митрополита Кру-

тицкого и Коломенского Пимена оспаривал первенство Русской Церкви в основании первых православных общин в Америке, отказывал ей в исключительной юрисдикции на американском континенте, а потому и в праве одной предоставлять автокефалию. Он также защищал право Константинопольского Патриархата — единственного из всех Православных Церквей — простирать юрисдикцию на диаспору, за пределы своих канонических границ. Предстоятель Элладской Церкви выражал убеждение, что предоставление автокефалии без согласия «первого престола [Константинопольского Патриарха — С. 3.]» «является дерзновенным и антиканоничным, а поэтому не только недействительным, но и осуждаемым»⁷². Профанарская позиция Архиепископа Иеронима объяснялась тесной связью Элладской Церкви с Константинопольским Патриархатом, от которого она в свое время получила автокефальный статус. «Называем великую Христову Церковь в Константинополе своей матерью, ибо к ней мы привязаны, и ею питаемые и мудро руководимые, возросли во Христе», — писал Архиепископ Иероним митрополиту Π имену⁷³.

В ряду отрицательных отзывов свое место занял ответ Святейшего Патриарха Иерусалимского и всей Палестины Венедикта: действия Русской Церкви он называл односторонними и произвольными, антиканоничными и недействительными⁷⁴. Предстоятель Иерусалимской Церкви обращал внимание на то, что с кончиной Патриарха Алексия, по его мнению, должен был остановиться процесс оформления автокефального статуса Православной Церкви в Америке, в обоснование чего приводил «искони существующую и неуклонно соблюдаемую практику в автокефальных православных синодах», а также прецедент из новейшей истории Кипрской Церкви⁷⁵.

Румынская Православная Церковь устами своего предстоятеля сообщала о том, что «каждая Автокефальная Православная Церковь имеет право предоставлять авто-

номию или автокефалию дочерней Церкви, созданной ею путем непосредственного миссионерского действия за рубежом и находящейся в ее непосредственной канонической юрисдикции»⁷⁶. Такая позиция свидетельствовала о косвенном признании молодой американской автокефалии, хотя Православная Церковь в Америке и не упоминалась в письме Патриарха Юстиниана.

Нейтральную позицию в вопросе предоставления автокефалии Православной Церкви в Америке заняла Сербская Церковь. Для его рассмотрения 18 мая 1971 года был созван Архиерейский Собор. В постановлении Собора содержалась просьба к Русской и Константинопольской Церквам разрешить возникшую проблему между собой⁷⁷.

Антиохийский Патриархат старался затянуть ответ по вопросу как автокефалии Православной Церкви в Америке, так и автономии Православной Церкви Японии. По сообщению временно исполняющего обязанности представителя Московского Патриархата при Патриархе Антиохийском и всего Востока епископа Подольского Гермогена (Орехова), Блаженнейший Патриарх Антиохийский и всего Востока Илия IV не имел в своем распоряжении окружного послания патриаршего Местоблюстителя митрополита Пимена от 22 июня 1970 года. Несмотря на то, что документы поступили в Канцелярию Антиохийской Патриархии, по восшествии Блаженнейшего Илии на патриарший престол они ему не передавались и, возможно, были утеряны 78 . 20 мая 1971 года копии документов были вновь направлены Патриарху Илии письмом патриаршего Местоблюстителя, а 25 октября 1971 года в третий раз, уже за подписью Святейшего Патриарха Пимена, поскольку в Дамаске по-прежнему сообщали об отсутствии посланных из Москвы документов. И лишь 6 декабря 1971 года в Москве было получено письмо с промежуточным ответом, в котором сообщалось, что вопрос об отношении Антиохийской Церкви к акту дарования американской автокефалии является предметом обсуждений в Синоде⁷⁹. Попытка отсрочить содержательный ответ была связана с желанием Патриарха Илии выступить посредником между Московским и Константинопольским Патриархатами в решении вопроса о Православной Церкви в Америке. По сообщению заместителя представителя Московского Патриархата при Патриархе Антиохийском и всего Востока, настоятеля Подворья Русской Церкви в Бейруте протоиерея И. Ильича, Патриарх Илия намеревался посетить в сентябре 1971 года Грецию, а после Советский Союз с целью выяснения позиций Церквей по проблеме американской автокефалии⁸⁰.

Таким образом, последовательными противниками молодой автокефалии на американском континенте выступили греческие Церкви, а сторонниками — славянские, к которым примкнули Грузинская и Румынская Церкви. Третью группу составляли Церкви, занявшие нейтральную и выжидательную позицию (Сербская Церковь и Антиохийский Патриархат), а также неопределившиеся Церкви (Кипрская и Албанская. Последняя не имела сил высказаться, поскольку церковная организация в коммунистической Албании была практически разрушена).

Главные споры и противостояние шло между Московским и Константинопольским Патриархатами.

Активные шаги по дискредитации решения Русской Церкви предпринимал архиепископ Иаков, который старался перехватить инициативу Московского Патриархата с помощью возглавляемой и контролируемой им Постоянной конференции канонических епископов Америки. 26 мая 1970 года он обратился на имя митрополита Крутицкого и Коломенского Пимена с письмом, в котором обвинил Православную Церковь в Америке и Русскую Православную Церковь в стремлении подчинить себе все Православные Церкви на американском континенте. Также греческий иерарх озвучил инициативу созвать Всеправославное совещание с целью создания «Местного вре-

менного синода» канонических православных иерархов Америки. Этот Синод в контакте с Поместными Церквами должен был изучить возможность образования единой автокефальной Церкви в Америке. Учредить такую Церковь, равно как и дать ей именование, должен был Константинопольский Патриархат. Миссия объезда глав Поместных Церквей для сообщения плана действий возлагалась на комиссию Постоянной конференции канонических епископов Америки⁸¹. Ответное письмо митрополита Пимена, в котором в числе прочего отвергались обвинения в попытке подчинить православные юрисдикции на американском континенте автокефальной Православной Церкви в Америке и Русской Православной Церкви, было разослано ОВЦС авиа-заказными сообщениями главам Поместных и Автономных Церквей⁸².

Фанар не признал автокефального статуса Православной Церкви в Америке, соответствующий Томос Московского Патриархата объявил несуществующим, а положение Православия на американском континенте считал прежним до времени решения вопроса церковной диаспоры, в том числе в Америке, будущим Собором Православной Церкви, о чем в сентябре 1970 года Патриарх Афинагор писал митрополиту Пимену⁸³.

Обратимся к позициям двух Церквей по отношению не только к частному случаю автокефалии Православной Церкви в Америке, но и другим случаям обретения самостоятельности различными частями Православных Церквей. Русская Церковь отстаивала мнение, согласно которому автокефалия и автономия предоставляются Поместной Церковью-матерью своим частям, порожденным ее миссионерскими и просветительскими усилиями. Право Церкви-матери управлять в духе пастырской любви и заботы просвещенными светом православия народами, а в случае их готовности продолжить свое дальнейшее существование в автономном или автокефальном статусе — такой статус предоставить, косвенно усматривалось

в канонах, которые хотя прямо и не говорят о генезисе автокефалии и автономии, но и не ограничивают Собор областной Церкви в принятии подобных решений (в частности, во 2 правиле Второго Вселенского Собора и в 112 правиле Карфагенского Собора), а также в исторической практике. Согласно данному убеждению Русская Церковь и предоставила автокефалию своей части на американском континенте, для которой была Церковью-матерью и на которую, равно как и на Православие в Америке в целом, распространяла свою власть. Данная власть опиралась на факт проповеди православной веры среди коренных народов, историю зарождения и развития церковных структур на североамериканском континенте благодаря усилиям Российской Церкви.

Константинопольский Патриархат, в свою очередь, не считал предоставление автокефалии частным делом Церкви-матери, но исходил из общеправославного характера автокефального процесса, в котором желал играть доминирующую роль. По мнению Патриарха Афинагора, конечной инстанцией, которая правомочна определить автокефальный статус Поместной Церкви, является Вселенский Собор. Поместный же Собор Автокефальной Православной Церкви может принимать лишь первые прошения о церковной независимости⁸⁴. Такая позиция Патриарха Афинагора имела конструктивный характер, а потому перспективу на будущее. Благодаря ей, спустя десятилетия Фанар пошел на компромисс, признав (вопреки собственному сформулированному к тому времени утверждению об инициативе Вселенского престола в вопросе предоставления автокефалии и издании им томоса об автокефалии) право Церкви-матери поддержать инициативу Церкви, претендующей на автокефальный статус, но увязав этот шаг с предварительным общеправославным согласием⁸⁵.

Такая позиция, однако, не исключала претензии Константинопольского Патриархата на юрисдикцию над

всеми приходами и епархиями, находящимися в диаспоре — то есть за пределами стран канонической территории Поместных Православных Церквей, в том числе на американском континенте. Основания таких особых прав усматривались Фанаром в «каноническом сознании» Церкви и исторических прецедентах, порождали самоутверждение Константинопольской Церкви как первенствующего престола в семье Православных Церквей не только по чести, но и по власти⁸⁶. Идеологи концепции Константинопольского Патриархата как «первого без равных» утверждали особые властные привилегии Фанара, согласно которым любое церковное решение, принятое в других Поместных Церквах, становится правомочным лишь с согласия Вселенского престола. Корни такой позиции уходят во времена Византийской империи, в которой Константинопольский патриарший престол возвышался над всеми иными патриаршими престолами. Этому способствовало то обстоятельство, что кафедра Константинопольского Патриарха располагалась в столице империи, а сам он был близок к императору. Историческая привычка, заново осмысленная в марте 1922 года Патриархом Константинопольским Мелетием IV (Метаксакисом)⁸⁷, была положена в основу политики Фанара по отношению к различным Церквам, в силу общественно-политических причин терявшим свои связи с Церковью-матерью. Этим объясняется распространение юрисдикции Константинопольской Церкви на церковные территории, которые не только не были результатом ее миссионерских усилий, но и никогда не входили в сферу ее пастырской ответственности. В числе конкретных примеров — вторжение на каноническую территорию Московского Патриархата в случае с Финляндской и Польской Церквами, Эстонской и Латвийской епархиями. Претендовал Фанар и на Чешскую Церковь, которую считал автономной в своем составе, несмотря на неоспоримые права Сербского Патриархата, а позже Русской Православной Церкви (последняя предоставила Православной Церкви в Чехословакии статус автокефальной в декабре 1951 года). Также Фанар нарушил права Русской Церкви, приняв в свою юрисдикцию в феврале 1931 года Западноевропейский экзархат русских приходов, а в январе 1971 года — Архиепископию русских православных приходов в Западной Европе.

Московский Патриархат не признавал исключительные юрисдикционные права Константинопольской Церкви в диаспоре. Местоблюститель московского патриаршего престола митрополит Крутицкий и Коломенский Пимен писал в мае 1971 года Патриарху Константинопольскому Афинагору: «Мы не считаем ее [позицию Фанара в отношении диаспоры — С. 3.] канонически и исторически оправданной, но на протяжении последних пятидесяти лет наблюдаем ее горькие плоды в межправославных отношениях, вносящие беспорядок и нарушающие мир и согласие между Поместными Церквами»⁸⁸.

Переписка между главами Русской и Константинопольской Церквей на темы пределов юрисдикции Московского Патриархата с историческим экскурсом, проблематики автокефалии с точки зрения канонов и церковной практики приобрела ярко выраженный полемический характер. О содержании переписки были осведомлены предстоятели Поместных Православных Церквей, которым направлялись копии. Изложенные в письмах взгляды свидетельствовали о существенном расхождении между двумя Церквами по вышеупомянутым темам⁸⁹. В конечном итоге Местоблюститель московского патриаршего престола митрополит Крутицкий и Коломенский Пимен констатировал бесперспективность продолжения полемики на тему автокефалии Американской Церкви, «ибо дальнейшая дискуссия может повлечь за собой лишь новые огорчения и внести в наши отношения элемент, чуждый братской любви» 90.

Первым соборным актом новой автокефальной Церкви стало прославление 9 августа 1970 года в СвятоВоскресенском соборе на острове Кадьяк в лике святых монаха Германа Аляскинского. Договоренность об этом была достигнута на первой официальной встрече делегаций Русской Церкви и Североамериканской митрополии 25 августа 1969 года в Женеве⁹¹. Священный Синод Русской Церкви на заседании 1 декабря 1970 года постановил включить имя преподобного Германа в месяцеслов.

Дабы усилить вес и значение молодой автокефальной Церкви, было инициировано ее вступление во Всемирный совет церквей и Национальный совет церквей Христа в США. С целью подчеркнуть достоинство Архиепископа Нью-Йоркского, Митрополита всей Америки и Канады Иринея как предстоятеля Поместной Церкви, Архиерейским Синодом в июне 1970 года ему был усвоен титул «Блаженнейший».

Священноначалием Русской Церкви были высоко оценены труды митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима на американском и японском направлении. Указом Святейшего Патриарха Алексия от 12 апреля 1970 года он был удостоен права ношения двух панагий.

Американская автокефалия стала вершиной трудов митрополита Никодима в должности председателя ОВЦС. Вторая панагия на груди архипастыря досталась ее обладателю дорогой ценой: многочасовые трансатлантические авиаперелеты, многочисленные встречи и собеседования, кропотливая работа над документами, в том числе бессонными ночами, подорвали здоровье иерарха. Успешное завершение автокефального процесса на американском континенте стало началом заката церковно-дипломатической карьеры митрополита Никодима.

Примечания

¹ За учинение раскола и упорство в нем на епископат Североамериканской митрополии во главе с митрополитом Платоном (Рождественским), а позже митрополитом Феофилом (Пашковским) налагались прещения постановлением заместителя патриаршего Местоблюстителя митрополита Горьковского Сергия (Страгородского) и состоящего при нем Временного Патриаршего Священного Синода от 16 августа 1933 года, № 61, а также постановлением Святейшего Патриарха Алексия и Священного Синода от 12 декабря 1947 года.

- ² Письмо Архиепископа Константинополя Нового Рима и Вселенского Патриарха Афинагора Местоблюстителю московского патриаршего престола митрополиту Крутицкому и Коломенскому Пимену от 24.06.1970 г. // Архив ОВЦС. Д. 31. 1970. С. 9.
- ³ Письмо С. В. Троицкого председателю ОВЦС митрополиту Ленинградскому и Ладожскому Никодиму от 15.08.1966 г. // Архив ОВЦС. Д. 50-А. 1966. С. 1.
- ⁴ Письмо Архиепископа Константинополя Нового Рима и Вселенского Патриарха Афинагора Местоблюстителю московского патриаршего престола митрополиту Крутицкому и Коломенскому Пимену от 24.06.1970 г. // Архив ОВЦС. Д. 31. 1970. С. 9.
- 5 Письмо Патриарха Московского и всея Руси Алексия Архиепископу Константинополя Нового Рима и Вселенскому Патриарху Афинагору от 2.08.1967 г.// Архив ОВЦС. Д. 31. 1967. С. 1. 6 Там же. С. 2.
- 7 Письмо Патриарха Московского и всея Руси Алексия Архиепископу Константинополя Нового Рима и Вселенскому Патриарху Афинагору от 4.05.1962 г.// Архив ОВЦС. Д. 31. 1962. С. 1.
- ⁸ Письмо главы греческой православной Архиепископии Северной и Южной Америки архиепископа Американского Иакова председателю ОВЦС архиепископу Ярославскому и Ростовскому Никодиму от 4.04.1962 г. // Архив ОВЦС. Д. 31. 1962. С. 2.
- ⁹ Письмо Патриарха Московского и всея Руси Алексия Архиепископу Константинополя— Нового Рима и Вселенскому Патриарху Афинагору от 4.05.1962 г.// Архив ОВЦС. Д. 31. 1962. С. 1–2.
- 10 Рапорт сотрудника Одесского епархиального управления М. С. Мирошниченко председателю ОВЦС архиепископу Ярославскому и Ростовскому Никодиму № 676 от 9.06.1962 г.// Архив ОВЦС. Д. 4. 1962. С. 10.

- ¹¹ Письмо Патриарха Московского и всея Руси Алексия Архиепископу Константинополя Нового Рима и Вселенскому Патриарху Афинагору от 20.05.1967 г. // Архив ОВЦС. Д. 31. 1967. С. 1–2.
- ¹² Телеграмма Патриарха Московского и всея Руси Алексия Архиепископу Константинополя— Нового Рима и Вселенскому Патриарху Афинагору от 22.08.1967 г.// Архив ОВЦС. Д. 31. 1967.
 - ¹³ Служебная записка от 20.08.1967 г.// Архив ОВЦС. Д. 31. 1967.
- ¹⁴ Стенограмма собеседования делегаций Константинопольской Православной Церкви во главе с Патриархом Афинагором и Болгарской Православной Церкви во главе с Патриархом Кириллом в Бачковском монастыре 22 октября 1967 г. // Архив ОВЦС. Д. 31. 1967 (поездки). С. 8–9.
 - 15 Там же. С. 5−6, 8.
 - 16 Там же. С. 8-9.
- 17 Стенограмма совместного собеседования в Бачковском монастыре 22.10.1967 г. // Архив ОВЦС. Д. 31. 1967 (поездки). С. 6. 18 Там же. С. 7.
- 19 Рапорт настоятеля храма святого князя Александра Невского в Александрии прот. А. Казновецкого от 15.04.1970 г. // Архив ОВЦС. Л. 4-А. 1970. С. 2.
- ²⁰ Рапорт заместителя представителя Московского Патриархата при антиохийском патриаршем престоле и настоятеля подворья Русской Православной Церкви в Бейруте протоиерея П. Статова председателю ОВЦС митрополиту Ленинградскому и Ладожскому Никодиму от 16.06.1964 г.// Архив ОВЦС. Д. 7-Б. 1964. С. 1–2.
- ²¹ Ранее позиция священноначалия Русской Церкви заключалась в приемлемости автономии для Североамериканской митрополии в составе Московского Патриархата. Послание Патриарха Московского и всея Руси Алексия и Священного при нем Синода к архипастырям, пастырям и пастве Православной Русской Церкви в Америке // Журнал Московской Патриархии. 1948. № 1. С. 10.
- ²² Соглашение между делегациями Московского Патриархата и Североамериканской митрополии, достигнутое на официальной встрече 24–25 августа 1969 года в Женеве, по вопросу обра-

зования Автокефальной Православной Американской Церкви, от $26.08.1969 \, \mathrm{r.}$ // Архив ОВЦС. Д. $60.\,1970.\,\mathrm{Ч.}\,3.\,\mathrm{C.}\,3.$

23 Женевские и токийские договоренности, подписанные митрополитом Никодимом и епископом Филадельфийским и Пенсильванским Киприаном 26 августа и 29 ноября 1969 года и оформленные соответствующими соглашениями, получили синодальное одобрение (заседания от 17 ноября 1969 года и 17 марта 1970 года). В состав московской церковной делегации на переговорах в Женеве, помимо ее главы председателя ОВЦС митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима, входили и.о. представителя Московского Патриархата при ВСЦ профессор протоиерей В. Боровой, член ОВЦС профессор протоиерей Л. Воронов и иеромонах Кирилл (Гундяев) — будущий Патриарх Московский и всея Руси, а в состав американской церковной делегации — ее председатель, руководитель ОВЦС Североамериканской митрополии епископ Филадельфийский и Пенсильванский Киприан, правитель дел митрополии протопресвитер И. Пиштей, члены ОВЦС митрополии — декан Свято-Владимирской духовной семинарии профессор протоиерей А. Шмеман, протоиерей И. Сквир и профессор протоиерей И. Мейендорф. На встрече в Токио московская церковная делегация была представлена ее главой — митрополитом Никодимом, и членами: заместителем председателя ОВЦС епископом Дмитровским Филаретом и секретарем ОВЦС А. С. Буевским; американская церковная делегация состояла из тех же лиц, что и в Женеве, за исключением протоиерея И. Сквира.

²⁴ Соглашение между делегациями Московского Патриархата и Североамериканской митрополии, достигнутое на официальной встрече 24–25 августа 1969 года в Женеве, по вопросу образования Автокефальной Православной Американской Церкви, от 26.08.1969 г. // Архив ОВЦС. Д. 60. 1970. Ч. 3. С. 3.

²⁵ Выражение «временно» предполагало не установление какого-либо конкретного срока пребывания приходов в юрисдикции Русской Церкви, а возможность такую юрисдикционную связь сохранять или прервать, перейдя в каноническую зависимость от новообразованной автокефальной Церкви.

²⁶ Оригинал письма в Русскую Церковь не поступил — лишь его копия. Такие копии были направлены Фанаром предстоятелям Поместных Православных Церквей и широко распространены среди православной и христианской общественности под названием «Протокол № 7» от 8.01.1970 г. Патриарх Константинопольский Афинагор выражал удивление и беспокойство неполучением в Русской Церкви его обращения от 8.01.1970 г., направленного заказным письмом с уведомлением, и указывал на почтовую открытку-уведомление с датой получения обращения — 17 января 1970 года, а также расписку получателя. Письмо Архиепископа Константинополя — Нового Рима и Вселенского Патриарха Афинагора Местоблюстителю московского патриаршего престола митрополиту Крутицкому и Коломенскому Пимену от 24.06.1970 г. // Архив ОВЦС. Д. 31. 1970.

 27 Послание Святейшего Патриарха Константинопольского Афинагора от 8.01.1970 г. // Журнал Московской Патриархии. 1970. № 4. С. 6.

 28 Послание Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия от 17.03.1970 г. // Журнал Московской Патриархии. 1970. № 4. С. 7–9.

 29 В. Ш. Исторический путь Русской Православной Церкви в Америке // Новое Русское Слово от 7.02.1970 г. // Архив ОВЦС. Д. 60. 1970. Ч. 3. С. 11.

³⁰ Председательство митрополита Никодима, а не экзарха Северной и Южной Америки архиепископа Нью-Йоркского и Алеутского Ионафана, объясняется полномочием, которым наделил председателя ОВЦС Священный Синод на заседании 17 марта 1970 года (в связи с нахождением в отпуске архиепископа Ионафана, управление Экзархатом было возложено на митрополита Никодима на время его пребывания в США). Определения Священного Синода // Журнал Московской Патриархии. 1970. № 4. С. 4.

³¹ Соглашение между Московским Патриархатом и Русской православной греко-кафолической церковью Америки от 31.03.1970 г. // Архив ОВЦС. Д. 60. 1970. С. 2–7.

³² Обращение Архиепископа Нью-Йоркского, Митрополита всей Америки и Канады Иринея к Патриарху Московскому

и всея Руси Алексию от 31 марта 1970 г. // Архив ОВЦС. Д. 60. 1970. Ч. 3. С. 2.

33 Для усиления состава Синода с целью решения исторического вопроса американской автокефалии на заседание 10 апреля 1970 года вызывались: митрополит Орловский и Брянский Палладий (Шерстенников), митрополит Алма-Атинский и Казахстанский Иосиф (Чернов), митрополит Ярославский и Ростовский Иоанн (Вендланд), архиепископ Нью-Йоркский и Алеутский Ионафан (Кополович), а также архиереи — участники зимней и летней синодальной сессии 1970 года: архиепископ Уфимский и Стерлитамакский Иов (Кресович), епископ Кишиневский и Молдавский Варфоломей (Гондаровский), епископ Смоленский и Вяземский Гедеон (Докукин) (зимняя сессия), архиепископ Иркутский и Читинский Вениамин (Новицкий), епископ Тульский и Белевский Ювеналий (Поярков) и епископ Черниговский и Нежинский Владимир (Сабодан) (летняя сессия). Журнал № 14 заседания Священного Синода Русской Православной Церкви от 9 апреля 1970 года // Журнал Московской Патриархии. 1970. № 5. С. 14.

 34 Журнал № 18 заседания Священного Синода Русской Православной Церкви 10 апреля 1970 года // Журнал Московской Патриархии. 1970. № 5. С. 20–21.

 35 Журнал № 14 заседания Священного Синода Русской Православной Церкви от 9 апреля 1970 года // Журнал Московской Патриархии. 1970. № 5. С. 14.

³⁶ Соответствующие обращения к архиереям на территории СССР 6 апреля 1970 года за № 570 подписал председатель ОВЦС митрополит Ленинградский и Новгородский Никодим. Зарубежным архиереям 6 апреля были направлены телеграммы также от имени митрополита Никодима.

 37 Журнал № 18 заседания Священного Синода Русской Православной Церкви от 10 апреля 1970 года // Журнал Московской Патриархии. 1970. № 5. С. 19.

Ответы епархиальных и викарных архиереев по вопросам предоставления автокефалии Православной Церкви в Америке и автономии Японской Православной Церкви были переданы на хранение в Патриархию согласно акту, подписанному 7 декабря

1970 года заместителем председателя ОВЦС епископом Тульским и Белевским Ювеналием (Поярковым) и управляющим делами Московской Патриархии митрополитом Таллинским и Эстонским Алексием (Ридигером) (папка N° 60, 1970 год, часть II «Ответы епархиальных архиереев РПЦ» на 114 листах). Акт от 7.12.1970 г. // Архив ОВЦС. Д. 60. 1970. Ч. I.

³⁸ Письмо епископа Филадельфийского Алексия (ван дер Менсбрюгге) Святейшему Патриарху Московскому и всея Руси Алексию и высокопреосвященным членам Священного Синода Русской Православной Церкви от 9.04.1970 г. // Архив ОВЦС. Д. 60. 1970. Ч. 4. С. 4.

³⁹ В августе 1970 года Священный Синод освободил архиепископа Алексия от управления приходами в Мексике, которые решено было передать в управление исполняющему обязанности экзарха Центральной и Южной Америки епископу Аргентинскому и Южноамериканскому Платону. Определения Священного Синода от 11.08.1970 г. // Журнал Московской Патриархии. 1970. № 9. С. 2.

⁴⁰ В мае 1970 года Священный Синод принял решение освободить епископа Марка от временного управления патриаршими приходами в Канаде. Управляющим канадскими приходами в юрисдикции Московского Патриархата был назначен избранный епископом Уманским, викарием Киевской епархии иеромонах Макарий (Свистун). Определения Священного Синода от 26.05.1970 г. // Журнал Московской Патриархии. 1970. № 7. С. 9.

⁴¹ В июле 1970 года экзарх Центральной и Южной Америки архиепископ Аргентинский и Южноамериканский Никодим в ответ на свои неоднократные просьбы был освобожден Священным Синодом от должности экзарха, а его место занял избранный в архиерейское достоинство наместник Троице-Сергиевой лавры архимандрит Платон (Лобанков). Определения Священного Синода от 2.07.1970 г. // Журнал Московской Патриархии. 1970. № 8. С. 3–4. Спустя полгода архиепископ Никодим, будучи правящим архиереем Харьковской и Богодуховской епархии, вновь был назначен временным управляющим Экзархатом Центральной и Южной Америки. Определения Священного Синода от 24.02.1971 г. // Журнал Московской Патриархии. 1971. № 4. С. 3.

- ⁴² В августе 1970 года епископ Ювеналий был освобожден от управления патриаршими приходами в США, а временное управление ими поручалось епископу Уманскому Макарию, управляющему приходами Московского Патриархата в Канаде. Определения Священного Синода от 11.08.1970 г. // Журнал Московской Патриархии. 1970. № 9. С. 2.
- 43 Журнал № 18 заседания Священного Синода Русской Православной Церкви от 10 апреля 1970 года // Журнал Московской Патриархии. 1970. № 5. С. 23–24.
- 44 Под Томосом поставлены подписи Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия, постоянных членов Священного Синода — митрополита Крутицкого и Коломенского Пимена (Извекова), председателя ОВЦС митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима (Ротова), экзарха Украины митрополита Киевского и Галицкого Филарета (Денисенко), управляющего делами Московской Патриархии митрополита Таллинского и Эстонского Алексия (Ридигера), а также митрополита Орловского и Брянского Палладия (Шерстенникова), митрополита Алма-Атинского и Казахстанского Иосифа (Чернова), митрополита Ярославского и Ростовского Иоанна (Вендланда), архиепископа Иркутского и Читинского Вениамина (Новицкого), архиепископа Уфимского и Стерлитамакского Иова (Кресовича), экзарха Северной и Южной Америки архиепископа Нью-Йоркского и Алеутского Ионафана (Кополовича), епископа Кишиневского и Молдавского Варфоломея (Гондаровского), епископа Тульского и Белевского Ювеналия (Пояркова), епископа Черниговского и Нежинского Владимира (Сабодана) и епископа Смоленского и Вяземского Гедеона (Докукина). Томос Алексия, милостию Божиею Патриарха Московского и всея Руси, 10 апреля 1970 года // Журнал Московской Патриархии. 1970. № 6. С. 73.
- 45 Послание Священного Синода Русской Православной Церкви от 18.05.1970 г. // Журнал Московской Патриархии. 1970. № 6. С. 74.
- ⁴⁶ Ответное послание Предстоятеля Православной Церкви в Америке Блаженнейшего Митрополита Иринея патриаршему Местоблюстителю митрополиту Пимену от 9.06.1970 г.// Журнал Московской Патриархии. 1970. № 8. С. 2.

- 47 Томос Алексия, милостию Божиею Патриарха Московского и всея Руси, 10 апреля 1970 года // Журнал Московской Патриархии. 1970. № 6. С. 70–71.
- ⁴⁸ О 43 приходах бывшего Патриаршего экзархата в Северной и Южной Америке, пожелавших остаться под омофором Патриарха Московского и всея Руси, сообщал в своем рапорте на имя митрополита Никодима протоиерей Матфей Стаднюк. Рапорт протоиерея Матфея Стаднюка председателю ОВЦС митрополиту Ленинградскому и Новгородскому Никодиму от 11.04.1970 г. // Архив ОВЦС. Д. 60. 1970. Ч. 4. С. 2–13.
- ⁴⁹ В рапорте благочинного патриарших приходов в Канаде протоиерея Г. Бориса Мика указываются 24 прихода бывшей Канадской епархии, верующие которых пожелали остаться под омофором Патриарха Московского и всея Руси. Рапорт благочинного патриарших приходов в Канаде протоиерея Г. Бориса Мика митрополиту Киевскому и Галицкому Филарету (Денисенко) от 4.05.1970 г. // Архив ОВЦС. Д. 60. 1970. Ч. 4. С. 1.
- ⁵⁰ Этот факт подтверждает протоиерей Г. Борис Мик. Рапорт благочинного патриарших приходов в Канаде протоиерея Г. Бориса Мика митрополиту Киевскому и Галицкому Филарету (Денисенко) от 4.05.1970 г. // Архив ОВЦС. Д. 60. 1970. Ч. 4. С. 1.
- 51 Томос Алексия, милостию Божиею Патриарха Московского и всея Руси, 10 апреля 1970 года // Журнал Московской Патриархии. 1970. № 6. С. 72.
- 52 Соглашение между делегациями Московского Патриархата и Североамериканской митрополии, достигнутое на официальной встрече 24-25 августа 1969 года в Женеве, по вопросу образования Автокефальной Православной Американской Церкви, от 26.08.1969 г. // Архив ОВЦС. Д. 60.1970. Ч. 3. С. 3.
- 53 Граббе Г., протопресв. О Томосе американской автокефалии // Новое Русское Слово от 9.07.1970 г. // Архив ОВЦС. Д. 60. 1970. Ч. 3. С. 2–5.
- ⁵⁴ Соглашение между делегациями Московского Патриархата и Североамериканской митрополии, достигнутое на официальной встрече 24–25 августа 1969 года в Женеве, по вопросу образования Автокефальной Православной Американской Церкви, от 26.08.1969 г. // Архив ОВЦС. Д. 60. 1970. Ч. 3. С. 3–4.

⁵⁵ Об одной такой тяжбе за право обладания имуществом прихода храма святителя Николая в Честере (Пенсильвания), длившей два года — с 1967 по 1969 год, и завершившейся в пользу Патриаршего экзархата, сообщал митрополиту Никодиму архиепископ Ионафан (Кополович). Письмо патриаршего Экзарха в Северной и Южной Америке архиепископа Нью-Йоркского и Алеутского Ионафана председателю ОВЦС митрополиту Ленинградскому и Новгородскому Никодиму от 30.08.1969 г. // Архив ОВЦС. Д. 60. 1970. Ч. 4. С. 1–8.

⁵⁶ Митрополит всей Америки и Канады Ириней писал осенью 1969 года епископу Филадельфийскому Алексию: «Я хочу заявить как можно более убедительно, что никто из нас не рассматривает будущую автокефалию как победу одной группы клира и мирян над другой». Письмо Архиепископа Нью-Йоркского, Митрополита всей Америки и Канады Иринея епископу Филадельфийскому Алексию № 8860 от 29.10.1969 г. // Архив ОВЦС. Л. 60. 1970. Ч. 4. С. 1.

⁵⁷ Письмо епископа Филадельфийского Алексия (ван дер Менсбрюгге) Святейшему Патриарху Московскому и всея Руси Алексию и высокопреосвященным членам Священного Синода Русской Православной Церкви от 9.04.1970 г. // Архив ОВЦС. Л. 60. 1970. Ч. 4. С. 2.

⁵⁸ Соглашение между делегациями Московского Патриархата и Североамериканской митрополии, достигнутое на второй официальной встрече 28 ноября 1969 года в Токио, по вопросу образования Автокефальной Православной Церкви в Америке, от 29.11.1969 г. // Архив ОВЦС. Д. 60. 1970. Ч. 3. С. 1–2.

⁵⁹ Письмо секретаря ОВЦС Митрополии священника Кирилла Фотиева председателю ОВЦС митрополиту Ленинградскому и Новгородскому Никодиму № 8933 от 9.12.1969 г. // Архив ОВЦС. Д. 60. 1970. Ч. 3.

 60 Томос Алексия, милостию Божиею Патриарха Московского и всея Руси, 10 апреля 1970 года // Журнал Московской Патриархии. 1970. № 6. С. 73.

 61 См.: *Граббе Г., протопресв*. О Томосе американской автокефалии // Новое Русское Слово от 9.07.1970 г. // Архив ОВЦС. Д. 60. 1970. Ч. 3. С. 2-3.

- 62 Письмо Архиепископа Нью-Йоркского, Митрополита всей Америки и Канады Иринея Патриарху Румынскому Юстиниану № 1232 от 31.12.1972 г. // Архив ОВЦС. Д. 47. 1972. С. 2.
- ⁶³ Определения Священного Синода от 30.07.1970 г. // Журнал Московской Патриархии. 1970. № 9. С. 2.
- 64 Послания патриаршего Местоблюстителя главам Поместных Православных Церквей об учреждении Автокефальной Православной Церкви в Америке от 22.06.1970 г.// Журнал Московской Патриархии. 1970. № 7. С. 5–9.
- ⁶⁵ Письмо Патриарха Болгарского Кирилла Архиепископу Нью-Йоркскому, Митрополиту всей Америки и Канады Иринею от 7.07.1970 г. // Архив ОВЦС. Д. 60-А. 1970.
- ⁶⁶ Письмо Митрополита Пражского и всея Чехословакии Дорофея Местоблюстителю московского патриаршего престола митрополиту Крутицкому и Коломенскому Пимену от 30.07.1970 г. // Архив ОВЦС. Д. 60-А. 1970.
- ⁶⁷ Письмо Патриарха Болгарского Кирилла Местоблюстителю московского патриаршего престола митрополиту Крутицкому и Коломенскому Пимену от 10.07.1970 г. // Архив ОВЦС. Д. 60-A. 1970.
- 68 Письмо Митрополита Варшавского и всея Польши Василия Местоблюстителю московского патриаршего престола митрополиту Крутицкому и Коломенскому Пимену № 264/70 от 10.07.1970 г. // Архив ОВЦС. Д. 60-Б. 1970. С. 1 (Л. 56).
- ⁶⁹ Письмо Папы и Патриарха Александрийского и всей Африки Николая VI Местоблюстителю московского патриаршего престола митрополиту Крутицкому и Коломенскому Пимену от 16.12.1970 г. // Архив ОВЦС. Д. 60-А. 1970.
- 70 Рапорт настоятеля храма святого князя Александра Невского в Александрии прот. А. Казновецкого от 11.12.1970 г. // Архив ОВЦС. Д. 4-А. 1970. С. 1.
 - ⁷¹ Там же.
- 72 Письмо Архиепископа Афинского и всея Эллады Иеронима Местоблюстителю московского патриаршего престола митрополиту Крутицкому и Коломенскому Пимену от 23.03.1971 г.// Архив ОВЦС. Д. 60-А. 1970. С. 2-3, 9, 16.

⁷³ Там же. С. 12.

- ⁷⁴ Письмо Патриарха Иерусалимского и всей Палестины Венедикта Местоблюстителю московского патриаршего престола митрополиту Крутицкому и Коломенскому Пимену от 17.03.1971 г. // Архив ОВЦС. Д. 60-А. 1970. С. 1–2.
 - 75 Там же. С. 2−3.
- 76 Письмо Патриарха Румынского Юстиниана Местоблюстителю московского патриаршего престола митрополиту Крутицкому и Коломенскому Пимену № 20088/1972 от 20.12.1972 г. // Архив ОВЦС. Д. 60-Б. 1970. С. 2 (Л. 4).
- 77 Письмо Патриарха Сербского Германа Местоблюстителю московского патриаршего престола митрополиту Крутицкому и Коломенскому Пимену от 4.09.1971 г. // Архив ОВЦС. Д. 60-А. 1970. С. 2.
- ⁷⁸ Рапорт временно исполняющего обязанности представителя Московского Патриархата при Патриархе Антиохийском и всего Востока епископа Подольского Гермогена председателю ОВЦС митрополиту Ленинградскому и Новгородскому Никодиму от 23.04.1971 г. // Архив ОВЦС. Д. 60-А. 1970. С. 1.
- 79 Письмо Патриарха Антиохийского и всего Востока Илии IV Патриарху Московскому и всея Руси Пимену от 18.11.1971 г. // Архив ОВЦС. Д. 60-А. 1970.
- ⁸⁰ Рапорт заместителя представителя Московского Патриархата при Патриархе Антиохийском и всего Востока, настоятеля подворья Московского Патриархата в Бейруте протоиерея Иакова Ильича председателю ОВЦС митрополиту Ленинградскому и Новгородскому Никодиму от 8.09.1971 г.// Архив ОВЦС. Д. 60-А. 1970. С. 1–2.
- 81 Письмо архиепископа Северной и Южной Америки Иакова Местоблюстителю московского патриаршего престола митрополиту Крутицкому и Коломенскому Пимену от 26.05.1970 г. // Архив ОВЦС. Д. 60-А. 1970.
- 82 Послание архиепископу Иакову от 22.07.1970 г. // Журнал Московской Патриархии. 1970. № 9. С. 15-16.
- ⁸³ Письмо Архиепископа Константинополя— Нового Рима и Вселенского Патриарха Афинагора Местоблюстителю московского патриаршего престола митрополиту Крутицкому и Коломенскому Пимену от 9.09.1970 г.// Архив ОВЦС. Д. 31. 1970. С. 3.

⁸⁴ Письмо Архиепископа Константинополя — Нового Рима и Вселенского Патриарха Афинагора Местоблюстителю московского патриаршего престола митрополиту Крутицкому и Коломенскому Пимену от 24.06.1970 г. // Архив ОВЦС. Д. 31. 1970. С. 5.

⁸⁵ Скобей Г. Н. Межправославное сотрудничество в подготовке Святого и Великого Собора Восточной Православной Церкви // Церковь и время. № 2 (19) 2002. С. 186–187; Иларион (Алфеев), митр. Докторская лекция памяти митрополита Никодима (Ротова). URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/1663993.html (дата обращения: 3.03.2023).

 86 Ответ управляющего делами Московской Патриархии члена Священного Синода митрополита Таллинского и Эстонского Алексия на вопрос корреспондента АПН // Журнал Московской Патриархии. 1971. N° 5. С. 4.

⁸⁷ В марте 1922 года Патриарх Константинопольский Мелетий IV совместно с Синодом Константинопольской Церкви издал томос, в котором закреплялось право Фанара на надзор и управление всеми приходами за пределами канонических границ Поместных Православных Церквей, в каких бы уголках мира они ни располагались.

⁸⁸ Письмо Местоблюстителя московского патриаршего престола митрополита Крутицкого и Коломенского Пимена Архиепископу Константинополя — Нового Рима и Вселенскому Патриарху Афинагору от 31.05.1971 г. // Архив ОВЦС. Д. 31. 1971. С. 2.

⁸⁹ Письмо Архиепископа Константинополя — Нового Рима и Вселенского Патриарха Афинагора Местоблюстителю московского патриаршего престола митрополиту Крутицкому и Коломенскому Пимену от 24.06.1970 г.; письмо митрополита Пимена Патриарху Афинагору от 10.08.1970 г.; письмо Патриарха Афинагора митрополиту Пимену от 9.09.1970 г.; письмо митрополита Пимена Патриарху Афинагору от 14.01.1971 г. // Журнал Московской Патриархии. 1970. № 9. С. 6–11, 12–15; 1971. № 2. С. 2–3.

 90 Переписка иерархов в связи с автокефалией Американской Православной Церкви от 14.01.1971 г. // Журнал Московской Патриархии. 1971. № 2. С. 2.

⁹¹ Соглашение между делегациями Московского Патриархата и Североамериканской митрополии, достигнутое на официальной встрече 24–25 августа 1969 года в Женеве, по вопросу образования Автокефальной Православной Американской Церкви, от 26.08.1969 г. // Архив ОВЦС. Д. 60. 1970. Ч. 3. С. 5.



Е. В. Никольский*

ПРЕПОДОБНЫЙ СЕРАФИМ САРОВСКИЙ: МАЛОИЗВЕСТНЫЕ ФАКТЫ БИОГРАФИИ К 190-летию со дня преставления и 120-летию прославления преподобного Серафима

Преподобный Серафим Саровский является одним из самых почитаемых святых России. Он оказал большое влияние на духовную жизнь не только всего русского духовенства, но и тысяч мирян. Старец Серафим сформулировал в своем учении простыми словами цель и пути христианской подвижнической жизни, чтобы сделать их понятными для всех ищущих Бога. Жития преподобного Серафима Саровского, чудотвориа, были впервые напечатаны менее чем через десять лет после смерти старца. С тех пор их число безмерно увеличилось, и они приняли беллетристическую форму, несколько трансформировав сам жанр агиографического повествования. Источником для нашего исследования служат жития святого Серафима Саровского и литературные и документальные материалы о нем. Проблемой современной агиографии является то, что этот литературный жанр официальной церковной литературы стал все больше приближаться к народному вкусу. Эта «популяризация»

^{*} Автор — профессор, доктор филологических наук.

приводит к тому, что с течением времени в агиографических по назначению произведениях появляются все более фантастические свидетельства о добродетелях святых, а творимые ими чудеса становятся все более и более невероятными.

Ключевые слова: агиология, агиография, Серафим Саровский, документальная литература, житийный жанр, документализм, биографический жанр, достоверность, рольвымысла.

Житие и биография: житийный канон и его трансформации в наши дни

Известный писатель Дмитрий Мережковский в своем очерке 1908 года «Последний святой» предполагает, что Серафим Саровский был не от мира сего: у него «не было своей жизни», пишет Мережковский, «скорее, у него было только "житие святых"». Это чувство затрагивает представление о преподобном Серафиме как о сконструированной фигуре, о святом, который представлен современному читателю как архаическое, потустороннее существо¹.

Как и средневековые памятники агиографии, ранние жития преподобного Серафима поддерживали культ святого, что позволяло славе малоизвестного подвижника распространяться за пределы его местности. Они сделали это, обращаясь к культуре и временам, когда они были созданы. Далее мы рассмотрим ранние жизнеописания преподобного как продукты современности, обнаружив в них семена его построения как фигуры, актуальной для России девятнадцатого века. Ранние жития вынесли память преподобного Серафима далеко за пределы лесов Нижегородчины и создали образ, который менее чем через столетие после его смерти позволил канонизировать его как великого православного святого с помощью Императора Николая II.

На возникновение и развитие русского средневекового литературного канона, связанного с высоким и торжественным статусом, оказало существенное влияние христианство Киевской Руси. Например, Житие свв. Бориса и Глеба («Сказание и страсть и похвала святую мученику Бориса и Глеба») конца XI в., сочетавшее в себе драматическое действие, лирические молитвы и глубоко эмоциональные причитания, явилось ранним примером характера русской концепции святости: добровольный, скромный, непротивление в соответствии со страданиями Христа. Этот идеал послужил образцом для русской концепции святости. Князья Борис и Глеб, первые святые, канонизированные Церковью, были сыновьями киевского князя Владимира, во время правления которого в конце Х века была крещена Русь; они стали жертвами политически мотивированного убийства. Агиографическое повествование об их смерти показало древним читателям, что, хотя они и не были замучены за свою веру, их смерть была добровольным самопожертвованием, напоминающим смерть Христа на кресте. А значение, придаваемое непротивлению и артикулируемое в этом произведении, является подлинным религиозным открытием новообращенных христиан Руси².

Русский житийный канон отличался глубокими религиозными исканиями, причем наибольшим вниманием религиозная тематика пользовалась в произведениях Гоголя, Достоевского. Религиозная чувствительность считается наиболее значительной тенденцией в русской классической литературе в целом. Функция русской классической литературы как общественной совести была прямо обусловлена ее глубокими христианскими нравственными ценностями.

Житие как жанр сыграло важную роль в развитии русской литературы XIX века. Многие произведения XIX века используют агиографические приемы для политических или социальных заявлений. Как политически

радикальные писатели, так и их религиозно настроенные современники адаптировали агиографию для выражения своих убеждений, под собственные тематические интересы³.Так авторы ранних биографий преподобного Серафима Саровского Сергий⁴, Георгий⁵ и Иоасаф⁶ создали образы, сознательно воспроизводя архаическую литературную форму и используя традиционные аскетические мотивы. Это имело принципиальное значение для создания образа святого, который был бы узнаваем и приемлем для читателей как фигура для почитания. Ранние жития были произведениями различных деятелей с конкурирующими интересами, и эти тексты действовали как сайты оспариваемой власти, будь то в отношении продвижения аскетической идеологии (жития Сергия и Георгия) или политического урегулирования Дивеево (житие Иоасафа). Эти ранние сторонники сыграли ключевую роль в распространении славы Серафима⁷.

Ранние жития были не просто воспроизведением исторических моделей, а также отражали преобладающую динамику современности, чтобы сделать преподобного Серафима современным святым Николаевской эпохи: это не были тексты, созданные в вакууме, и их создание во многом определено требованиями культуры, в которой они были опубликованы. Ключевой функцией житий святых является назидание, и те, кто участвовал в их создании, позаботились о том, чтобы ранние жития действовали как нечто большее, чем просто проводники христианской истины⁸.

Русская современность XIX века заключалась в симбиотических отношениях веры и нации. В ранних житиях Серафим позиционировался как знаменосец возрожденной аскетической духовности, что относило его образ к традиции, представленной в средневековой Руси такими фигурами, как святые Сергий Радонежский и Нил Сорский. Именно эта конструкция предвосхитила значение преподобного Серафима для православной культуры⁹.

Как утверждает Ключевский, «Житие есть не биография, а назидательный панегирик в рамках биографии; так же как образ святого в житии есть не портрет, а икона»¹⁰. Точно так же первое «Житие Серафима», изданное в 1841 г. за авторством иеромонаха Сергия (Степана Васильевича Васильева, 1792–1861), не соблюдает условностей критической интерпретации биографии. Краткий, всего на 32 страницах, труд Сергия представляет ключевые события из жизни Серафима в основном народным языком, который чередует простой и архаичный, переплетая библейские цитаты и ссылки на Отцов Церкви по всему тексту.

Эта схема повествования воспринята и дополнена в Житии за авторством иеромонаха Георгия (Гурий Иванович Вырапаев, 1797–1866). Хотя «Жития» Сергия и Георгия разделены тремя годами (второе вышло в 1844 г.), текстуально они близки, а в некоторых местах совершенно идентичны. Однако «Житие» Георгия содержит дополнения, которые создают ощущение избранности преподобного Серафима. Он утверждает его как фигуру, достойную святости, сравнивая его с традиционным образом, развернутым в средневековой модели агиографической формы.

Третье раннее житие преподобного Серафима вышло в свет в 1849 г. за авторством иеромонаха Иоасафа (Ивана Тихоновича Толстошеева, 1802–1884). Оно дополняет повествование об аскетическом образе жизни, уходе и возвращении, развитое в первых двух жизнеописаниях. «Житие» Иоасафа приводит различные рассказы о преподобном Серафиме, засвидетельствованные Иоасафом, и рассказы других свидетелей в третьей части. Хотя эта структура кажется современным нововведением по сравнению с историческими прецедентами, повествование, развиваемое в этом тексте, тем не менее согласуется с всеобъемлющей формулой житий святых. Многие мотивы, воспроизведенные в древних и средневековых

моделях житий святых, подражают действиям, поведению или характеру Христа, придавая легитимность и святость герою жития.

Преподобный Серафим также изображается как образец терпения и стойкости, что является еще одним важным мотивом, заимствованным из более ранних текстов. Тысячедневное постоянное бдение, описанное во всех трех ранних житиях, является классическим представлением мотива столпа терпения.

Трансформация канона жития, которая характерна и для нашего времени, включает тот факт, что в отличие от средневековых моделей, современная агиография может быть построена на основе независимых исторических документальных свидетельств, и не в последнюю очередь личной переписки.

Существует множество книг, часто написанных простым языком, предназначенных для массового читателя. Они содержат информацию и концепции, которые с канонической точки зрения, мягко говоря, вызывают сомнения. К числу источников о житиях святых следует отнести и такие современные трансляторы агиографической информации, как документальные фильмы и телепередачи, предназначенные для массовой аудитории, — также часто сомнительного содержания¹¹.

В отличие от средневековых житий, жизнеописания преподобного Серафима построены на основе независимых исторических документальных свидетельств, не в последнюю очередь личной переписки. Это делает их выгодными в современном контексте: они придают достоверность текстам. Так, Житие, составленное иеромонахом Сергием, включало в текст чудесные видения преподобного Серафима. Это привело к тому, что Священный Синод начал исследовать достоверность событий, изложенных в Житии. Дознания и исследования написанного текста Синодом также составляют своеобразную документальную базу для последующих произведений о святом¹².

Роль документального материала в реконструкции биографий подвижников (на примере св. Серафима Саровского)

Уже при написании ранних вариантов жития св. Серафима Саровского был изменен подход к таким произведениям. Он заключался в том, чтобы изучить информацию о святом, изучить данные не только о материальной культуре, но и о менталитете аудитории, для которой жизнеописание предназначалось в качестве назидания. Агиографические тексты стали снабжать огромным количеством материала, дополняющего часто скудные повествовательные сюжеты, а также включать в них и документальные источники.

Сложность заключалась в том, что агиография св. Серафима Саровского имела дело с провинциальными городами и деревнями. Это открыло окно в жизнь простых людей, в семейную жизнь, детские игры и образование, способы передвижения, строительство церквей и монастырей, болезни и чудотворную целительную силу святого и его мощей. Этот подход стали называть «агиографическим реализмом», убедительно доказывающим, что св. Серафим Саровский разделял быт и социальный опыт своих соотечественников.

Автор следующего жития о святом Серафиме, Георгий, утверждает, что текст основан на показаниях свидетелей. Однако конкретные документы в житии не приведены.

Тем не менее современные исследования показали реальность многих событий агиографии св. Серафима Саровского на базе данных архивных документов и опубликованных материалов. К слову сказать, прямых письменных свидетельств о жизни святого немного. История его семьи частично восстановлена по оброчным книгам, переписям податного сословия и таможенным записям. Исповедные книги Ильинской церкви Курска дали воз-

можность установить год рождения Серафима — 1754. Но эти книги не являются метрическими записями и этот год рождения оспаривался. Акта о рождении Серафима (Прохора Мошнина) нет 13 .

О жизни старца в монастыре рассказывают некоторые из летописей Саровской пустыни. В монастырских архивах сохранились документы о поступлении Прохора в Саровскую обитель в 1786 году. Далее он продолжает значиться в списках монахов, которые предоставлялись ежегодно в Духовную консисторию. Отец Серафим принимал у себя в келье приехавших в монастырь для богомолья. Некоторые из его собеседников составили отчеты о таком визите, и позднее они были опубликованы.

В период лесного отшельничества св. Серафим прекратил общение с мирянами (впрочем, и с монашествующими тоже), удалился в лесной скит. Отдельные упоминания об этих действиях есть в письмах игумена. Сейчас на территории монастыря в Сарове есть карта прилегающих к обители мест с обозначением «Камня отца Серафима» 14. Остальные документальные свидетельства относятся к жанру рассказа очевидцев, ответственность за достоверность которых целиком лежит на них самих, и во многих случаях она сомнительна.

При канонизации старца в 1903 году комиссия Синода составила подробное дело с огромной подборкой документов, которые легли в основу канонизации, но это дело позднее было утеряно и пока не обнаружено.

Мифы вокруг саровского старца и необходимость борьбы с ними со стороны Церкви

Не имеет смысла считать мифы «истинными» в научном или историческом контексте. Однако они «истинны» в той мере, в какой способствуют реализации идеалов, которые отстаивают. Точно так же мифы не всегда должны быть сверхъестественными, фантастическими историями. Иногда мифы основаны на реальных событиях, где истории в конечном итоге приобретают мифический характер.

Святой Серафим Саровский — пример исторической личности, фигурирующей в бесчисленных народных мифах. Он также является примером того, какой силой могут обладать мифы.

Святой Серафим Саровский неоднократно подчеркивает силу молитвы, говорит о благодати как о даре для всех людей и настаивает на том, чтобы «стяжание Святого Духа» стало реальной возможностью и постоянной практикой как для монашествующих, так и для мирян. Он провозглашает «близость» Божества, призывает «открыться» реальности Священного Писания и посвятить себя духовной жизни.

Большинство людей слышали рассказы о чудесах, которые творил святой старец. Многие считали это явным божественным доказательством того, что он был прав. Его могила в монастыре стала популярным местом паломничества.

Существует много вариантов биографий святого. Кроме этого, есть много устных рассказов, часть из которых содержит мифы и домыслы, в которых житие святого не нуждается. Преподобный Серафим Саровский 25 лет провел отшельником в хижине в лесу. Одна из самых известных историй о нем изложена в житии, написанном иеромонахом Иоасафом. Это «Рассказ старицы Дивеевской обители Матроны Плещеевой», который в кратком пересказе звучит примерно так.

Однажды из соседнего монастыря к отцу Серафиму приехала монахиня Матрона. Выйдя на поляну, где он жил, она закричала от ужаса. Огромный медведь стоял и лез прямо в лицо Серафима. Отшельник заметил Матрону (очевидно, по леденящему кровь крику), затем просто погладил медведя и увел его прочь. Монахиня медленно восстанавливала дыхание, так как была уверена, что медведь действительно ушел. Потом они стали говорить с Се-

рафимом о молитве и общении с Богом. Через некоторое время она услышала шаркающий, хрюкающий звук возвращающегося медведя. Она стала пятиться, но Серафим остался неподвижен. Медведь подошел к нему вплотную и с неуклюжим стуком прижался к ногам отшельника. Серафим нежно погладил медведя по спине, потом отломил кусок своего хлеба и скормил его гигантскому существу. Матрона уставилась на Серафима. Мир, казалось, исходил от его лица, как священный свет. Преподобный отломил еще один кусок хлеба и протянул монахине.

— Вам не нужно его бояться, — сказал он.

Матрона заколебалась, заметив когти и представив мускулы под всем этим тяжелым мехом. И все же ее влекло сияние лица святого. Она взяла хлеб и, вытянув руку, насколько это было возможно, поднесла хлеб к ужасной морде медведя. Медведь разинул пасть и осторожно взял лакомство из ее дрожащих пальцев. Прилив любви и радости охватил Матрону. Весь ее страх исчез.

Однако, как свидетельствует историк В. Степашкин, «сей рассказ вымышлен иеромонахом Иоасафом, как объявила сама Плещеева перед смертью»¹⁵.

Тем не менее, эта история стала весьма популярна в народе. Христиане снова и снова рассказывали этот сюжет, чтобы преподать урок о страхе и вере. Многие картины этой истории призваны напомнить, что, когда Христос является центром жизни, страх больше не правит человеком. «Вера, надежда и любовь», заземленность, которую дает нам Христос, — эти плоды Духа удерживают страх на подобающем ему месте. Подробности впечатляют, но суть этой истории в том, что Матрона видит мир, радость и любовь, которые исходят от преподобного Серафима, и в том, как она вовлекается в его веру, пока не обретет свою.

Тем не менее, это является мифом, так как не имеет под собой реальной почвы и затеняет собой другие, весьма впечатляющие свершения святого старца.

Возможно, еще одним мифом о святом является его 1000-дневное стояние на камне с молитвой. В этом предании, впервые опубликованном в ранних житиях святого, концентрируются мысли о молитве. Передать точно словами подобное действие очень трудно. Скорее всего, запись о 1000-дневном стоянии на камне с молитвой возникла из слов святого о том, что он подробно рассказывал о своей борьбе «1001-дневной и 1001-ночной», которая и превратилась 1000-дневное стояние на камне. То есть духовная борьба была описана как физическое стояние на камне с молитвой. В. Степашкин констатирует, что «...трехлетнее стояние преподобного на камне не следует воспринимать буквально, старец старался совершать свой подвиг, не привлекая внимания ни монашествующих, ни богомольцев, и цифра является условной» 16.

Поскольку святой был реальным человеком, он жил среди реальных людей — своих современников, людям, естественно, нужно знать о реальных событиях его жизни, не менее потрясающих, чем вымышленные о нем рассказы. Поэтому Церкви надо бороться с мифами о святом, выделяя тем самым его истинную духовную сущность.

Вопрос о грамотности и общем образовании преподобного

Преподобный Серафим, по прозванию Прохор Мошнин, родился в Курске в 1759 году в семье набожных родителей, которые водили его в церковь.

В первые годы своей жизни Прохор изучал Священное Писание и посещал церковь. Делается вывод, что, возможно, Прохор научился писать в юности, посещая храм, ведь приходское обучение велось «при храме самым распространенным способом — по Псалтири и Часослову»¹⁷.

Как правило, монахи были грамотными и умели читать и писать. Автограф преподобного Серафима со-

держится на его картине, которая хранится в Саровском монастыре. Также найдено собственноручное прошение Прохора Мошнина в городской магистрат, в котором он ходатайствует о переводе в монашеский чин. Проблемой было то, что старец был лесным отшельником и редко вступал полемику, не говоря уж о переписке. Поэтому даже письменных упоминаний о нем очень мало, а устные сохранились в пересказе свидетелей.

В собрании Троице-Сергиевой лавры хранится рукопись поучения преподобного Серафима Саровского. В конце этой рукописи есть приписка о том, что эти записи сделаны лично им самим. Однако исследователи в этом сомневаются. Скорее всего, они воспроизведены с его слов. Исследование бумаги показывает, что она использовалась в монастыре уже после смерти святого, так что есть обоснованные сомнения в том, что данный автограф принадлежит его руке¹⁸.

В беседах с Николаем Александровичем Мотовиловым преподобный Серафим признался, что «плохо учен грамоте, так что с трудом подписываю мое имя, а грамматике и вовсе не учился». Однако старец продолжил, что читает церковные книги и благодаря хорошей памяти от природы может процитировать любую из них наизусть 19.

На основании собранных автографов и доказательств В. Степашкин делает вывод, что «...можно уверенно сказать о том, что преподобный Серафим Саровский был грамотным человеком, и подтверждением тому являются документы, подписанные им лично»²⁰.

Чудеса в детстве (падение с колокольни; необычное исцеление)

Повествование в житиях святого идет следующим образом: преподобный Серафим родился с именем Прохор Мошнин 19 июля 1759 (скорее всего — 1754) года в городе Курске. Примерно в возрасте семи лет он падает

со строительной площадки церкви и оказывается необъяснимо невредимым на земле внизу.

Предприятие отца Прохора, Исидора Мошнина, занималось строительством собора св. Сергия Радонежского и Казанской иконы Божией Матери в Курске. После смерти мужа вдова продолжила работу, рассматривая строительство храма как дело поминовения мужа. В результате несовершеннолетний Прохор большую часть времени проводил в окружении духовенства, в глубоко благочестивой атмосфере. Тем не менее, о его детстве мало что известно. По православному преданию, в юности он должен был испытать на себе Промышление Божие. Согласно житию, семилетний Прохор случайно упал с колокольни, находясь на стройке вместе с матерью. Агафья Мошнина была уверена, что ее сын погиб, но никаких травм ребенок не получил. Но в 1761 году колокольня еще не существовала, так как храм еще только начал строиться. Скорее всего, падение действительно было, но оно относится к фундаменту колокольни или к небольшой части ее стены. Первоначально жития святого указывали, что он «упал со здания»²¹. Высота здания конкретно не указывалась; констатировали, что он упал и остался жить, в чем и виделось провидение Божье. В дальнейшем, при советской власти, когда про Серафима Саровского ходили только устные предания, этот рассказ гипертрофировался, и речь пошла именно о колокольне как о высотном здании. Таким образом, данный рассказ является еще одним мифом.

По другому преданию, Прохор Мошнин заболел в возрасте 10 лет. Врачи не смогли ему помочь. Мальчик был исцелен при поклонении чудотворной иконе Божией Матери, принесенной ему во двор, когда крестный ход случайно отклонился от намеченного пути в связи с непогодой.

О детских годах будущего святого можно сказать, что мать воспитывала его в глубоко благочестивом духе. От нее это отношение перенял Прохор Мошнин. В 17 лет

он попросил у матери благословения на поступление в монастырь, которое и получил.

В 1780 году болезнь заставила его лежать в постели — и это продлилось три года. Тогда посетила его Богородица со святыми апостолами Иоанном и Петром, которым Она сказала: «Этот из нашего рода». После этих слов она положила руку на лоб больного, а скипетром в другой руке коснулась его бока, чтобы исцелить его. Это видение имело место, пока он бодрствовал²². Практика знает немало случаев, когда люди исцелялись силой Духа.

Специфика жизни в Саровском монастыре

Прохор Мошнин поступает в Саровский монастырь 20 ноября 1778 г., предварительно приехав в Киев для поклонения святым мощам. На него возложены различные монашеские обязанности.

В 1762 году в России существовал 881 монастырь, в том числе 678 мужских и 203 женских монастыря. Реформа 1764 г. сократила их число более чем наполовину, в результате чего общее количество сократилось до 385, включая 318 мужских и 67 женских монастырей. Небольшие обители были закрыты, а монахи и монахини, в том числе старые и больные, многие из которых жили и молились в течение десятилетий в закрытых теперь монастырях, были произвольно переведены в более крупные обители в их епархии, чтобы рационализировать ресурсы²³.

К счастью, Саровский монастырь в эту реформу упразднен не был. Наоборот, Саровская пустынь была возведена в первый класс, ей разрешено было иметь тридцать одного монаха. Последующие преобразования увеличили лимит до 120 человек уже через год.

Многие из старых монастырей не были организованы по общинному, общежительному принципу. Часть монашеской реформы в конце XVIII — начале XIX века заключалась в том, чтобы ввести в монашескую жизнь

общежитие, общую работу, еду (трапезу) и одежду. Все монастыри и женские общины, образованные после 1764 г., были устроены по общинному принципу. Все они также были обязаны быть самоокупаемыми. Коммунальная работа и самообеспечение шли рука об руку²⁴.

Прохор Мошнин пострижен в монашество 13 августа 1786 г.; в декабре 1787 г. становится иеродиаконом.

Формирование религиозных общин того времени было вызвано не только упорством или желанием сохранить образ жизни, которому угрожали указы правительства. Оно питалось религиозным возрождением, призывом к духовному напряжению, к чистоте и аскетизму ранних отцов-пустынников, к сиянию их созерцательного опыта. Преподобный Серафим Саровский был ярким образцом возродившейся давней традиции монашества и подвижничества. И он был образцом для многих, создававших религиозные общины, и основателем важной женской общины.

Отец Серафим содержит лесной скит и в 1794 г. получает благословение настоятеля монастыря на уединение там. Обычно подвижник пребывал в единстве с Богом и природой, преодолевая боль отчуждения, которую олицетворяет грехопадение. Хотя подвижник жил в одиночестве, часто в тишине, в нем были сияние и обаяние, привлекавшие к нему людей.

Так было и с преподобным Серафимом. Чудо его подвижничества и его долгие годы безмолвия — более двадцати лет — привлекали к нему людей, ищущих его мудрости, его понимания божественного, его совета и исцеления по его молитвам. В ответ на поток посетителей, а некоторые говорят, в ответ на видение Девы Марии, он закончил свой обет молчания в возрасте пятидесяти или шестидесяти лет и воспринял роль духовного старца.

Он стал духовным наставником сотен, в том числе многих, живших в окрестностях Саровской пустыни, и многих, поселившихся в этом районе специально,

чтобы быть рядом с этим почитаемым святым мужем. Преподобный Серафим активно интересовался духовной жизнью этих людей и основал в Дивеево особую общину, основанную на строгом аскетическом уставе. И наряду с уже существовавшей общиной вдов и дев, основанной здесь в конце XVIII в. Агафьей Мельгуновой, женой полковника, впоследствии святой преподобной Александрой Дивеевской, Дивеево стало известной женской иноческой общиной, прославившейся своей духовной напряженностью и дисциплиной²⁵.

12 сентября 1804 г. отец Серафим был серьезно избит тремя местными крестьянами, искавшими деньги в его лесном скиту. Он возвращается в монастырь 9 мая 1809 г., чтобы жить в полном уединении в своей келье. После пяти лет молчания преподобный Серафим Саровский начинает принимать в своей монашеской келье посетителей, ищущих духовного совета.

25 ноября 1825 г. он покидает монашескую келью, чтобы проводить дневные часы в новом лесном скиту и продолжает свою практику в качестве духовного наставника (старца).

Многотысячные потоки людей к дверям кельи святого говорили о том необычном обстоятельстве, что русский народ, а постепенно и часть интеллигенции, поверили в то, что и старцы были с ними в день возникновения проблем, — и они не боялись. Поведение, отношение и духовные достижения старейшин оправдывали эту веру в массовом сознании. Прекрасным примером является старец Серафим Саровский, который говорил просто, иногда резко, всегда по делу, всегда понятно. Как и другим значительным старцам, ему был ниспослан дар прозорливости. Нескончаемый ежедневный поток людей к его келье не всегда устраивал епархиальную или синодальную власть. Синод даже затруднился дать согласие на канонизацию преподобного Серафима Саровского в 1903 г.

Преподобный также умел давать практические советы. Есть сотни примеров этого в заявлениях, письмах и описательных рассказах. Частично эта способность может быть приписана его гибкости. Он говорили о нуждах и печалях каждого человека. Кроме того, многие люди возвращались регулярно, особенно духовные сыновья и дочери, и, таким образом, могли более систематически просвещаться²⁶.

Друзья и соработники старца

Отец Серафим начиная с 1807 года не поддерживал отношения с монахами и вряд ли посещал саму обитель, так как предпочел жить в лесу. Близок к нему был монах Авель, но он умер в 1808 году. Келейником отца Серафима в период его жизни в монастыре был рясофорный послушник Павел.

Следует отметить, что многие претендовали на роль друга старца, но без особых оснований. Чаще всего речь шла о сподвижниках и последователях святого, коих огромное количество. Часть из них благословил лично преподобный, другие сами восприняли его учение.

Одним из сподвижников св. Серафима был Арсений (Антоний Муромский). Он жил с преподобным в одной келье в его пустыни. Жизнь Антония в Ардатове подробно описана в Летописи Дивеевского монастыря. Он имел духовные связи с монахинями этого монастыря и поэтому о нем остались такие подробные воспоминания²⁷.

Особые отношения связывали преподобного с известной женской Дивеевской религиозной общиной. Однако к старцу за советом съезжались женщины со всей страны, и некоторые из них возглавили женское религиозное движение.

Одной из таких фигур была блаженная Наталья, известная подвижница и старица, проживавшая в Сера-

фимо-Дивеевской обители с 1848 г. и принимавшая участие в создании Мелявской Тепловской женской общины в конце XIX века. В Дивеево она поначалу с трудом приспосабливаясь к монашескому уставу. Она жила уединенно, постоянно молилась, всю ночь читала Псалтирь, ела скупо и была равнодушна ко всякой погоде, легко одеваясь и в дождь, и в мороз. Интенсивность ее аскетической практики и простота манер привлекали к ней местных жителей. Они искали ее благословения и совета, и вскоре она приобрела репутацию мудрой старицы. Наталья постоянно спрашивала у св. Серафима совета²⁸.

Преподобный благосклонно относился к Анастасии Семеновне Логачевой (1809–1875), история роста которой от подвижницы до старицы давала вдохновение для женской религиозной общины в ее честь (Знаменской Курихинской общины). Анастасия родилась в крестьянской семье, жившей в государственной собственности.

Когда ей было восемь лет, отца призвали в армию, к нему присоединились мать и младшая сестра, оставив Анастасию чувствовать себя сиротой в большой семье дяди. Она рано стала одиночкой, подолгу уходила в леса, находя утешение в тишине и в своей преданности Богородице. Она оставалась в лесу все дольше и дольше и начинала аскетические испытания. Когда ей было 17 лет, она пошла к преподобному Серафиму Саровскому, прослышав, что он никому не откажет в наставлении на спасение и жизнь отшельника. В то время св. Серафим посоветовал ей продолжать усердно молиться Богородице. Через несколько лет она снова поехала к нему, и он посоветовал ей отправиться в паломничество в Киев.

Наконец, незадолго до смерти преподобного Серафима, она посетила его в третий раз, испрашивая его благословения на начало жизни отшельницы и подвижницы. Она получила его благословение, но, видимо, ей посоветовали сначала позаботиться о поддержке своих престарелых и недееспособных родителей. За это время

она обеспечивала пропитание своим родителям и себе самой, занимаясь чтением Псалтири за усопших, прядением и случайными заработками. После смерти родителей она раздала все, что у нее было, и начала суровую жизнь религиозного отшельника. Но и она, в своем уходе от мира, стала лучезарным светом, привлекающим беспокойных и ищущих²⁹.

Духовной дочерью преподобного Серафима Саровского стала и Е.В. Мантурова, которая с его благословения стала сестрой Дивеевской Мельничной общины.

Противоречивая роль и специфика личности Николая Мотовилова

Николай Александрович Мотовилов (1809–1879) был русским помещиком, мировым судьей, меценатом, современником старца, преподобного Серафима Саровского. Мотовилов записал многие свои беседы со старцем Серафимом, в том числе беседу со старцем о цели христианской жизни в 1831 году, за два года до кончины преподобного. Эта беседа теперь является одним из величайших литературных сокровищ русского Православия.

После женитьбы в 1840 году Мотовилов поселился в своем имении под Симбирском, где публиковал статьи и писал письма иерархам Православной Церкви и государственным чиновникам (в том числе Императору Александру II), настаивая на канонизации старца Серафима. Он также организовал коммерческие предприятия, в том числе банк, который помог переселить миллионы крестьян из Центральной России в Сибирь. Мотовилов использовал свою деловую хватку для содержания Серафимо-Дивеевского женского монастыря, исполняя обещание помогать обители, данное преподобному Серафиму, и был похоронен в монастыре после смерти в 1879 году. Старец Серафим был канонизирован Синодом Русской Церкви в 1903 году, по настоянию

Государя-Страстотерпца Николая II и при жизни вдовы Николая Мотовилова Елены.

Рукописи Мотовилова большей частью оставались неопубликованными и хранились на чердаке его дома, пока в 1902 году Елена Мотовилова не дала разрешение русскому философу и религиозному писателю Сергею Нилусу публиковать любые материалы. Под тем, что казалось мусором, покрытым перьями и птичьим пометом, Нилус нашел старую тетрадь, написанную Мотовиловым, содержащую духовную жемчужину, известную нам теперь как «Беседа преподобного Серафима и Н. А. Мотовилова» 30.

С тех пор этот труд был многократно переиздан и в течение нескольких десятилетий был привычным чтением в православном мире.

Тем не менее, существуют предположения о том, что труд Н. А. Мотовилова мог оказаться исключительно беллетристикой. В. Степашкин на основе анализа текстов и личности Мотовилова констатирует: «Мотовилов убедил себя и многих окружающих, что он является единственным свидетелем и описателем биографии преподобного Серафима, который якобы много ему рассказал о себе»³¹.

«Записки» Мотовилова В. Степашкин считает отдельной версией жития святого, однако с той особенностью, что она резко повышает значение собственной личности автора.

Вопрос об аутентичности поучений, известных под именем Серафима Саровского

Можно утверждать, что множество поучений св. Серафима бытуют в устном виде в статусе «народной агиографии». Во-первых, жизнь и деятельность святого тесно связаны с проблемами народа и с локусами страны того периода. Словесная агиография святого в его лесном скиту под Саровом развивалась в устных преданиях, передающихся из поколения в поколение местными жителями

с соответствующими искажениями и преувеличениями. До сих пор в разных семьях Нижегородской области и прилегающих районов можно услышать рассказы о том, как к саровскому старцу приезжал член семьи. В этих условиях очень трудно отделить правду от вымысла.

Кроме того, письменные жития преподобного Серафима перенимали и фиксировали устные сюжеты о святом, включая падение святого с колокольни в детстве, благословение матери на монашество, притчи о предсказаниях, данных старцем дивеевским монахиням, рассказы о его проницательности в отношении известных людей и даже рассказы о его смерти.

Впоследствии устные рассказы стали дополняться агиографическими сюжетами, что сделало процесс отделения правды от вымысла еще более запутанным. Трудно утверждать, что является первоисточником — письменное житие преподобного Серафима или словесные предания. Дело еще и в том, что само житие часто писалось не по документам, а опираясь на свидетельства очевидцев. Многие из свидетелей были мало знакомы с грамотой: это были крестьяне, ремесленники, горожане. Затем следует вспомнить драматические процессы русской деревни XIX века — отмену крепостного права, которая не была полной и вносила часто дополнительную напряженность в общественную жизнь, сказываясь и на религиозности крестьян.

Все описанное затруднило формирование точной агиографии святого саровского старца, внесло дополнительную путаницу в процесс создания его жития. Многие люди узнаю́т о святом Серафиме Саровском из популярной литературы, которая вносит сумятицу в процесс создания достоверной агиографии, делая акцент на мифах о святом и упуская существенные детали поучений старца.

Один из вариантов поучений хранится в библиотеке Троице-Сергиевой лавры. Это семь поучений, которые

можно считать точно записанными с его слов или даже им собственноручно. Эти поучения практически в том же объеме воспроизведены в других источниках: письмах, рукописях и проч., но нельзя точно поручиться за аутентичность этих текстов, так как многие их них созданы после смерти святого. Так, проведено исследование рукописи в фонде Оптиной пустыни «Правила старца Серафима Саровского». Текст имеет некоторое сходство и расхождения с поучениями в библиотеке Троице-Сергиевой лавры. Почерковедческая экспертиза и анализ движения документов в фонде Оптиной пустыни позволили определить автора рукописи — это иеромонах Авель³².

Духовные поучения святого включены в его житие, написанное отцом Сергием (Васильевым). Даты из этого сочинения использовались другими авторами. Однако это сочинение было прерывистым и неполным из-за многочисленных купюр цензуры того времени. Первоначальная рукопись не сохранилась. Есть догадки о том, что текст Жития, составленного иеромонахом Георгием, есть список полной рукописи отца Сергия³³.

Доступность различных редакций жития преподобного Серафима в наши дни говорит о фиксации отдельных чудесных или притчевых эпизодов прямыми пересказами в словесной народной традиции. Собственно, основную часть Серафимовского «словесного жития» составляют чудеса, творимые после смерти старца. Объем чудес можно сравнить с его «житийными» легендами.

Например, это истории, повествующие о неожиданном явлении святого перед простыми людьми. Св. Серафим создает родник, появляющийся на глазах у изумленных людей: он ударяет палкой о землю, и оттуда бьет вода. Собственно поучениям старца места в словесной агиографии практически не отводится. Между тем объем поучений не ограничивался известными по записям семью правилами. Приходящих к нему паломников после долгой безмолвной жизни преподобный Серафим

«благословлял и делал им краткия поучения, смотря по душевным нуждам каждаго» 34 .

Можно сделать вывод, что св. Серафим не тиражировал свои правила, вникал в личную историю каждого, давая индивидуальные духовные и даже практические советы. Они гипертрофировались в околоцерковном фольклоре, были усилены мифическими и настоящими чудесами и к настоящему времени явно превышают по объему и значимости печатные тексты о святом Серафиме.

Заключение

Преподобный Серафим Саровский остается одним из выдающихся образцов православной святости. Люди должны иметь глубокую веру в Бога и горящее сердце, готовое взорваться пламенем и дать свет. Но редко встретишь такое пламенное сердце, как у преподобного, имя которого — смирение. Когда в сердце человека обитает смирение, он способен видеть тот огонь, который нисходит с неба, и вокруг него появляется новый, духовный свет.

Проблемой формирования биографии святого Серафима Саровского является то, что в ней перемешались правда и вымысел, невообразимо усложнив задачу по созданию истинного образа преподобного.

Общеизвестно, что агиографические тексты нелегко определить с точки зрения строгих фактов и вероятных домыслов. Хотя агиографические тексты обычно проходят строгую проверку, чтобы подчеркнуть подлинность событий, они также могут содержать беллетризованные элементы — многие элементы биографии святых могут быть выдуманы.

Понятие истины ставит проблему в агиографии: она интерпретируется по-разному и используется для различных целей. Ранние версии жития святого Серафима Саровского часто делали акцент на аспекте исторической

правды, предполагая, что агиографы были нацелены на описание святого таким, каким он существовал в реальном мире вне текста. Однако образ жизни преподобного Серафима как отшельника, его предпочтение устных контактов, отсутствие дневниковых записей как его самого, так и сподвижников безмерно усложнили литературную задачу создания реалистичной агиографии.

Более того, о преподобном Серафиме Саровском циркулирует большой объем устных историй в народе. Эта «народная агиография», послужившая мощным толчком к его канонизации, оказывает невероятно сильное воздействие на агиографию как литературно-исторический жанр. В «народной агиографии» акцент делается на чудесах, продемонстрированных святым, а не на его религиозном учении, что действительно является проблемой для Церкви.

Стремление различать правду и вымысел легло в основу критического изучения агиографии святого Серафима Саровского. Существует множество публикаций на этот счет. В работе сделана попытка систематизации спорных моментов в житиях преподобного и отмечены основные недостатки, которые искажают его биографию.

Пока еще существует много исторических несоответствий и спорных моментов, которые резко противопоставляют историческую достоверность отчетов и того, что многие светские исследователи называют «выдумкой», то есть отсутствием поддающейся проверке исторической и фактической информации. Кроме того, в житиях содержится не только домысел, но разные по степени адекватности попытки реконструкции образа саровского старца.

Список литературы

1. Блаженная старица Наталия Дмитриевна Дивеевская. URL: https://monasterium.ru/monastyri/svyatie/blazhennaya-staritsa-nataliya-dmitrievna-diveevskaya/

- 2. Волков М. С. Православные монастыри Тамбовского края в XVIII веке // Вестник ТГУ. 2018. \mathbb{N}^{0} 3 (173).
- 3. Дмитриева Е. Г., Сафонова И. А. Текстовые и языковые средства создания образа подвижника в житиях преподобных старцев // Вестник ВолГУ. Серия 2: Языкознание. 2018. \mathbb{N}^{0} 4.
- 4. Донская T. K. Светочи русской культуры в историко-культурном диалоге народов России / T. K. Донская // Наука. Искусство. Культура. 2014. № 4.
- 5. Житие преподобного Серафима, саровского чудотворца. URL: https://pravoslavie.ru/2041.html
- 6. Жития новомучеников и исповедников Российских XX века / Сост. игум. Дамаскин (Орловский): в 9 т. Тверь: Булат. 2008.
- 7. Изучение житий святых и историография // Русская агиография: Исследования. Материалы. Публикации / Отв. ред. Т. Р. Руди, С. А. Семячко. СПб.: Изд-во «Пушкинский Дом». Т. II.
- 8. Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1988.
- 9. *Кормина Ж., Штырков С., Сурер Я.* Духовный старец и смерть: некоторые размышления о современной жизни русских православных святых // Государство, религия и церковь. 2017. № 2.
- $10. \, \textit{Лодыгина Е. В., Сенчурова Т. Е. Муром Саров Дивеево: духовные связи (XVIII—XX вв.) / Уваровские чтения-V. Муром. <math>14-16$ мая 2002 г. / Под ред. Т. Б. Купряшиной и Ю. М. Смирнова. Муром, 2003.
- 11. *Макарий (Булгаков)*. История Русской Церкви: в 7 кн. М., 1996. Кн. 4. Ч. 2.
- 12. Mережковский Д. Собр. соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1990.
- 13. *Карпов А. Ю.*, 2005. Православные святые и чудотворцы. М.: Вече. 2005.
- 14. *Мотовилов Н. А.* О цели жизни нашей христианской. Беседа преподобного Серафима Саровского с Н. А. Мотовиловым. М., 2013.
- 15. *Мотовилов Николай*. Беседы с преподобным Серафимом. Выдержки / Обработка рукописи Н. Мотовилова и примечания иерей Георгий Павлович. М., Отчий Дом, 2005.
- 16. *Новикова Г. А., Новикова Л. А.* Некоторые аспекты формирования русской православной культуры // Символ науки. 2015. \mathbb{N}^{2} 11–2.

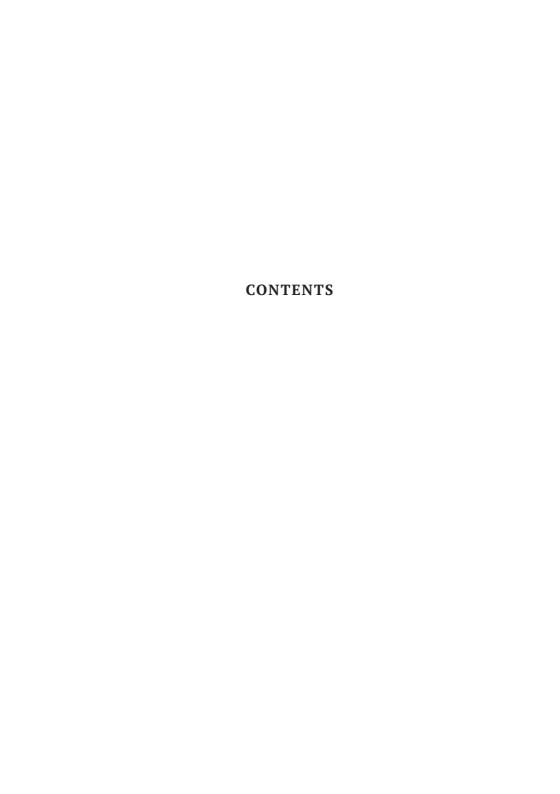
- 17. Пустынница монахиня Афанасия и возникновение Знаменской Курихинской общины. URL: https://vyksa-eparhia.ru/sol_zemli/podvizhniki_blagochestiya/pustynnica_monahinya_afanasiya i vozniknovenie znamenskoj kurihinskoj obwiny/
- 18. *Руди Т. Р.* О композиции и топике житий преподобных // Труды Отдела древнерусской литературы. Отв. ред. О. В. Творогов. СПб.: Дмитрий Буланин. 2006. Т. 57. С. 431–500.
- 19. Сказание о жизни и подвигах блаженныя памяти отца Серафима, Саровской пустыни иеромонаха и затворника / Иеромонах Сергий (Васильев). М., Унив. тип., 1841. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Serafim_Sarovskij/skazanie-o-zhizni-i-podvigah-blazhennnoj-pamjati-ottsa-serafima-sarovskoj-pustyni-ieromonaha-i-zatvornika/
- 20. *Степашкин В*. Серафим Саровский. М., Молодая гвардия. 2008.
- 21. *Чернышев С. Н.* Молитва на Святой Богородичной Канавке в XIX веке // Ипатьевский вестник. 2020. №1.

Примечания

- 1 Мережковский Д. Собр. соч.: в 4 Т. Т. 4. М., 1990.
- ² *Карпов А. Ю.*, 2005. Православные святые и чудотворцы. М.: Вече. 2005. С. 56.
- ³ Дмитриева Е. Г., Сафонова И. А. Текстовые и языковые средства создания образа подвижника в житиях преподобных старцев // Вестник ВолГУ. Серия 2: Языкознание. 2018. № 4.
 - $^4\, Apxимандрит \, Cepzuŭ.$ «Сказание о старце Сepaфиме». 1858 г.
- $^{\rm 5}$ «Сказания о жизни и подвигах блаженной памяти отца Серафима». М., 1831 г.
- ⁶ «Сказание о подвигах и событиях жизни старца Серафима». СПб., 1849 г. (составлено по рассказам иеромонаха Иоасафа учителем гимназии Н. Е. Андреевским).
- 7 Руди Т. Р. О композиции и топике житий преподобных // Труды Отдела древнерусской литературы; отв. ред. О. В. Творогов. СПб.: Дмитрий Буланин. 2006. Т. 57. С. 431–500.
- ⁸ Изучение житий святых и историография // Русская агиография: Исследования. Материалы. Публикации / Отв. ред.

- Т. Р. Руди, С. А. Семячко. СПб.: Изд-во «Пушкинский Дом». Т. II. С. 503–516.
- ⁹ Жития новомучеников и исповедников Российских XX века / Сост. игум. Дамаскин (Орловский): в 9 т. Тверь: Булат. 2008. С. 89.
- 10 *Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1988.
- ¹¹ Кормина Ж., Штырков С., Сурер Я. Духовный старец и смерть: некоторые размышления о современной жизни русских православных святых // Государство, религия и церковь. 2017. № 2.
- 12 Новикова Г. А., Новикова Л. А. Некоторые аспекты формирования русской православной культуры // Символ науки. 2015. № 11-2.
- ¹³ *Степашкин В.* Серафим Саровский. М., Молодая гвардия. 2008. С. 25.
 - ¹⁴ Там же. С. 172.
 - ¹⁵ Там же. С. 173.
 - ¹⁶ Там же. С. 208.
 - ¹⁷ Там же. С. 37.
 - ¹⁸ Там же. С. 40.
- ¹⁹ Николай Мотовилов. Беседы с преподобным Серафимом. Выдержки / Обработка рукописи Н. Мотовилова и примечания иерей Георгий Павлович. М., Отчий Дом, 2005. С. 15.
 - ²⁰ Степашкин В. Серафим Саровский. С. 46.
 - ²¹ Там же. С. 34.
- ²² Житие преподобного Серафима, саровского чудотворца. URL: https://pravoslavie.ru/2041.html (дата обращения: 12.01.2022).
- 23 Волков М. С. Православные монастыри Тамбовского края в XVIII веке // Вестник ТГУ. 2018. \mathbb{N}^{0} 3 (173).
- ²⁴ *Макарий (Булгаков)*. История Русской Церкви: в 7 кн. М., 1996. Кн. 4. Ч. 2. С. 368–384.
- 25 Чернышев С. Н. Молитва на Святой Богородичной Канавке в XIX веке // Ипатьевский вестник. 2020. № 1. С. 115–127.
- 26 Донская Т. К. Светочи русской культуры в историко-культурном диалоге народов России / Т. К. Донская // Наука. Искусство. Культура. 2014. № 4. С. 24–36.
- ²⁷ Лодыгина Е. В., Сенчурова Т. Е. Муром Саров Дивеево: духовные связи (XVIII–XX вв.) / Уваровские чтения-V. Муром.

- 14-16 мая 2002 г. / Под ред. Т. Б. Купряшиной и Ю. М. Смирнова. Муром, 2003. С. 38.
- ²⁸ Блаженная старица Наталия Дмитриевна Дивеевская. URL: https://monasterium.ru/monastyri/svyatie/blazhennaya-staritsa-nataliya-dmitrievna-diveevskaya/ (дата обращения: 14.11.2022).
- ²⁹ Пустынница монахиня Афанасия и возникновение Знаменской Курихинской общины. URL: https://vyksa-eparhia.ru/sol_zemli/podvizhniki_blagochestiya/pustynnica_monahinya_afanasiya_i_vozniknovenie_znamenskoj_kurihinskoj_obwiny/ (дата обращения: 16.11.2022).
- ³⁰ *Мотовилов Н. А.* О цели жизни нашей христианской. Беседа преподобного Серафима Саровского с Н. А. Мотовиловым. М., 2013.
 - ³¹ Степашкин В. Серафим Саровский. С. 207.
 - ³² Там же. С. 41.
 - ³³ Там же. С. 251.
- ³⁴ Сказание о жизни и подвигах блаженныя памяти отца Серафима, Саровской пустыни иеромонаха и затворника / Иеромонах Сергий (Васильев). Москва: Унив. тип., 1841. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Serafim_Sarovskij/skazanie-o-zhizni-ipodvigah-blazhennnoj-pamjati-ottsa-serafima-sarovskoj-pustyni-ieromonaha-i-zatvornika/ (дата обращения: 16.11.2022).



THEOLOGY

Methody (Zinkovskiy), hegumen. Doctor of Theology, Candidate of Technical Sciences, rector of St. Nicholas Theological Seminary in Ugresha, abbot of St. Nicholas Stavropegial Monastery in Ugresha, professor at the Institute of Theology of St. Petersburg University.

Person and Mission.

The article focuses on Christian mission from the perspective of the theology of personhood, applying a holistic approach viewing humankind as a living image of God called to exercise poly-hypostatic

unity in the image of the Holy Trinity Persons being.

Mission as a synergetic action of the preacher and the catechumen is carried out with the participation of the principle Missionaries — the Persons of Christ and the Holy Spirit. An ability to do missionary work, that is to convey the truths of vital importance to other human beings, is seen as a sign of mature personality.

A significant aspect of mission is the principle of prosopopia $(\pi\rho\sigma\sigma\omega\pi\sigma\sigma\sigma(\alpha-personification))$, which is a manifestation of kenotic love and "life in another." It implies that greater personality acts through "lesser" one, and the spiritual father through his disciple. There is also an opposite direction in prosopopia – conventional "incarnation" of the preacher in the person of the catechumen.

Mission implies that the missionary performs a hypostatic feat and is aware of his oneness by nature with those he preaches to. There are different types of missionary preaching. It may involve long or short periods of contact, close communion or more formal relations and may take unexpected forms. Success in mission depends on the missionary's flexibility, sensitivity, self-sacrifice and his ability to establish communication at different levels, as well as on the free personal choice of the receiving party.

Theology of personhood is essential for Christian mission, with the hypostatic-natural approach opening up new perspectives and methods for responding to its manifold challenges.

Keywords: person, mission, Christ, Holy Spirit, prosopopia, unity of nature, hypostatic conformity, personal choice.

CHURCH HISTORY

Bishop Siluan of Peterhof. Candidate of Theology, rector of St. Petersburg Theological Academy.

Vyborg Diocese of the Finnish Orthodox Church..........27The article looks into the history of the Vyborg Diocese, focusing, in particular, on the aftermaths of the Second Soviet-Finnish Winter War on the Karelian Isthmus and the effect they had on the Finnish

Orthodox Church. The conflict resulted in the destruction or severe damage of many churches and parishes, which forced the majority of Orthodox Christians in the region to evacuate. Orthodox refugees were provided with accommodation in various parts of Finland and the Church channeled its efforts into maintaining contacts with those scattered people. The Vyborg Diocese of the Finnish Orthodox Church, in fact, ceased to exist, with the Diocese of Helsinki becoming its successor. The article also notes that after the war, new parishes were established and Orthodox Christians on the Karelian Isthmus received new places of worship. From that time onwards, Orthodox parishes on the Karelian Isthmus lived and functioned in a completely new environment.

Keywords: Alexander (Karpin), Vyborg Diocese, Herman (Aav), Mikhail Kazansky, Seraphim (Lukyanov), Sergy Solntsev, Finnish Orthodox Church, Winter War of 1939–1940.

Besstremyannaya Galina. Member of the Research Editorial Board of the Complete Works by Archbishop Nicholas of Japan, Equal of the Apostles.

The article tells about three church educational projects aimed at introducing into scientific discourse new documents on the history of the Russian Ecclesiastical Mission in Japan in the late 19th – early 20th century: 1) publication of the Complete Works by Archbishop Nicholas of Japan, Equal of the Apostles — a project carried out by the Russian Orthodox Church since 2018; 2) digitalization of printed and hand-written documents concerning the Japanese Orthodox Church — a project of the Bulgarian Zograf Monastery on Mount Athos launched in 2016; 3) translation of the texts of the Councils of the Clergy and Laity of the Japanese Orthodox Church — a project undertaken by Hieromonk Nikolai (Ono) for his dissertation.

As the article shows, studies on the translation of the liturgical terms from Church Slavonic into Japanese may benefit from new historical facts contained in the letters first published in the Complete Works by Archbishop Nicholas of Japan, as well as in the proceedings of the Council of the Clergy and Laity of the Japanese Orthodox Church convened in 1881 and the hand-written and printed documents dating back to the 1870s – 1880s from the Japanese archive of the Zograf Monastery.

Keywords: St. Nicholas the Archbishop of Japan, Russian Ecclesiastical Mission in Japan, Japanese Orthodox Church, liturgical translations.

Agafangel (Gagua), hegumen. Assistant to the Metropolitan at the Moscow Representation of the Russian Orthodox Church's Metro-

politan Area in the Republic of Kazakhstan, Doctor of Medicine, professor, leading researcher at the Science and Education Department of the National Medical Research Center for Otorhinolaryngology of the Federal Medico-Biological Agency of Russia.

Apologetic Works by St. Luke (Voyno-Yasenetsky) the Archbishop of Simferopol and Crimea and Archbishop Alexander (Tolstopyatov) of Molotov, 1945–1947.......78

The paper analyzes two apologetic works, namely Spirit, Soul, and Body by Archbishop Luke (Voyno-Yasenetsky) of Simferopol and Crimea and The Shield of Faith by Archbishop Alexander (Tolstopyatov) of Molotov, written in 1945-1947. Changes in church-state relations that occurred in 1943-1948 gave rise to over-optimistic expectations among the hierarchs of the Russian Orthodox Church. including an illusion that it would be possible not only to defend the Orthodox faith, but also to "attack the godlessness" prevalent in the ideology of the Soviet regime at the time. The hierarchs believed that it could be done by means of an honest scholarly discussion between the educated clergy and atheists. The Shield of Faith and Spirit, Soul, and Body became the fruit of the whole life and sufferings of the two confessors, and therefore are as important now as they were at the time when they were written. These books have not lost their spiritual relevance, as is evidenced by the genuine recognition they receive now, several decades after they were written.

Keywords: Archbishop Luke, Archbishop Alexander, Spirit, Soul and Body, The Shield of Faith, apologetics.

Alexius (Godlevsky), hieromonk. Rector of the Holy Trinity Cathedral in the city of Pskov, degree seeker at Saints Cyril and Methodius Theological Institute of Postgraduate Studies.

Rescue of the Holy Dormition Pochaev Lavra. Marking the 60th Anniversary of the Events Dating Back to Khrushchev's Thaw...91

The article relates the history of the Holy Dormition Pochaev Lavra during Khrushchev's persecutions of 1958-1964, which was a period of hardships for Russian monasticism and the Russian Orthodox Church as a whole. The author focuses on anti-religious measures implemented by the Soviet authorities with the view of restricting monastic life in Pochaev and the Pochaev Lavra's influence on the population of western Ukraine. Based on available documents, the article provides the first ever account of the Soviet authorities' attempts to close down the Pochaev Lavra and describes their violent methods aimed at insulting and exerting pressure on the monks who refused to leave the monastery. The article also explores the official stance taken by the supreme authority of the Moscow Patriarchate and the Lviv and Ternopil Diocese towards the possible closure of the Pochaev Lavra. Set forth in the paper are different ways of resistance mounted by the monastery's coenobites and local parishioners against the anti-church actions of the authorities, which in the end

prevented the closure of the Pochaev Lavra and helped preserve one of the largest centers of monastic life of the Russian Orthodox Church in Ukraine and the USSR.

Keywords: Holy Dormition Pochaev Lavra, bishop, monastery, monks, Governmental Council for the Affairs of the Russian Orthodox Church, authorized official, persecution.

Zvonarev Sergy, archpriest. Secretary for Far Abroad Countries of the Department for External Church Relations of the Moscow Patriarchate, doctoral student of Saints Cyril and Methodius Theological Institute of Postgraduate Studies, Candidate of Theology.

American Autocephaly Based on Archival Documents of the Moscow Patriarchate's Department for External Church Relations ...103 The The article looks into prerequisites for and the process of grant-

ing autocephaly to the Orthodox Church in America (OCA), as well as the reaction of the Local Orthodox Churches to that decision of the Moscow Patriarchate. The agenda of international activities of the Russian Orthodox Church did not know such a complicated and multifaceted issue as the American autocephaly. The process of preparing and implementing the decision to grant autocephaly to the Orthodox Church in America, as well as the reaction to that decision in the Orthodox world reminded a game of chess with several players representing both the church and the political sides. The American autocephaly was a result of a series of compromises which all served the interests of the Russian Church. The establishment of the new autocephalous Church allowed to heal a decades-long schism in the Russian Orthodoxy on the American continent. The Moscow Patriarchate held onto its supreme role in the missionary work in North America and preserved its historical ties with the Russian Orthodox Greek Catholic Church in America, to which as the Mother Church it had granted the right to independent existence. In the young American Church, the Moscow Patriarchate found a reliable ally in promoting inter-Christian and peace-making agenda. The appearance of the new Church in the family of the Local Orthodox Churches, albeit it wasn't recognized by all of them, was a sign of a new canonical reality in the Orthodox American diaspora. It left behind those who had planned to create a similar church body under the Greek banner. The fact that after the autocephaly had been granted the Moscow Patriarchate retained jurisdiction over a number of parishes in North America was seen as a temporary measure sparing the feelings of those pastors and parishioners who needed time to overcome disagreements and mutual complaints of the preceding decades. The American Orthodox Church began its independent voyage by canonizing new saints and joining various international Christian organizations, which helped it to enhance its status among the Local Churches and within the religious community in North America.

Keywords: Russian Orthodox Church, Orthodox Church in America, North American Metropolia, Phanar, Archdiocese of North and South America, autocephaly, autocephalous Church, Mother Church, tomos, ecclesiastical jurisdiction, church diaspora in North America, Metropolitan Nikodim.

JUBILEE

Nikolsky Yevgeny. Professor, Doctor of Philology.

Seraphim of Sarov is one of the most venerated Russian saints. His influence on the spiritual life of the entire Russian clergy and thousands of laypeople is great. In simple terms, Elder Seraphim described the aim and ways of Christian ascetical life, making them understandable for all those seeking God. The Life of St. Seraphim of Sarov the Miracle-Worker was first published less than ten years after his death. Since then, there were great many publications that took the form of fiction, thus somewhat transforming the very genre of a hagiographical story. This research is based on the lives of St. Seraphim of Sarov, as well as literary and other kinds of documents pertaining to him. The problem of the present-day hagiography is that this genre of the official church literature tends to appeal more to the popular taste. As a result of such "popularization," as time goes by, hagiographical works start to include increasingly more fantastical accounts of the saints' virtues and their miracles.

Keywords: hagiology, hagiography, Seraphim of Sarov, non-fiction prose, lives of saints as a genre, documentalism, biographical genre, reliability, role of fiction.

Формат 60х90/16.

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