

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

ЦЕРКОВЬ И ВРЕМЯ

Научно-богословский и церковно-общественный журнал



ISSN: 2221-8181

СОДЕРЖАНИЕ

Редакционный совет:

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

епископ Петергофский Силуан,
епископ Сергиево-Посадский и Дмитровский Кирилл,
протоиерей Николай Балашов,
протоиерей Вадим Суворов,
протоиерей Игорь Якимчук,
протоиерей Алексей Марченко,
протоиерей Игорь Выжанов,
игумен Дионисий (Шлёнов),
игумен Иоанн (Лудищев),
иеромонах Аполлинарий (Панин),
иеромонах Лука (Пронских)
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/>

Мнения авторов публикуемых статей не всегда совпадают с мнением редакции журнала.

ЦЕРКОВЬ И ОБЩЕСТВО

А. С. Рыженков
Караманлийцы — православные тюркофоны Анатолии.
Неслучившаяся постосманская идентичность.....7

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

С. Ф. Михеев
Особенности законодательного утверждения царским
правительством требований синодальных грамот
1686 г. о передаче Киевской митрополии Москве.....25

Священник Илия Косых
Обзор документов дела «Собор 1953» Синодального
архива Русской Православной Церкви Заграницей
в Нью-Йорке.....46

БОГОСЛОВИЕ

Священник Антоний Борисов
Отношение к инославию в русской церковной
традиции: историко-каноническая ретроспектива
и практические аспекты.....67

Епископ Петергофский Силуан

Церковное понимание основных проблем
биоэтики.....

93

CONTENTS.....110

ЦЕРКОВЬ И ОБЩЕСТВО

А. С. Рыженков*

**КАРАМАНЛИЙЦЫ — ПРАВОСЛАВНЫЕ
ТЮРКОФОНЫ АНАТОЛИИ**
Неслучившаяся постосманская идентичность

Статья посвящена истории и культурной идентичности караманлийцев — православных тюркофонов Анатолии. Автор анализирует происхождение этого этнонима, ранние письменные источники и процесс формирования караманлийской идентичности от византийского периода до эпохи Танзимата. Особое внимание уделяется караманлийской литературе, книгоизданию и публицистике XIX–XX вв., сыгравшим ключевую роль в становлении этнического самосознания. Рассматриваются причины, по которым караманлийцы не были ассимилированы в греческое или мусульманское сообщество, а также их место в современном турецком и греческом историческом дискурсе. В заключение подчеркивается важность сохранения и переосмысления караманлийского культурного наследия. Ключевые слова: караманлийцы, Анатолия, Православие, тюркофоны, идентичность, национализм, исследования национализма, турецкий национализм, православная Турция.

*Автор — главный специалист-эксперт представительства Россотрудничества в Турции, эксперт ИАМП Дипломатической академии МИД России.

Анатолия, азиатская часть территории современной Турции, традиционно тесно связана с христианством. В то же время у широкой аудитории православная история этих мест плотно ассоциируется именно с греками-византийцами, ромеями, потерявшими в середине XV в. собственную империю и влившимися в разных ролях в Османскую цивилизацию. Таким образом, местное христианство традиционно считается грекоязычным, пусть и неизбежно пользовавшимся османским или турецким языком. Но существовала и значительная группа тюркоязычных православных христиан, проживавших на тех же самых территориях.

Сами себя они называли анатолийскими христианами, но в научной и публицистической традиции закрепился этноним «караманлийцы» — пожалуй, не самый удачный. Он отсылает в первую очередь к городу Караман, расположенному на стыке центральноанатолийского и средиземноморского регионов Турции. Однако наиболее заметно их наследие в провинциях Конья, Аксарай, Невшехир, Нигде, Кайсери, Караман — регионах исторической Каппадокии и Ликаонии. Следы этой общности можно обнаружить и в причерноморском регионе, районах Токата и Амасьи.

В этой статье предпринята попытка определить, как и когда сложилась идентичность «караманлийцев», почему они отделяли себя от греков и турок, как они воспринимаются в рамках турецкого национализма, и почему караманлийцев не получилось кооптировать в сложившуюся после национально-освободительной войны турецкую нацию.

Об истории этнонима

Большинство турецких публицистических и научных статей, касающихся караманлийской тематики, говоря о происхождении этой группы, выстраивают при-

мерно один и тот же нарратив, повторяющийся из раза в раз. Наиболее подробно и полно его воспроизводит З. Куртар в своей магистерской работе «Журнал “Теракки”, публиковавшийся на караманлийском языке в Стамбуле в XIX в.», защищенной в 2012 г. в Стамбульском университете [1]. Однако внимательный анализ приводимой турецкими исследователями хронологии вызывает только новые вопросы.

Самое раннее упоминание, которое с некоторым трудом, но можно отнести к караманлийцам, встречается в докладе о положении Греческой Церкви от 30 июля 1437 г., изданном после Базельского Собора (1431–1438). В нем упоминаются некие священники в светском одеянии, не знающие греческого и молящиеся на своих языках, иногда даже на турецком. Эта точка фиксирует для турецкой историографии появление феномена караманлийцев [2. С. 453].

Первое же упоминание собственно этнонима «караманлиец» встречается в путевых заметках немецко-чешского купца Ханса Дерншвама, побывавшего в 1553–1555 гг. в Стамбуле и анатолийских провинциях Османской империи. В его книге утверждается, что неподалеку от стамбульской крепости Йедикуле проживают люди, называемые караманцами (Caramanos) и происходящие из места Караман (Caramania) неподалеку от границы с Ираном. Это христиане, которые молятся на греческом, но сами греческого не понимают и общаются по-турецки. В османской столице они оказались якобы по воле Селима I после завоевания родного им региона. Кроме того, у караманцев есть своя небольшая церковь с ценными большими иконами, изображающими людей из «династии Константина» и «Елену в древних платьях». В трапезной также есть крайне ценное изображение Тайной вечери [3. С. 78].

Вряд ли Х. Дерншвам обладал глубокой экспертизой по региону, из-за чего к его словам изначально имеет

смысл относиться с большой долей скепсиса, но все же требуется отметить, что земли Караманского бейлика были присоединены к Османской империи в третьей четверти XV в., а Селим I правил в 1512 по 1520 гг., что создает определенный, вызывающий вопросы к источнику, зазор. В то же время можно выдвинуть предположение, что здесь речь идет о некой тюркоязычной группе, проживавшей на пограничных территориях между Османской империей и Ираном, которую благодаря их особым навыкам, допустим, в художественной или строительной сфере султаны переселили к себе в столицу.

Никола Николе, французский художник, работавший в Стамбуле примерно в одно время с Х. Дерншвамом, также упоминает общину тюркоязычных христиан, проживающих неподалеку от Йедикуле. Он однозначно указывает на их происхождение из Киликии, что уже несколько ближе к «традиционному ареалу». В качестве основных ремесел караманлийцев Н. Николе указывает ювелирное дело и тонкое шитье. Подчеркивается, что мужчины носят такую же одежду как и греки, а в церковном отношении подчиняются Константинопольскому патриарху [4. С. 70–71].

Еще раз в источниках XVI в. «караманлийцы» фигурируют в документах, связанных со строительством мечети Сулеймание. О. Л. Баркан в своей масштабной работе пишет о христианах с тюркскими именами, празднующих православные церковные праздники, а происходят они из Кайсери, Сиваса, Карамана, Аксарая, Анкары, Ургюпа, Амасы и Токата [5. С. 141–142, 145]. Здесь, вероятно, речь идет как раз о православных тюркоязычных Анатолии в более широком смысле, чем о караманлийцах, о которых сообщают Х. Дерншвам и Н. Николе.

Краткое упоминание караманлийцев встречается в работе армяно-османского историка XVII в. Еремии Челеби Кёмюрджюяна. Он также указывает на район Йедикуле как основной район обитания в Стамбуле. Упоминается владение турецким и незнание греческого.

В версии Еремии Челеби Кёмюрджюяна караманлийцы якобы были переселены в столицу Османской империи при Мехмете Фатихе. Упоминается даже отдельное караманлийское кладбище [4. С. 2, 25].

Г. Д. Андреасян, видный турецкий исследователь армянского происхождения, переведивший книгу Еремии Челеби Кёмюрджюяна в 1952 г., в своих комментариях к переводу, представляющих в наше время уже не менее ценный исторический источник, отмечал, что в «старых записях» встречаются упоминания караманлийской церкви святых Константина и Елены, а сами караманлийцы позже рассеялись по Стамбулу, потеряв статус «отдельного» миллета [4. С. 70]. Здесь можно заметить, что автор Г. Д. Андреасян не отождествляет караманлийцев тех времен с тюркоязычным православным населением Анатолии периода модерна — Нового времени.

Конечно, нельзя было бы обойтись и без поиска упоминаний караманлийцев у знакового османского путешественника Эвлии Челеби, чьи путешествия совершались примерно в тот же период. Турецкие исследователи обращают внимание, что в одном из томов «Книги путешествий» он пишет о махалле православных «кафиров», которые не говорят по-гречески, в Аланье [6. С. 64а].

Также З. Куртар приводит цитату из Р. Мантрана, пересказывающего Эвлии Челеби, о том, что жители разных провинций, переселяясь в Стамбул, называли районы, где они селились, по старым городам, откуда они приехали. Кроме известного до сих пор стамбульского района Аксарай упоминаются и районы Бююк Караман и Кючюк Караман, расположенные неподалеку от мечетей Фатиха и Шехзаде [1. С. 11].

З. Куртар в своей работе также упоминает стамбульские церкви, имеющие в народной памяти отношение к караманлийцам — это уже упоминавшаяся церковь Святых Константина и Елены неподалеку от Йедикуле, а также церковь Святой Кириакии Никомидийской в Кум-

капы. Нынешние их здания построены в XIX–XX вв. и за исключением своего именования и места расположения отношения к караманлийцам XVI–XVII вв. не имеют [1, 12–14].

Таким образом можно утверждать, что турецкая историография при описании происхождения караманлийцев в значительной степени фиксируется именно на османском периоде бытования этой этнической группы. Более того, под описание попадают стамбульские тюркоязычные православные, родные места которых до переезда в Стамбул не вполне отслеживаются. Вряд ли о «стамбульских караманлийцах» можно говорить как о части большого сообщества. Скорее всего в XVI–XVII вв. это была отдельная этническая группа с совпадающим этнонимом, позже ассимилированная местными греками или мусульманами, чье наименование в дальнейшем было перенесено на православных анатолийцев, сформировавшихся как сообщество в период Нового времени.

Вполне вероятно, что на местную историографию повлияла и легенда о происхождении, изложенная в XIX в. самими караманлийцами. Караманлийский просветитель, журналист и писатель Евангелиос Мисаилидис в своем романе «Зрелище земного мира, или Оскорбитель и Оскорбленный» (тур. *Temaşa-i Dünya ve Cefakar ü Cefakeş*) называет общность православным тюркоязычным анатолийцами (тур. *Anadolulu*) — что неудивительно: он был издателем газеты «Анатолия» и явно тянулся к этому концепту, а происхождение слова «караманлиец-Karamanlı» возводит к ошибке, допущенной во времена правления «Султана Мурада Гази». Якобы в его времена переехавшие в Стамбул каменщики и штукатуры преимущественно жили в районах Большой и Малый Караман. Когда требовалось взять их на подряд по строительству важных государственных проектов, султан повелевал: «Приведите мне караманских мастеров», а поскольку большинство из мастеров были православными анатолийцами, то по-

степенно ошибка закрепилась [1. С. 14]. Интересно, что титула гази удостоились как Мурад II, так и Мурад IV, но первый — отец Мехмеда Фатиха — правил до захвата Константинополя, а второй — ближе к середине XVII в., что рождает некоторые вопросы хронологического порядка в связи с тем, что мы встречаем упоминания стамбульских караманлийцев у Х. Дерншвама еще в XVI в.

В то же время при описании происхождения караманлийцев турецкие специалисты практически не обращаются к доосманской истории Анатолии. Российский византист Р. М. Шукуров в работе «Тюрки в византийском мире (1204–1461)» подробно останавливается на туркофонии в Византии [7].

Как пишет отечественный исследователь, наука Восточной Римской империи мало интересовалась лингвистическими вопросами, а письменный язык редко «впускал» в себя тюркизмы, но по многим косвенным данным можно понять, что в XII–XIV вв. тюркская речь была крайне заметна в византийском языковом пространстве [7. С. 485].

Информация о том, что часть греческого населения мусульманской Анатолии частично ассимилировалась в среде сельджукских завоевателей, относится к XI–XII вв. Византийские авторы того периода активно жалуются на то, что греки, жившие на территории государства Сельджукидов или прилежащих землях, не только заводили с агарянами дружбу, но и перенимали их *нравы*. А в понятие *нрава-этоса* тогда обязательно включался и язык. Византийские авторы указывают и на некоторую враждебность, которую эти греки испытывали к византийцам, списывая это на негативное влияние агарян [7. С. 485–486].

Среди топонимов, которые упоминают византийские авторы, — Бейшехирское озеро и северо-восточная Анатолия, граничащая с Понтом, что примерно совпадает с западным рубежом территорий, которые сейчас воспринимаются как караманлийские. Тогда возможно вы-

двинуть предположение, что процессы, происходившие в приграничье, были сходными с теми, что происходили с греками, проживавшими уже непосредственно под властью сельджуков в районах Коньи, Карамана, Каппадокии и т. д., иначе объяснить происхождение караманлийцев становится невозможным.

Таким образом, обоснованным выглядит предположение о том, что именно это был основной субстрат, сформировавший православных тюркоязычных, в дальнейшем ставших караманлийцами.

Кроме того, Р. М. Шукуров приводит значительное количество источников, доказывающих существование активных тюрков-христиан в Византийской империи, очевидных перебежчиков из державы Сельджукидов [7. С. 496–507]. Следуя этим примерам, невозможно отрицать, что культурный и населенческий обмен в то время развивался довольно активно, и Византия не была отгорожена плотной стеной от своих мусульманских соседей. В то же время среди всех приведенных источников не встречается упоминаний о поселениях на византийской территории, где население говорило бы преимущественно по-тюркски и являлось при этом целиком сельджукскими «ренегатами». Это вносит некоторые сомнения в версию о переходе тюрков в Православие. Хотя следует учитывать, что география расселения караманлийцев широка, и их происхождение не всегда однородно.

Таким образом, обратившись к отечественным византистским исследованиям, можно утверждать, что тюркофонное Православие было в целом широко распространено в Восточной Римской империи. Активней прочих тюркоязычие перенимали греки — жители пограничных регионов, во многом совпадающих с регионом расселения «караманлийцев», но тюрки, перешедшие в Православие, также встречались.

Появление «караманлийцев Нового времени»

Однако появление и укрепление их на исторической карте однозначно связано с периодом Танзимата, когда по хатт-и хумаюну 1856 г. христиане наконец-то получили возможность свободно исповедовать свою веру, строить и реставрировать культовые здания. Тогда же христианам дают более свободный доступ к книгопечатанию, а соответственно появляется и периодическая печать [8. С. 124–126]. Практически все дошедшее до настоящего времени караманлийское наследие является продуктом этого периода.

Поэтому представляется не вполне верным говорить о формировании караманлийцев как определенной этнической группы до Нового времени. Была ли ранее сформулирована коллективная этническая идентичность? Несомненно, что караманлийцы существовали, но было ли их существование где-то зафиксировано? Осмыслено среди османской бюрократии, членов самого сообщества или внешних наблюдателей? Классики *nationalism studies* Э. Геллнер [9], Б. Андерсон [10], М. Грох [11] связывают появление национальной мысли с появлением буржуазии и книгопечатания. Да, возможно говорить об устойчивых национальных группах и до этого периода, но они должны быть крупными и в идеале иметь собственное государство. В случае же таких небольших и разрозненных объединений как караманлийцы первичные этапы нациестроительства оказываются определяющими. Поэтому далее такое большое внимание уделяется именно письменным памятникам караманлийского письма: книги и публицистика явный признак формирования этнической группы.

Первый литературный памятник, признаваемый «караманлийским», относится к XVI в. Это напечатанный в 1584 г. профессор Тюбингенского университета Мартином Крузием в труде «Турко-Греция» текст набранного греческой графикой на «турецком» языке сочинения

Константинопольского патриарха Геннадия II Схолария «О единственном пути к человеческому спасению» [12]. Произведение имеет более долгую историю бытования — оно было написано практически сразу после захвата Константинополя османами, переведено на османский и призвано познакомить мусульман с основными догматами Православия [13]. Впрочем, у Крузия этот «турецкий» текст передается не только в греческой, но и в латинской графике, что внушает определенные сомнения — должен ли любой текст в греческой графике на тюркском языке считаться караманлийским?

Евангелия Балта, ведущий специалист по караманлийской литературе, считает, что ответ на этот вопрос отрицательный, что историю настоящего караманлийского книгоиздания можно вести только с 1718 г. [14. С. 166]. Что интересно, первая книга на «караманлийском тюркском» была напечатана в Стамбуле за десятилетие до официального начала турецкого/османского книгопечатания в типографии Ибрагима Мутеферрики. Стоит также дополнить, что первая книга на «тюркском» армянской графикой в Стамбуле была напечатана в 1727 г.

На 2012 г. Е. Балта обнаружила 752 произведения, которые она с некоторыми оговорками относит к караманлийским. Из их числа исключаются 124 единицы, которые не являются караманлийскими от начала до конца, а просто имеют вставки на «караманлийском языке» [14. С. 169].

Годы	Всего книг	Религиозные	Светские
1711–1720	1	1	–
1721–1730	–	–	–
1731–1740	–	–	–
1741–1750	2	2	–
1751–1760	6	6	–

1761–1770	4	4	–
1771–1780	3	3	–
1781–1790	7	7	–
1791–1800	9	8	1
1801–1810	20	18	2
1811–1820	18	13	5
1821–1830	9	8	1
1831–1840	43	35	8
1841–1850	21	9	12
1851–1860	42	16	26
1861–1870	44	26	18
1871–1880	61	30	31
1881–1890	83	36	47
1891–1900	91	60	31
1901–1910	62	28	34
1911–1920	57	13	44
1921–1935	19	9	10
Без даты	15	5	10
Только упоминания	11	3	8
Итого	628	340	288

Е. Балта дает следующую периодизацию истории книгоиздания на караманлийском языке: 1) 1751–1830 гг.; 2) 1831–1935 гг. [14. С. 173–175].

Для первого периода характерно издание исключительно религиозной литературы. Связано это с тем, что в то время фактически вся книгоиздательская деятельность находилась под контролем Православной Церкви. Что интересно, печатание осуществлялось в Венеции.

Что касается второго периода, то рост книгопечатания на караманлийском языке почти на десятилетие

замедлился в период Греческой войны за независимость (1821–1829). В дальнейшем вплоть до обмена населением между Турцией и Грецией в 1923 г. наблюдается устойчивый рост печатной продукции не только религиозного, но и светского содержания. Среди светской литературы присутствуют как словари, так и энциклопедии, массовая и художественная литература, поэзия, пьесы, переводы западных, греческих и даже двух османских романов. Стоит, впрочем, отметить, что как раз переводы составляли подавляющее большинство издаваемой на караманлийском языке литературы. [14. С. 190].

Существовал и значительный корпус газет на караманлийском языке, в большинстве своем, к сожалению, не сохранившийся до нашего времени. Многие газеты издавались всего несколько лет, а потом прекращали свою деятельность. Пожалуй, самой важной и наиболее влиятельной была уже упоминавшаяся выше газета Е. Мисаилидиса «Анатолия», выходившая в 1851–1922 гг. [15. С. 65]. Под его же крылом велась активная книгопечатная деятельность, кроме «Анатолии» он издавал и целый ряд других газет и журналов.

Несмотря на то, что караманлийская литература не смогла в полной мере развить собственную оригинальность, имеется корпус текстов на караманлийском языке, регулярно обрабатываемый и турецкими исследователями. Судя по количеству периодических изданий, можно говорить о достаточно живой общественной мысли, востребованной среди людей, способных читать на тюркском языке того периода в греческой графике. Из этого рождается если не непосредственно караманлийская идентичность, то утверждается определенная протоидентичность православного тюркофона.

В то же время о формировании любого национального или протонационального сообщества невозможно говорить без представления о конституирующем или определяющем «Другом» [16]. Такой подход рождает

вопрос: почему караманлийцы на протяжении своей истории не ассимилировались в греческой среде или не перешли в ислам как турки Османской империи?

Вторая часть вопроса достаточно проста. Религиозная идентичность, особенно в Средние века, была приоритетной по отношению к языковой и этнической [17]. Переход на другой язык не воспринимался так серьезно, как воспринимался в государствах Нового времени, но утрата религии действительно приводила к утрате идентичности. Поэтому караманлийцы не были ассимилированы в мусульманское османское сообщество.

Что же касается разграничения с православными греками, сохранившими греческий язык, то причины его чуть более сложны, но также вполне объяснимы. Еще со стороны византийцев их соплеменники, перешедшие на тюркский язык, воспринимались как в известной степени ренегаты [7. С. 485–486], по факту византийцами на них переносилась та же инаковость, которая в целом чувствовалась к тюркам, осевшим в Восточной Римской империи [7. С. 339–341]. Константинопольский Патриархат, позже, уже при Османской империи, высокомерно относился к своим прихожанам негрекам [8. С. 126]. Открывшие для себя в XIX в. караманлийцев греческие интеллектуалы также смотрели на них свысока, воспринимая как отсталых полудикарей, которых надо цивилизовать в эллинистической традиции [14. С. 127]. Здесь обнаруживается пренебрежительное отношение со стороны греческих единоверцев к караманлийцам, которое не могло не родить реакции отчуждения. Фактически тюркоязычные православные были отторгнуты греческим большинством православного мира Османской империи, пусть и были тесно связаны с ним каноническими отношениями.

Караманлийцы были очень пластичным продуктом этнически крайне разнообразной Малой Азии дореспубличанского периода. Можно предположить, что как этническая группа они были способны к изменчивости

и тонкой подстройке под условия постосманского национального строительства. О них можно говорить как об удивительной этнической группе, которая объединяла в себе очень разные пласты истории этого географического пространства.

Однако, несмотря на имевшиеся потенции к национальному развитию после распада Османской империи, исторический процесс фактически стер это сообщество. Республиканская власть за некоторыми исключениями рассматривала в качестве граждан тех лиц, кто имел тюркское происхождение, разделял тюркскую культуру и исповедовал ислам [18. С. 92–96]. Караманлийцы воспринимались скорее как часть греческой культуры, даже несмотря на то что, их язык был куда более чистым с точки зрения использования тюркской лексики, нежели османский. Из-за этого в ходе обмена населением им пришлось покинуть родные места и переселиться в Грецию, где они к концу XX в. окончательно слились с современной греческой нацией. Стоящей внимания оказывается также мысль, что караманлийцы могли произвести конкурирующий проект нациестроительства подобно изгнанным в составе «150 персон нон-грата» активистам национально-освободительной борьбы черкесского происхождения.

Однако нельзя говорить о том, что наследие караманлийцев совершенно забыто. Пускай караманлийские церкви (за исключением храма в городке Силле неподалеку от Коньи) не являются центральными туристическими объектами в популярной сейчас Каппадокии, турецкие исследователи пишут книги о караманлийцах [19][20][21], в 2010-х гг. начались активные публикации исследований караманлийского языка. Возникла даже некоторая «война памяти» между греками и турками, где турки отстаивают тюркскую идентичность, указывая в первую очередь на тюркские имена и традиции анатолийских христиан [22], а греки обвиняют их в апроприации [23][24].

Эта статья представляет собой только обзорный экскурс в историю караманлийского сообщества и задает некоторые исследовательские вопросы, которые, остается надеяться, будут внимательно рассмотрены в будущем отечественными церковными и светскими исследователями.

Литература

1. Kurtar Z. XIX. Yüzyıl'da İstanbul'da Karamanlıca Yayınlanan Terakki Dergisi. İstanbul, 2012. 148 s.
2. Vryonis S. The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century. Berkley and Los Angeles: University of Berkley Press, 1971. 532 p.
3. Dernschwam H. İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü / çev. Y. Önen. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987. 427 s.
4. Kömürçüyan E. Ç. İstanbul Tarihi: XVII. Asırda İstanbul / çev. H. D. Andreasyan. İstanbul: Eren Yayınları, 1988. 328 s.
5. Barkan Ö. L. Süleymaniye Camii ve İmaret-i İnşaatı (1550–1557). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1972. 387 s.
6. Evliya Çelebi. Seyahatname / haz. Y. Dağlı, S. A. Kahraman, R. Dankoff. С. 9. İstanbul, 2005. 498 s.
7. Шукуров Р. М. Тюрки в византийском мире (1204–1461). М.: Изд-во Московского ун-та, 2017. 631 с.
8. Shaw S. J., Shaw E. K. History of the Ottoman Empire and Modern Turkey. Vol. 2: Reform, Revolution and Republic: The Rise of Modern Turkey, 1808–1975. Cambridge: Cambridge University Press, 1977. 518 p.
9. Геллнер Э. Нации и национализм. М.: Прогресс, 1991. 320 с.
10. Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М.: Канон-пресс-Ц, 2001. 416 с.
11. Бобрович М. А. Мирослав Грох: формирование наций и национальные движения малых народов // Национализм и формирование наций. Теории — модели — концепции. М., 1994. С. 70–93.

12. *Diñçer F.* 1584 yılında Karamanlıca Alfabe ile Yazılmış bir İtikatname // 1. Uluslararası Nevşehir Tarih ve Kültür Sempozyumu bildirileri. Cilt 3. S. 173–194.

13. *Жаворонков П. И., Михайлов П. Б.* Геннадий II Схолярый // Православная энциклопедия. М., 2005. Т. 10. С. 612–616.

14. *Balta E.* Gerçi Rum isek de Rumca bilmez Türkçe söyleriz: Karamanlılar ve Karamanlıca Edebiyat üzerine Araştırmalar. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014. 424 s.

15. *Irakleous S.* Karamanlidika is Ottoman: Viewing the pages of Anatoli // Press and Mass Communication in the Middle East: Festschrift for Martin Strohmeier. Bamberg, 2018. P. 65–88.

16. *Нойманн И.* Использование «Другого». Образы Востока в формировании европейских идентичностей. М., 2004. 336 с.

17. *Bartlett R.* Medieval and Modern Concepts of Race and Ethnicity // Journal of Medieval and Early Modern Studies. 2001. P. 39–56.

18. *Cagaptay S.* Islam, Secularism and Nationalism in Modern Turkey: Who is a Turk? London; New York: Routledge, 2006. 264 p.

19. *Anzerlioğlu Y.* Karamanlı Ortodoks Türkler. Ankara: Phoenix Yayınları, 2003. 376 s.

20. *İbar G.* Anadolu Hemşehrilerimiz: Karamanlılar ve Yunan Harfli Türkçe. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010. 198 s.

21. *Erdem N.* Sorularla Karamanlılar: Anadolulu Ortodoks Türkler. İstanbul: Ötüken, 2021. 220 s.

22. *Günhan A.* The Karamanlides: Anatolia's Forgotten Orthodox Turks // Daily Sabah. Режим доступа: <https://www.dailysabah.com/feature/2017/04/18/the-karamanlides-anatolias-forgotten-orthodox-turks> (дата обращения: 29.10.2025).

23. Sabah θυμήθηκε ότι οι Καραμανλήδες είναι Τούρκοι — Ποια είναι η ιστορική αλήθεια // Pontosnews. Режим доступа: <https://www.pontosnews.gr/386159/politika-mikrasiatika/i-sabah-thymithike-oti-oi-karamanlides-einai/> (дата обращения: 29.10.2025).

24. Daily Sabah «θυμήθηκε» ότι οι Καραμανλήδες είναι «Τούρκοι» — Ποια η ιστορική αλήθεια // Tribune.gr. Режим доступа: <https://www.tribune.gr/world/news/article/350663/daily-sabah-thymithike-oti-karamanlides-ine-tourki-pia-istoriki-alithia.html> (дата обращения: 29.10.2025).

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

С. Ф. Михеев*

**ОСОБЕННОСТИ ЗАКОНОДАТЕЛЬНОГО
УТВЕРЖДЕНИЯ ЦАРСКИМ ПРАВИТЕЛЬСТВОМ
ТРЕБОВАНИЙ СИНОДАЛЬНЫХ ГРАМОТ 1686 г.
О ПЕРЕДАЧЕ КИЕВСКОЙ МИТРОПОЛИИ
МОСКВЕ¹**

Грамоты Вселенского патриарха Дионисия IV о передаче Киевской митрополии Москве 1686 г. содержат ряд условий, которые однако могли обрести силу в юридическом поле России XVII в. лишь в форме утверждения в царских документах, имеющих значение действительных законодательных актов. В статье рассматриваются особенности этого утверждения. Интерпретация грамот Дионисия IV в царских грамотах отражает согласование их содержания с жалованными грамотами царей по Киевской митрополии 1685 г. Фактически требования грамот патриарха корректировались в соответствии с теми целями, которые изначально ставились царским правительством для эффективного управления данной церковной областью.

Ключевые слова: царская власть, царское законодательство, Русская Церковь, Киевская митрополия, Московский патриарх, греческие церковные власти.

* Автор — независимый исследователь.

В русской историографии судьба Киевской митрополии во второй половине XVII в. освещалась в работах таких церковных историков, как митрополит Евгений (Болховитинов), М. Бантыш-Каменский, С. Соловьев, С. Терновский и др. Опираясь на доступные документальные источники, они достаточно подробно для своего времени описали события, связанные с подчинением Киевской митрополии Московскому патриарху в 1685–1686 гг.² В своих трудах отечественные исследователи одинаково представляли состоявшуюся смену юрисдикции Киевской митрополии как случившуюся по воле русского правительства и в соответствии с синодальными решениями Константинопольского патриарха Дионисия IV, который дал на это свое согласие. Никто из историков не видел противоречий между царскими решениями по Киевской митрополии и определениями синодальных грамот патриарха Дионисия IV 1686 г. Наоборот, все эти царские и патриаршие грамоты исследователи рассматривали как комплекс исторических документов, на основании которых Киевская митрополия в 1685–1686 г. была полностью и окончательно подчинена Московскому патриарху. И следование такому общему подходу не было результатом невнимательного изучения комплекса всех этих документов или случайностью.

При рассмотрении данного вопроса важно помнить, что в правовом поле Российского государства приоритетное юридическое значение могли играть только документы, исходящие от царских властей, а не какой-либо иной инстанции. Именно царские документы определяли судьбу Киевской митрополии и регламентировали ее канонический статус в составе Русской Церкви, поскольку Киев с 1654 г. оказался под властью московских государей³. При этом синодальные грамоты патриарха Дионисия IV на фоне царских жалованных грамот могли наделяться в юридическом поле России, скорее, только символическим значением. Поэтому отечественные историки

при оценке правового статуса Киевской митрополии после 1685–1686 гг., по понятным причинам, должны были ориентироваться в первую очередь именно на царские документы, как имевшие реальное правовое значение и силу закона в России⁴.

Несмотря на самодержавный государственный строй в России XVII в. и византийское каноническое право, по которому василевс, как «святой автократор, поборник и предстоятель Церкви»⁵, был наделен законной прерогативой самостоятельно заниматься административным церковным устройством⁶, царское правительство, тем не менее, старалось не пренебрегать главами Греческой Церкви и в ходе переговоров с ними добивалось их согласия на переподчинение Киевской митрополии Московскому патриарху. Так, организацией избрания Киевского митрополита Гедеоны Святополк-Четвертинского, который должен был принять посвящение в Москве, власти приняли окончательное решение заняться только с получением грамоты Вселенского патриарха Парфения IV от 7 февраля 1685 г.⁷ с соответствующим требованием, после чего по настоянию гетмана Самойловича царское правительство издало грамоту с призывом провести в Киеве эти выборы⁸.

Напомним, что в изданных царских жалованных грамотах в сентябре и декабре 1685 г. по Киевской митрополии, в которых утверждались принятые в ней до того права, вольности и обычаи, четко объявлялось также о ее переходе под власть Московского патриарха на вечные времена («вовсеки/навекы неотступно», «навекы непременно»)⁹. После переговоров 1686 г. в Турции с Иерусалимским и Константинопольским патриархами Досифеем и Дионисием IV последние прислали свои грамоты, предложения и требования которых, однако, между собой существенно разнились¹⁰. Так, патриарх Досифей выражал упреки в адрес царского правительства за подчинение Киевской митрополии Московскому патриарху

и предлагал последнему управлять данной церковной епархией лишь на правах наместника/экзарха Константинопольского престола. А патриарх Дионисий IV в свою очередь издал определения, которые в целом отвечали всем требованиям царей о полноценной уступке Киевской митрополии, но при этом с его стороны не обошлось без некоторой самостоятельности. Так, он издал разрешительную грамоту на Московского патриарха Иоакима, что было излишним в глазах русских властей и чего от него не просили. В свои грамоты он внес также неоднозначное требование о поминовении Киевским митрополитом имени Константинопольского патриарха «в первых». Патриарх Дионисий IV кроме того счел уместным настаивать на исконной, как ему казалось, принадлежности Киевской митрополии Константинополю, из-за чего ее уступку он представил как акт едва ли каноничный («аще и по церковным уставом сие дело есть возбранено»), и если допустимый, то лишь «по икономии и снисхождению».

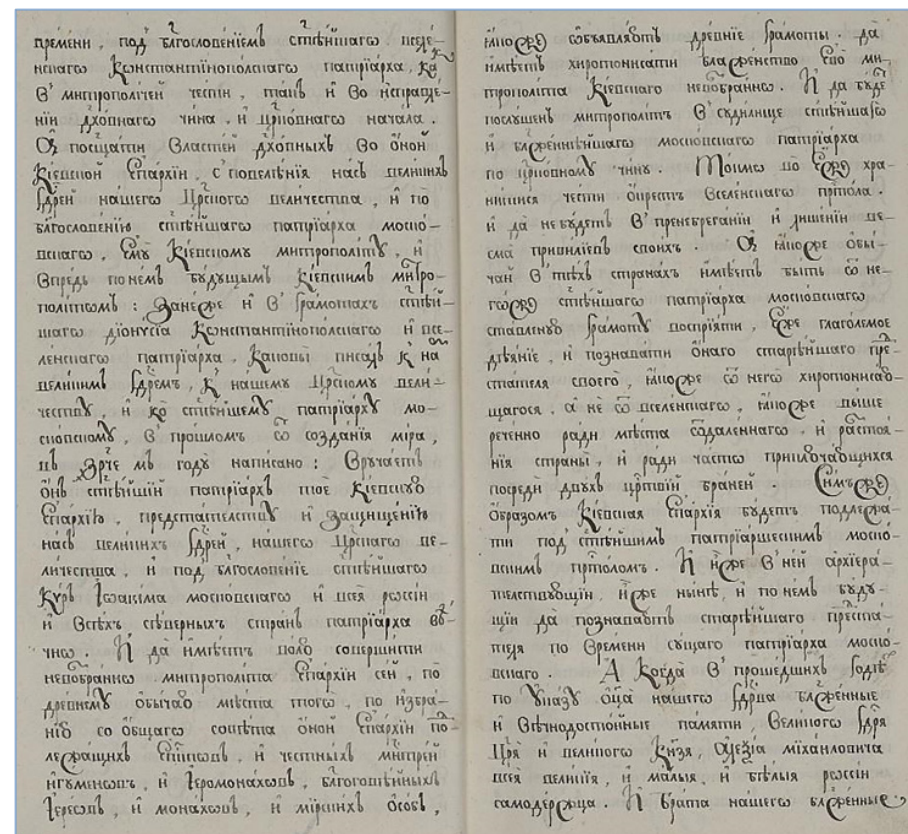
Отношение московских властей к синодальным решениям патриарха Дионисия обозначилось сразу же после их доставки в Россию. В феврале 1687 г. цари направили Киевскому митрополиту на хранение подлинник одной из грамот Иерусалимского патриарха Досифея¹¹. Посылка сопровождалась также царским указом к Гedeону Святополк-Четвертинскому, чтобы тот держал данный греческий документ «у себя в книгохранительнице со всяким береженьем»¹². При этом относительно определения греческих церковных властей 1686 г. о Киевской митрополии в тексте данного указа говорилось следующее: «... — к нам великим государям, к нашему царскому величеству, писали святейшие и всеблаженнейшие патриархи, Дионисий Константинопольский, Досифей Иерусалимский, ... отпустили они святейшие патриархи согласно от своего благословения и хиротонисания Киевскую митрополию и тебя, богомольца нашего, преосвященного Гedeона, митрополита Киевскаго и Галицкаго и Малыя

России, со всеми чинами духовными и мирскими, со архиепископии и архимандрии, властями и подвластными, под власть и благословение во Святем Дусе отцу нашему и богомольцу святейшему кир Иоакиму, патриарху Московскому и всея России и северных стран, и впредь по нем будущим патриархам Московским в вечное послушание, и прислали свои патриарши благословенныя отпустительныя грамоты с подписью как своею, так и митрополичьих рук и печатей»¹³.

Итак, согласно сообщению в царском указе, Константинопольский и Иерусалимский патриархи не только согласились на уступку Киевской митрополии, но также отпустили ее вместе с митрополитом в «вечное послушание» Московским предстоятелям. По-видимому, в царском правительстве не считали нужным вникать в содержание грамот греческих патриархов. Им фактически усваивались те же определения по Киевской митрополии, которые до того были приняты в царских жалованных грамотах осенью и зимой 1685 г.¹⁴ Греческие патриаршие грамоты (и Дионисия IV, и Досифея) получили одинаковое символическое значение, и понимались обобщенно, как акты согласия церковных властей христианского Востока на переход Киевской митрополии под власть Московского патриарха. В царской канцелярии наряду с грамотами митрополита Дионисия особое значение, по-видимому, придавалось также и пересланной митрополиту Гedeону на хранение грамоте патриарха Досифея, в которой Иерусалимский владыка объявлял киевской пастве о том, что восточные патриархи «возжелаша посещати митрополию и всех вас под православных и святых царей великие Москвы».

Поэтому вследствие такого обобщения могла допускаться смешанная передача патриарших постановлений. Так, в царской грамоте, утверждающей ставропигию Киево-Печерской лавры 1688 г., мы встречаем следующую цитацию грамот патриарха Дионисия IV (в виде компи-

ляции): «Вручает он, святейший патриарх, тое Киевскую епархию предстательству и защищению нас, великих государей, нашего царского величества, и под благословение святейшаго кир Иоакима Московскаго и всея России и всех северных стран патриарха вечно. И да имеет волю совершати невозбранно митрополита епархии сей по древнему обычаю места того, по избранию со общаго совета оной епархии подлежащих епископов и честных монастырей игуменов и иеромонахов, благоговейных иереов и монахов, и мирских особ¹⁵, якож объявляют древния грамматы, да имеет хиротонисати блаженство его митрополита Киевскаго невозбранно, и да будет послушен митрополит в судилище святейшаго и блаженнейшаго Московскаго патриарха по церковному чину, токмо во еже хранитися чести окрест Вселенскаго престола, и да не будет в пренебрегании и лишении весьма привилеив своих¹⁶, а якож обычай в тех странах имеет быть от негож святейшаго патриарха Московскаго ставленую грамоту восприяти, еже глаголемое Деяние, и познавати онаго старейшаго предстателя своего, яко же от него хиротонисающагося, а не от Вселенскаго, якоже выше речено, ради места отдаленнаго и разстоянияж страны, и ради часто приключающихся посреди двух царствий браней¹⁷. Сим же образом Киевская епархия будет подлежати под святейшим патриаршеским Московским престолом, и иже в ней архиератствующий, иже ныне и по нем будущи, да познавают старейшаго предстателя по времени сущаго патриарха Московскаго^{18»}¹⁹.



Из копии грамоты царей, учреждающей ставропигию Киево-Печерского монастыря (1688) в рукописном сборнике «Икона, или Изображение великие соборные Церкви Всероссийскаго и всех северных стран патриарха престола приключшихся дел в разные времена и лета» (РНБ. Ф. 588 Погод. № 1115. Л. 399 об. – 400)

Данное весьма обширное цитирование патриарших постановлений в грамоте русских царей позволяет обнаружить отсутствие особо щепетильного к ним отношения

со стороны редактора царской канцелярии. Так, слова патриарха о вручении Киевской митрополии «представительству» Московского патриарха в царском документе скорректированы таким образом, что она была вручена «предстательству и защищению» русских царей, а затем уже и «под благословение» Московского патриарха. От лица Дионисия IV в данной цитате было сказано также о том, что постановление о Киевской митрополии носит «вечный» характер.

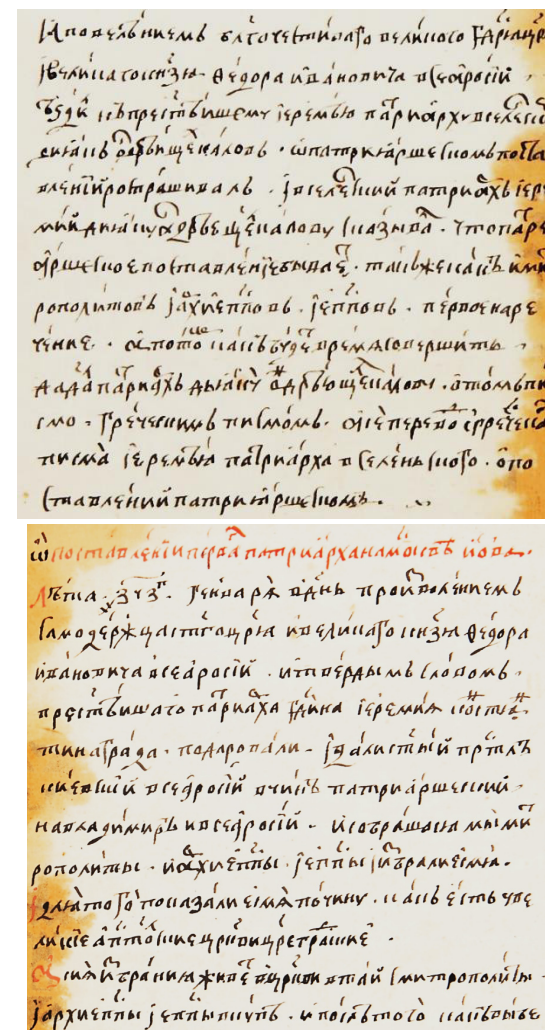
Царский документ цитирует из патриарших грамот патриарха Дионисия также определение о порядке избрания Киевского митрополита духовенством и мирянами. Однако в цитате мы находим существенное отличие: если в патриарших грамотах данное предписание позиционируется как исходящее от Синода Константинопольской Церкви, то в царской грамоте порядок избрания митрополита представляется соответствующим древнему обычаю («древним грамотам»). Отметим, что этот порядок избрания был утвержден еще осенью 1685 г. царской жалованной грамотой²⁰, т. е. почти за год до издания синодальных документов патриарха Дионисия IV. Наверное, по этой причине составитель рассматриваемой царской грамоты 1688 г. счел корректным усвоить утверждение данного порядка вовсе не изданным синодальным постановлением Константинопольского патриарха (как сделано в грамотах патриарха Дионисия IV), а «древним грамотам», что подразумевает, судя по всему, древность традиции избрания Киевского митрополита.

При этом, как видно, не все синодальные постановления патриарха Дионисия IV по Киевской митрополии оказались удостоены цитации (а соответственно и монаршего утверждения) в царском документе. Так, условие о поминовании Константинопольского патриарха Киевским митрополитом «в первых», по-видимому, было сочтено неуместным, и нарочно опускалось. Особенно это заметно там, где обрывается цитата из синодальной

грамоты Дионисия IV к царям. Требование патриарха о сохранении «честь окрест Вселенского престола» и «привилегий своих», которое цитирует царский документ, в самой синодальной грамоте непосредственно связано с условием о поминовании²¹. Аналогично приводится и последняя цитата, из личной (майской) грамоты патриарха Дионисия IV к царям: она обрывается там, где всего через несколько слов начинается предложение с аналогичным требованием поминать Константинопольского предстоятеля «в первых». Судя по всему, это требование не нашло сочувствия в Москве и царское правительство явно не способствовало тому, чтобы в Киеве его соблюдали²². Условие о поминовании, как видно, не получило одобрения московских властей: оно не было узаконено со стороны царей, а значит не могло подлежать и соблюдению. Вполне очевидно, таким образом, что требования грамот греческих патриархов могли приобрести силу закона в России только в том объеме, в котором они не противоречили царским решениям, принятым по Киевской митрополии. Таким образом, представляется крайне маловероятным и то, чтобы Киевские митрополиты (начиная с самого Гедеоны Святополк-Четвертинского) совершали поминование имени Вселенского патриарха, поскольку должны были руководствоваться прежде всего инструкциями, изложенными в царских документах, в том числе и в плане интерпретации присланных из Константинополя греческих грамот.

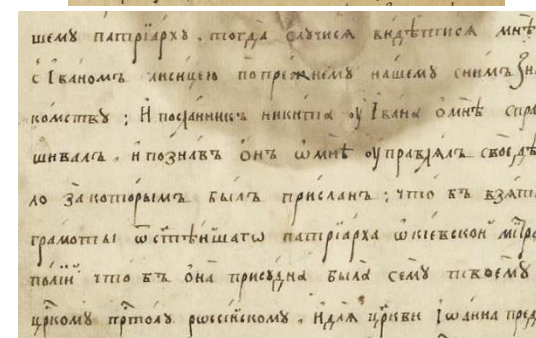
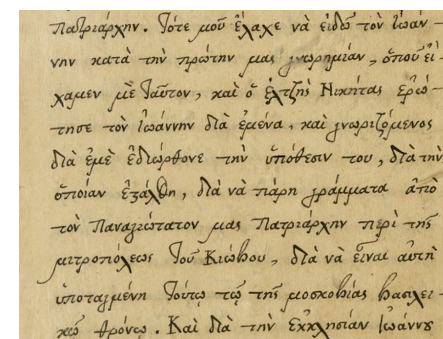
Нельзя не остановиться на внесенных в царские грамоты определениях о «вечном послушании» Киевского митрополита Москве, а также подчинении самой Киевской митрополии престолу русских царей²³, чего мы не находим в тексте грамот Вселенского патриарха Дионисия IV. Напомним, что исконные права на Киевскую митрополию одновременно выдвигались как московскими властями, так и патриархом Дионисием IV (последний в своих грамотах весьма настойчиво напо-

минал о ее прежней принадлежности Константинополю)²⁴. Однако в Москве касательно вопроса исконности прав на Киевскую Церковь держались другого видения. Здесь случившееся в XV в. отделение литовских епархий из-под власти общерусских московских митрополитов расценивалось как неканоническое явление, совершенное «не правильно по пределу отцев»²⁵. Это было связано с представлениями о природе Московской первосвятительской кафедры, которая воспринималась преемницей престола древнерусских митрополитов «всех Руси», что нашло документальное подтверждение во время учреждения патриаршества в Москве. Напомним, что во время приезда Константинопольского патриарха Иеремии II Траноса в 1588–1589 гг. царское правительство вело с ним переговоры о возведении Московского митрополита Иова в патриархи. Царь Федор Иванович запросил у важного греческого гостя письменное изложение чина поставления. Среди материалов по данному делу сохранился перевод грамоты, составленной Вселенским патриархом Иеремией, надежно подтверждающей упомянутую выше правопреемственность московской первосвятительской кафедры: «произволением самодержца святого царя и великаго князя Федора Ивановича всеа Росий и твердым словом Пресвятеишаго патриарха господина Иеремия Константина града, подаровали и дали святыи престол Киевский всеа Росий в чин патриаршеский, на Владимир и всеа Росий»²⁶. Поэтому в переходе Киевской митрополии в 1686 г. обратно под власть Москвы были достаточно твердые основания видеть восстановление канонического порядка в Русской Церкви.



Из дела о приезде Вселенского патриарха Иеремии II с переводом его «греческа писма» (январь 1589 г.) о чине поставления Московского митрополита Иова в патриархи (ГИМ. Син. 703. Л. 88 об. – 89)

При этом вопрос исконной принадлежности, а соответственно и «вечного послушания» митрополии Москве, требовал бесспорного решения и, судя по всему, это было сделано путем объявления в царском документе о ее подчинении самому престолу русских царей, а не одному только Московскому патриарху. Любопытно, что и некоторые представители греческих церковных властей расценивали переговоры царского правительства с Константинополем в этом же смысле. Так, в своем донесении царю Петру I (1697) Лаодикийский митрополит Парфений следующим образом упоминает о своих контактах с Никитой Алексеевым и его переговорах с патриархом Дионисием IV в 1686 г.: «И посланник Никита у Ивана (Лисицы. — М. С.) о мне спрашивал, и познав он о мне, управлял свое дело за которым был прислан, чтоб взять грамоты от святейшаго патриарха о Киевской митрополии, чтоб она присудна была сему твоему царскому престолу российскому»²⁷. Применение канонических царских преимуществ позволяло полностью исключить любые притязания Константинопольских патриархов на Киев (напомним, этот город был к тому же заявлен и «царской отчиной»). Учитывая нормы византийского канонического права относительно царских компетенций в вопросах церковного управления и устройства, можно отметить, что в свете тогдашних правовых норм определение о «вечном послушании» Киевских митрополитов Москве, изданное в виде решения в царском документе, было оформлено самым безупречным образом.



Из донесения Лаодикийского митрополита Парфения императору Петру I, 1697 г. (Сверху: Томский областной краеведческий музей. Рукописные книги. Тетрадь с донесением Парфения, митрополита Лаодикийского, его императорскому величеству государю императору Петру Первому о том, как он освободил из турецкого плена российских подданных. Л. 2. Снизу: РНБ. Ф. 588. Погод. 1745. Л. 6 об.)

Подводя итог, отметим, что любые предписания греческих грамот по Киевской митрополии 1686 г., которые не находили поддержки в царских документах, не могли получить утверждения на уровне российского законодательства. Кроме того, в царских документах эти условия небезосновательно могли корректироваться, как, например, требование об избрании митрополита местным клиром и знатью, что представляло собой вовсе не учреждение, установленное Константинополем. Хроно-

логически этот обычай еще ранее получил утверждение со стороны царского правительства (в 1685 г.), и редакция цитат патриарха Дионисия IV, говорящих об этом обычае, в царских документах отражает соответствующую справедливую корректировку. Это касается и вопроса «вечного» подчинения Киевской митрополии Москве. Решение царского правительства об этом декларировалось еще в жалованных грамотах 1685 г., и постановления греческих патриархов 1686 г., разумеется, не должны были вызывать здесь никаких противоречий. Поэтому соответствующее определение о «вечном послушании» в царских грамотах представляется исходящим от греческих патриархов Дионисия и Досифея, пусть даже сами они такого и не говорили. И в этом не стоит спешить усматривать подлог или фальсификацию. В царском правительстве, по-видимому, считали возможным поправлять подобные «упущения» греческих патриархов (чем бы эти их «упущения» ни мотивировались на самом деле) и приводить их решения к согласию со своими собственными. Требование же о поминовании Константинопольского патриарха «в первых» в царской грамоте 1688 г. по учреждению ставропигии Киево-Печерского монастыря было полностью опущено. В Москве оно было, видимо, сочтено неуместным, почему в царском правительстве воздержались от его законодательного утверждения.

Литература

1. Архив Юго-Западной России, издаваемый Временною комиссиею для разбора древних актов. Ч. 1. Т. 5. Киев, 1872.
2. Бантыш-Каменский Д. Н. История Малой России. Ч. 2. М., 1830.
3. Евгений (Болховитинов), митр. Описание Киево-Софийского собора и Киевской иерархии // Митрополіт Євгеній Болховітінов. Вибрані праці з історії Києва. Київ, 1995.
4. Воссоединение Киевской митрополии с Русской Право-

славной Церковью. 1676–1686 гг. Исследования и документы / под общ. ред. митрополита Волоколамского Илариона. М., 2019.

5. Желтов М., свящ. Комментарий к документам Константинопольского Патриархата от мая–июня 1686 г. о передаче Киевской митрополии в юрисдикцию патриарха Московского // Воссоединение Киевской митрополии с Русской Православной Церковью. 1676–1686 гг. Исследования и документы / Под общ. ред. митрополита Волоколамского Илариона. М., 2019. С. 844–883.

6. Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви. Т. 2. М., 1992.

7. Михеев С. Ф., Остапенко С. Н. Неконструктивность исторической аргументации в статье В. Г. Ченцовой «Воссоединение» // Вестник церковной истории. М., 2021. Т. 1/2 (61/62). С. 255–346.

8. Памятники древнерусского канонического права. Ч. 1: (Памятники XI–XV вв.) / ред. А. С. Павлов // Русская историческая библиотека. Т. 6. СПб., 1908.

9. Собрание государственных грамот и договоров, хранящихся в Государственной коллегии иностранных дел. Ч. 4. М., 1826.

10. Соловьев С. М. История России с древнейших времен. Кн. 7. Т. 13–14. М., 1962.

11. Терновский С. А. Исследование о подчинении Киевской митрополии Московскому Патриархату // Архив Юго-Западной России, издаваемый Временною комиссиею для разбора древних актов. К., 1872. Ч. 1. Т. 5. С. 1–172.

12. Титов Ф. И. Русская Православная Церковь в Польско-Литовском государстве в XVII–XVIII вв. Киев, Т. 2. 1905.

13. Ченцова В. Г. Грамота Вселенского патриарха Парфения IV о поставлении Киевским митрополитом Иннокентия Гизеля // Вестник «Альянс-Архео». 2025. № 49. С. 35–118.

14. Шпаков А. Я. Государство и Церковь в их взаимных отношениях в Московском государстве. Царствование Федора Ивановича. Учреждение патриаршества в России. Одесса, 1912.

15. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς Α. Ανάλεκτα ιεροσολυμιτικής σταχυολογίας. Τ. 1. Ἐν Πετρούπολει, 1891.

Примечания

¹ Благодарю Остапенко С. Н. за ценные замечания и помощь при подготовке статьи.

² Евгений (Болховитинов), митр. Описание Киево-Софийского собора и Киевской иерархии // Митрополіт Євгеній Болховітінов. Вибрані праці з історії Києва. К., 1995. С. 178–182; Бантыш-Каменский Д. Н. История Малой России. М., 1830. Ч. 2. С. 221–223; Соловьев С. М. История России с древнейших времен. М., 1962. Кн. 7. Т. 13–14. С. 381–390. Терновский С. А. Исследование о подчинении Киевской митрополии Московскому патриархату // Архив Юго-Западной России, издаваемый Временною комиссией для разбора древних актов (далее — АрхЮЗР). К., 1872. Ч. 1. Т. 5. С. 1–172; Титов Ф. И. Русская Православная Церковь в Польско-Литовском государстве в XVII–XVIII вв. Киев, 1905. Т. 2 (первая половина тома). 480 с.; Карташев А. В. Очерки по истории Русской церкви. М., 1992. Т. 2. С. 291–297.

³ Стоит отметить, что на Востоке длительный опыт симфонии государства и Церкви привел к закреплению приоритета власти византийских императоров в делах церковного устройства. Соответствующая субординация, заключающаяся в превосходстве царской власти над архиерейской, была засвидетельствована также и в «Свитке» 1663 г., присланном Константинопольским патриархом Дионисием III Бардалисом в Москву (Собрание государственных грамот и договоров, хранящихся в Государственной коллегии иностранных дел (далее — СГД). М., 1826. Ч. 4. С. 84–117). Отсюда можно сделать вывод, что притязания российских царей на изменение статуса Киевской митрополии, по-видимому, не противоречили канонической византийской практике и были вполне законными.

⁴ Такой подход мы видим уже у митрополита Евгения (Болховитинова), который будучи хорошо знаком как с царскими жалованными грамотами, так и грамотами греческих патриархов, отдавал явное предпочтение и внимание первым при описании смены правового статуса Киевской митрополии в 1685–1686 гг. (Евгений (Болховитинов), митр. Описание Киево-Софийского собора и Киевской иерархии. С. 178–180).

⁵ См. синодальное Деяние 1389 г. Вселенского патриарха Антония IV, где о «святом» православном царе и его роли в Церкви говорится следующее: «Державнейший и святой мой самодержец, поборник и предстоятель Церкви (ὁ τῆς ἐκκλησίας προαγωνιστὴς καὶ προστατής), мстителю и защитнику ее прав...» (Памятники древнерусского канонического права. Ч. 1: (Памятники XI–XV в.) / ред. А. С. Павлов // Русская историческая библиотека. Т. 6. СПб., 1908. Приложения. Стб. 221). Упомянутые здесь патриархом атрибуты царского «благочестия» не позволяют видеть в османских султанах законных преемников священных церковных прав и функций византийских василевсов.

⁶ Об этой царской прерогативе говорит, например, изданная в 1575 г. патриархом Иеремией II Траносом соборная грамота об определении статуса Синайского монастыря: «представилось справедливым, благословным и богоугодным, чтобы сия старинная царская новелла, которая ныне найдена и прочитана пред нами, оставалась крепкою и ненарушимою, пока солнце зрит свыше, и предпочиталась другим, позднейшим грамотам, не будучи ни в чем вообще нарушаема. Ибо 17-е правило святого Вселенского Четвертого Собора между прочим говорит, что "распределение церковных приходов и дел должно следовать царским уставам... ибо царь имеет власть делать распоряжения о церковных пределах, отнимать преимущества некоторых, возводить епископии в честь митрополии, избирать игуменов и совершать некоторые другие подобные (действия)"» (Материалы для истории архиепископии Синайской горы // Православный палестинский сборник. Вып. 58. Ч. 2. СПб. 1909. С. 320).

⁷ Данная датировка грамоты патриарха Парфения IV оспаривается некоторыми учеными. В. Г. Ченцова в недавней своей работе предложила издание данной грамоты связывать с деятельностью правобережного гетмана Дорошенко, направившего своих послов в Турцию в 1676 г. (Ченцова В. Г. Грамота Вселенского патриарха Парфения IV о поставлении Киевским митрополитом Иннокентия Гизеля // Вестник «Альянс-Архео». 2025. № 49. С. 35–118). Она выдвинула предположение о том, что эта грамота могла оказаться в архиве гетмана Дорошенко, сдавшего его левобережному гетману Самойловичу в сентябре

того же года, и соответственно девять лет она пролежала в его архиве, а затем «изобрелась» в июне 1685 г. в руках левобережного гетмана, который все это время знал о ней, но молчал. Однако исследовательница, к сожалению, не объясняет, как о существовании такого важного документа Самойловичу удавалось долго молчать, причем не в одиночку, а дружно вместе с Дорошенко и его послами, которые привезли эту грамоту. Даже если принять датировку составления этой грамоты летом 1676 г., на чем так настаивает Ченцова, легче уже тогда предположить, что до 1685 г. она пролежала в другом архиве, — у самого патриарха Парфения IV, который в таком случае, из-за смещения в июле 1676 г., не успел ее отправить. Но с таким же успехом можно выдвинуть более реалистичную версию истории создания и отправки этой грамоты, если представить, что патриарх Парфений только заняв кафедру в марте 1684 г. и не успев еще провести ни одного нового синода, встретился с представителями «електоров» из Киева (от гетмана Самойловича). «Свежих» митрополичьих подписей у него под рукой не было, и, соответственно, подписи на составленную тайно «синодальную» грамоту списывались с любой из соборных грамот времен его предыдущего патриаршества (1676). Но сразу отправить эту грамоту в 1684 г. патриарху не удалось по каким-то причинам, а возможность представилась лишь через год, в феврале 1685 г., что и объясняет имеющуюся на документе дату, т. е. это очевидно дата отправки данной грамоты (вне зависимости от того, когда она была составлена).

⁸ Воссоединение Киевской митрополии с Русской Православной Церковью. 1676–1686 гг. Исследования и документы / под общ. ред. митрополита Волоколамского Илариона. М.: Православная Энциклопедия 2019. Док. № 125, 126, 127. С. 434–442.

⁹ Там же. Док. № 145. С. 494; Док. № 177. С. 567; Док. № 178. С. 575.

¹⁰ Подробнее см.: Желтов М., *святиц*. Комментарий к документам Константинопольского патриархата от мая–июня 1686 г. о передаче Киевской митрополии в юрисдикцию патриарха Московского // Воссоединение... С. 844–883.

¹¹ См. ее сохранившийся перевод: Там же. Док. № 209. С. 690–693.

¹² СГГД. М., 1826. Ч. 4. С. 535.

¹³ Там же.

¹⁴ Воссоединение Киевской митрополии... С. 489–495; 562–576.

¹⁵ «Подлежащих епископов ... и мирских особ» — фрагмент цитируется, по-видимому, из синодальной грамоты, подтверждающей право духовенства и мирян Киевской митрополии избирать митрополита, согласно древнему обычаю («да имеют волю, яко добрую и по правилом сущим древним обычаем, иже во епархии сей Киевской подлежащих боголюбивым епископам, преподобнейшим архимандритам и игуменам священным и пречестным монастырей, иеромонахам и благоговейным иереям, преподобным монахам и прочим вси», Воссоединение Киевской митрополии... док. 219. С. 740).

¹⁶ Здесь обрывается цитата из синодальной грамоты патриарха Дионисия IV к царям, см.: «и вручили есмы предстательству митрополии сию по времени сущу блаженнейшему патриарху Московскому, да имеет волю совершити невозбранно, елико ползует к поставлению митрополита епархии сей по древнему обычаю места того и избранием общего совета оных епархий, якоже объявляют наши соборные грамоты, да имеет хиротонисати блаженство его митрополита Киевского невозбранно, и да будет послушен митрополит в патриаршеском судилище того ж патриарха Московского по церковному чину, токмо воеже хранитися чести окрест Вселенского престола, и да не будет пренебрежение и лишение весма в своих привилиях...» (Там же. Док. 214. С. 716).

¹⁷ Ср.: Там же. Док. 218. С. 733.

¹⁸ Ср.: Там же. Док. 210. С. 700.

¹⁹ Евгений (Болховитинов) митр. Описание Киево-Печерской лавры. Приложения. Киев, 1826. № 21. С. 72–73.

²⁰ «И впредь идущие времена на архиерейский Киевский престол в митрополиты, когда судом Божиим митрополит кончину свою восприимет, обрати им волною элекцией с повеления нас, великих государей, нашего царского величества, мужа в божественном Писании искусного и тихого из тамошних природных обывателей» (Воссоединение Киевской митрополии... док. 145. С. 493).

²¹ «Токмо воеже хранитися чести окрест Вселенского престола, и да не будет пренебрегание и лишение весма в своих привилиях, повелевахом, воеже воспеватися в митрополии сей патриаршескому, имяни Вселенского патриарха в первых, потом правильное имя патриарха Московского» (Воссоединение Киевской митрополии... С. 716).

²² Требование о порядке поминовения имен двух патриархов, Константинопольского и Московского, вызывало недоумение также и со стороны Иерусалимского патриарха Досифея, образованнейшего канониста своего времени: «Включил он (т. е. Дионисий IV. — М. С.) определение в грамоту, чтобы поминать Киевскому митрополиту и Константинопольского *патриарха*, и Московского. Не знаю, однако, из каких канонов он это собиравал» («ἔβαλε δὲ καὶ ὅρον εἰς τὸ γράμμα ὅτι νὰ μνημονεύῃ ὁ Κιέβου καὶ τὸν Κωνσταντινουπόλεως καὶ Μοσχοβίας. Δὲν ἤξεύρω ὅμως ἀπὸ ποίους κανόνες τὸ ἐσύναξεν», *Παπαδόπουλος-Κεραμεύς Α.* *Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας*. Т. 1. Ἐν Περτρούλει, 1891. Σ. 277).

²³ В Москве рассматривали переход Киевской митрополии не просто в подчинение Московскому патриарху, а прежде всего под власть русских царей, см. например, в грамоте патриарха Иоакима к патриарху Дионисию IV 1688 г.: «дали есте благочестивейшим нашим царем обладание престола митрополита Киевскаго» (АрхЮЗР. Ч. 1 Т. 5. Киев, 1872. С. 195).

²⁴ Воссоединение Киевской митрополии... С. 696, 699, 710, 712, 722, 727, 729, 732, 738, 739. Подробное обсуждение темы выдвижения «исконных прав» на Киев со стороны Москвы и Константинополя см.: Михеев С. Ф., Остапенко С. Н. Неконструктивность исторической аргументации в статье В. Г. Ченцовой «Воссоединение» // ВЦИ. М., 2021. Т. 1/2 (61/62). С. 311–320.

²⁵ См. грамоту патриарха Иоакима к Иосифу Шумлянскому 1689 г.: «мирскою властью неколикая лета, аще и не правильно по пределу отцев, овладением полския земли начала и митрополит Киевский бысть с епископы тоя страны во особности, обаче православие и веру благочестивую восточныя церкви содержаху и престолу вселенскаго патриарха Константинополскаго поддествоваху» (АрхЮЗР. Ч. 1 Т. 5. Киев, 1872. С. 291).

²⁶ ГИМ. Син. 703. Л. 89 (опубликовано: Шпаков А. Я. Государство и Церковь в их взаимных отношениях в Московском государстве. Царствование Федора Ивановича. Учреждение патриаршества в России. Одесса, 1912. Приложения. Ч. 2. С. 149–150).

²⁷ РНБ. Ф. 588. Погод. 1745. Л. 6 об. В греческом тексте Донесения: «καὶ ὁ ἐλπίης Νικήτας ἐρώτησε τὸν Ἰωάννην διὰ ἐμένα, καὶ γνωρίζόμενος διὰ ἐμὲ ἐδιώρθονε τὴν ὑπόθεσιν του, διὰ τὴν ὁποίαν ἐξάλλθη, διὰ νὰ πάρη γράμματα ἀπὸ τὸν παναγιώτατον μας πατριάρχην περὶ τῆς μιτροπόλεως τοῦ Κιόβου, διὰ νὰ εἶναι αὐτὴ ὑποταγμένη τούτῳ τῷ τῆς Μοσχοβίας βασιλικῷ θρόνῳ» (Томский областной краеведческий музей. Рукописные книги. Тетрадь с донесением Парфения, митрополита Лаодикийского, его императорскому величеству государю императору Петру Первому о том, как он освободил из турецкого плена российских подданных. Л. 2).

Священник Илия Косых*

ОБЗОР ДОКУМЕНТОВ ДЕЛА «СОБОР 1953» СИНОДАЛЬНОГО АРХИВА РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ ЗАГРАНИЦЕЙ В НЬЮ-ЙОРКЕ

В статье представлен архивный обзор хранящихся в архиве Архиерейского Синода Русской Православной Церкви Заграницей в Нью-Йорке документов Архиерейского Собора, который состоялся осенью 1953 г. Он известен острой критикой в отношении Московской Патриархии за совершение патриархом Алексием I панихиды по И. Сталину, а также своим постановлением о принятии клириков Московской Патриархии через публичное покаяние. Однако на Соборе рассматривались и другие немаловажные вопросы. Автор статьи предлагает ознакомиться с составом архивного дела «Собор 1953» и содержанием некоторых его документов.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь Заграницей, Синодальный архив РПЦЗ в Нью-Йорке, Архиерейский Собор РПЦЗ, протоколы Архиерейских Соборов, митрополит Анастасий (Грибановский), архиепископ Иоанн (Максимович), праведный Иоанн Кронштадтский, русские церковные юрисдикции, Американская Митрополия, Поместные Православные Церкви

Архиерейский Собор Русской Православной Церкви Заграницей¹ (далее — РПЦЗ) 1953 г. был весьма значимым событием в жизни русского церковного зарубежья. В 1950 г. в США переместился Архиерейский Синод РПЦЗ.

* Автор — соискатель ученой степени кандидата богословия Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия (Москва).

Собор 1953 г. стал вторым собранием высшего иерархического управления РПЦЗ после его перемещения на североамериканский континент. На повестке Собора стоял широкий круг вопросов, касающихся как внутренней церковной жизни, так и отношений с Поместными Православными Церквами и русским церковными юрисдикциями за рубежом. Архиерейский Собор обсуждал вопросы канонизации святых, церковного управления, епархиальных границ, архиерейских хиротоний, духовного образования и пополнения клира, благотворительности, совместных молитв с инославными и пр.

Однако известен он стал прежде всего тем, что осудил совершение патриархом Алексием I панихиды по И. Сталину, умершему в марте 1953 г., а также своим постановлением о принятии клириков Московской Патриархии через публичное покаяние. Более того, Собор призвал Поместные Православные Церкви к разрыву с Московской Патриархией [1. С. 282].

Тема взаимоотношений Русской Церкви в Отечестве и Зарубежной Церкви является наиболее изученной в контексте общей истории РПЦЗ, включающей в себя разнообразные вопросы внутренней жизни, благодаря трудам современных исследователей истории Русской Православной Церкви Заграницей. Вместе с тем источники хранят в себе еще много важных материалов, которые предстоит изучить. Особый интерес вызывают документы Архиерейских Соборов. В частности, содержащиеся в них протоколы заседаний дают представление о ходе соборных дискуссий и об аргументации, послужившей основанием для принятия исторических постановлений.

Историография в области церковной архивной россики не очень велика. Прежде всего следует упомянуть труд А. В. Попова «Российское православное зарубежье: История и источники»², в котором в числе прочего дана характеристика фонда Архиерейского Синода РПЦЗ Р.-6343 Государственного архива Российской Федерации;

выпущенное в 2011 г. издательством РГГУ учебное пособие Е. В. Старостина «Архивы Русской Православной Церкви: (X–XX вв.)» знакомит читателя с важнейшими документальными публикациями по церковной истории³. В книге прот. Владимира Цурикова «История России в документах архива Свято-Троицкой духовной семинарии в Джорданвилле» представлен каталог архива Свято-Троицкой семинарии, содержащий 114 фондов⁴. Обзор и систематизация отечественных и зарубежных исследований представлены в статье М. В. Шкаровского «Актуальные проблемы русской церковной эмиграции в XX веке: историографические и источниковедческие аспекты», опубликованной в первом номере журнала «Христианское чтение» за 2012 г.⁵ Тем не менее во всех исследованиях Синодальный архив в Нью-Йорке упоминается кратко.

Постановления Архиерейских Соборов, послания, выступления и некоторые другие материалы публиковались в официальном журнале при Архиерейском Синоде РПЦЗ «Церковная жизнь», в церковно-общественном журнале «Православная Русь» и других изданиях. Однако многие архивные документы не опубликованы и не изучены.

Документы Архиерейского Собора РПЦЗ 1953 г. содержатся в деле «Собор 1953» Синодального архива РПЦЗ в Нью-Йорке (СА) под инвентарным номером СА 39/53. В статье описывается совокупность материалов указанного дела.

Синодальный архив РПЦЗ является ведомственным, доступ к нему ограничен. В процессе деятельности Архиерейского Синода в архиве отложились в том числе документы Архиерейских Соборов, синодальных структурных подразделений, церковных организаций, епархий, приходов, личные дела и пр. Поскольку эти документы отложились в архиве в результате взаимодействия Синода с церковными структурами, именно Архиерейский Синод можно считать фондообразователем.

В июне 1941 г. архив Архиерейского Синода РПЦЗ был изъят немецкими оккупационными властями из

резиденции Синода в Сремских Карловцах и вывезен в Германию [2. С. 32]. В 1945 г. этот архив был вывезен советскими войсками в Москву и передан в ЦГАОРСС СССР (совр. ГА РФ). В настоящее время материалы архива составляют фонд Р.–6343 ГА РФ.

В ноябре 1950 г. Первоиерарх РПЦЗ митрополит Анастасий (Грибановский) переехал из Мюнхена в Нью-Йорк. На Архиерейском Соборе, состоявшемся в ноябре–декабре того же года, был сформирован новый состав Синода. Прибывшему из Германии правителю дел Синодальной канцелярии протоиерею Георгию Граббе удалось вывезти из Европы часть документов, не изъятых при обысках гестапо в канцелярии Синода. С этих документов началось формирование фонда Синодального архива в Нью-Йорке. Разобранные материалы были сгруппированы по наиболее существенным признакам и сформированы в дела (документы хранятся в коробках — Manuscript boxes). Однако внутри самих дел документы не систематизированы, листы не пронумерованы. По этой причине, ссылаясь на архивные документы, необходимо указывать название документа, а номер листа указывается в том случае, когда документ является многостраничным и имеет свою нумерацию.

Материалы в деле «Собор 1953» сохранились как в подлинниках, так и в копиях. Документы выполнены машинописным способом, на многих из них оставлены рукописные дополнения и правки. Материалы составлены на русском и английском языках. Наиболее ранний документ датируется 16 июля 1953 г., последний выявленный документ дела относится к 8 ноября 1953 г.

Архиерейский Собор Русской Православной Церкви Заграницей 1953 г. состоялся 11–27 октября. Его торжественное открытие прошло в Свято-Троицком монастыре в Джорданвилле [3. С. 4], а последующие заседания в Новой Коренной пустыни в селении Магопак, штат Нью-Йорк⁶. В работе Собора принимали участие 16 архиереев, в числе которых Первоиерарх РПЦЗ митрополит Анастасий

(Грибановский), архиепископ Восточно-Американский и Нью-Джерсийский Виталий (Максименко), управляющий Православной духовной миссией в Китае и на Филиппинах архиепископ Брюссельский и Западноевропейский Иоанн (Максимович) — святитель Иоанн Шанхайский, епископ Флоридский Никон (Рклицкий), викарий Восточно-Американской епархии епископ Сиракузский и Троицкий Аверкий (Таушев) — ректор Свято-Троицкой духовной семинарии, и другие [4, л. 1].

В корреспонденции отложилась переписка по вопросу получения американских виз для прибывающих на Собор архиереев, в том числе с визовым отделом Государственного Департамента США и Службой иммиграции и натурализации.

Имеется среди материалов переписка архиепископа Иоанна (Максимовича) с митрополитом Анастасием (Грибановским) и протоиереем Георгием Граббе по вопросам повестки предстоящего Собора. В одном из писем архиепископ Иоанн на основании постановления совещания архиереев РПЦЗ в Европе предлагает включить в соборную повестку вопрос о прославлении Германа Аляскинского [5].

Проект повестки Собора состоит из 25 пунктов. В числе тем для обсуждения: управление Русской Православной Церкви Заграницей и ходатайство о восстановлении церковного единства в зарубежье; о положении Церкви в России и о клириках, рукоположенных в Московской Патриархии; вопросы о прославлении в лике святых Германа Аляскинского, Иоанна Кронштадтского и о внесении в святцы западных святых; подготовка кандидатов в священство и церковно-просветительская работа среди молодежи и др. [6].

В деле содержится проект Окружного послания Собора архиереев РПЦЗ, копия Устава Архиерейского Синода, а также «Памятная записка Архиерейскому Собору Русской Православной Церкви Заграницей» Постоянного

совещания русских православно-национальных деятелей г. Сан-Пауло и Российского национального военного союза Бразилии⁷ [7, л. 1–4].

В документах сохранился текст приветствия участников Архиерейского Собора Президенту Соединенных Штатов Дуайту Д. Эйзенхауэру, датированный 11 октября 1953 г. В послании в свою очередь говорилось: «Призываем на Вас благословение Божие, желая полного преуспевания и благоденствия Вам и той великой стране, которой Вы призваны управлять по воле Божией в нынешний столь ответственный момент мировой истории. Нас побуждает к этому не только чувство благодарности за оказанное нам гостеприимство в Америке, но и сознание, что мы видим в Вашем лице, г. Президент, искреннего убежденного защитника христианских принципов в строительстве нашей личной и общественной жизни...

Живя ныне в разных странах и пользуясь защитой и покровительством приютивших нас стран, особенно С.Ш.С.А., оказавшей столько широкой великодушной помощи народам, пострадавшим от разорений войны, мы усердно молим Господа Владыку и Промыслителя мира, чтобы Он просветил очи слепых, которые еще не видят или не хотят видеть опасности для мира от повсеместного коммунизма, соединил бы все свободные народы в один братский союз и направил их на тот спасительный путь, на который Вы, г. Президент, не перестаете звать всех и горячим мужественным словом и всем направлением Вашей мудрой государственной деятельности и руководимого Вами Правительства Соединенных Штатов»⁸ [8. С. 4].

В деле Собора имеется оригинал письма от 18 ноября 1953 г., полученного от помощника Президента Шермана Адамса в ответ на приветствие архиереев РПЦЗ: «Выражения Вашей благодарности очень дороги Президенту и он просил меня благодарить Вас, особенно за Ваши молитвы. Было очень любезно с Вашей стороны так великодушно отозваться с похвалой о водительстве Президента и высказать Ваши взгляды»⁹ [8. С. 4].

Как уже отмечалось, одной из тем Архиерейского Собора было отношение РПЦЗ к Московской Патриархии, когда после последовавшей 5 марта 1953 г. смерти И. В. Сталина в церковной зарубежной печати появились сообщения о возложении митрополитом Крутицким и Коломенским Николаем (Ярушевичем) венка ко гробу «вождя», а также панихиде, которую 9 марта совершил патриарх Алексий в Патриаршем Богоявленском соборе в Москве¹⁰.

Во вступительной речи на открытии Собора, текст которой хранится в материалах дела, митрополит Анастасий, в частности, отметил: «С официальной Церковью, находящейся в полном подчинении Советам, ставшей их постыдным орудием, мы не можем иметь никакого общения. Мы могли бы думать, что она подчинялась давлению, но когда умер великий тиран, еще более определилось, что там существует позорное ласкательство, а не мирное только сожительство с гражданской властью. У нее были разные способы проявить себя после смерти Сталина, но ее представители не только пошли, чтобы в лице митрополита Николая стать наряду с красноармейцами на почетной страже, но они еще решили служить панихиды по Сталине, совершая воистину молитву во грехе и великое кощунство» [9, л. 1–2].

Кроме темы отношения к Московской Патриархии другим важнейшим вопросом на повестке Собора стало обсуждение возможности прославления в лике святых праведного Иоанна Кронштадтского.

В отношении данного дела Председатель Архиерейского Синода сообщил: «Но самым важным вопросом, какой когда-либо стоял перед Заграничной Церковью, является вопрос о канонизации о. Иоанна Кронштадтского. В течение нескольких Соборов мы подходили к нему и потом отходили перед его трудностями. Мы все благогоеем перед памятью о. Иоанна. Верим, что он обрел благодать у Бога, и что наступит день его прославления.

Но трудно сказать, насколько благовременно это сейчас, и есть ли авторитетная власть для его решения» [9, л. 2].

В материалах дела «Собор 1953» отложились доклады митрополита Анастасия «Управление Русской Православной Церкви Заграницей» и «Жизнь Русской Православной Церкви Заграницей за междусоборный период 1950–1953 годов».

Первый доклад от 3 октября 1953 г. посвящен предложению некоторых архиереев о частичном пересмотре Временного положения о Русской Православной Церкви Заграницей 1935 г., главным принципом которого было разделение РПЦЗ на округа. Митрополит Анастасий констатирует, что данный принцип не был осуществлен в полной мере и служил компромиссом в целях восстановления церковного мира в переговорах с митрополитами Евлогием (Георгиевским) и Феофилом (Пашковским)¹¹ [10, л. 1–2]. Проблема заключалась в представительстве округов в Архиерейском Синоде, в составе которого должны были присутствовать по одному архиерею от каждого из округов. Однако география епархий, впрочем, как и обстановка в мире к этому времени изменились. Тем не менее митрополит Анастасий не поддержал идею пересмотра положений документа. «Сохранение нынешнего положения без организованных округов не вызывает необходимость в какой-либо переработке Временного положения, ибо в нем взаимоотношения между Архиерейским Синодом и епархиями, не входящими в какой-либо округ, в достаточной мере разработаны» [10, л. 9] — выразил свое мнение председатель Синода, предложив сохранить Положение без изменений как авторитетный исторический документ.

В своем докладе о жизни Зарубежной Церкви в междусоборный период первоиерарх РПЦЗ отметил рост церковного дела в Северной Америке. В США удвоилось число приходов, увеличился состав духовенства. Правами юридического лица на всей территории США и Канады была наделена Восточно-Американская епархия [11, л. 2–3].

Митрополит Анастасий сообщил и о трудностях, которые возникли в Восточно-Канадской епархии, где действовала богатая раскольническая украинская церковная организация под управлением «митрополита» Илариона Огиенко [11, л. 6].

Были отмечены успехи Американской миссии под руководством архиепископа Иакова (Тумбса)¹² в деле перевода богослужебных текстов на английский язык, несмотря на материальные трудности, которые испытывал преосвященный после принятия им Православия [11, л. 21–22].

Доклад иллюстрирует положение дел в различных странах рассеяния. Примечательно описание взаимоотношений с Поместными Православными Церквями и некоторыми организациями в этих странах. В частности, указано на вмешательство в церковные дела со стороны Всемирного совета Церквей. «Мало радует нас церковная жизнь в Австрии, — говорится в докладе. — Самый состав паствы в Австрии в большинстве случаев обездоленный, старики или инвалиды... духовенство осталось только из лиц старых, слабых и мало трудоспособных. Мы даже получили запрос от Мирового совета Церквей, оказывающего помощь нашей епархии, не имеем ли мы в виду постепенную ликвидацию Австрийской епархии» [11, л. 10].

С сожалением было отмечено охлаждение отношений с русскими церковными юрисдикциями. Соглашение о совместном рассмотрении спорных вопросов, заключенное в 1950 г. с Американской митрополией, на практике вовсе не применялось. В январе 1953 г. в Аргентине скончался протопресвитер Константин Изразцов, который в 1948 г. перешел вместе с общиной в юрисдикцию Американской митрополии. По словам митрополита Анастасия «захват Южно-Американских церквей еще более зафиксирован присвоением еп. Иоанну Шаховскому титула Буэнос-Айресского и Аргентинского... Между тем паства, тяготящаяся разделением, неоднократно высказывала желание если не объединения, то хотя бы сослужения нашего с иерархией

и духовенством митрополита Леонтия, — отметил митрополит Анастасий. — Приблизительно в таком же положении дело и в Западной Европе с той разницей, что митрополит Владимир был гораздо более лоялен и не принимал в свое ведение никаких запрещенных за преступления клириков» [11, л. 20].

В Тунисе архиепископ Пантелеимон (Рудык), управлявший приходами РПЦЗ в Северной Африке в 1951–1952 гг., пользовался большим уважением властей, благодаря чему русской общине был предоставлен хороший участок земли для построения храма. При этом отмечается, что он наладил «добрые отношения с греками», которые сперва препятствовали его деятельности: «Александрийский Патриарх первоначально протестовал против назначения в Сев. Африку нашего епископа и претендовал на то, что наши общины там должны находиться в его подчинении. Мы должны были очень твердо указать ему на свое право руководить религиозной жизнью нашей паствы и указать ему на то, что присвоенный им после Великой войны титул патриарха всея Африки не известен Российской Церкви. Однако, мы согласились на то, чтобы в знак единения Церквей наше духовенство в Африке поминало имя патриарха Александрийского. Перед отъездом преосвященного Пантелеимона из Африки патриарх признал, что он ничем не нарушал св. правил и уже не возражал против назначения преосвященного Нафанаила [Львова] на тех же началах», — сообщает митрополит Анастасий [11, л. 12].

В конце Второй мировой войны и в первые годы после ее окончания транзитом через Турцию прошла очередная волна русских беженцев. В этот период русская община в Стамбуле, которую возглавлял архимандрит Серафим (Палайда), не без труда выстояла в борьбе за свою юрисдикционную принадлежность¹³. «В Константинополе была попытка вынудить нас отозвать настоятеля нашей общины архимандрита Серафима, однако, после данного нами отпора, Патриархия перестала в этом настаивать. Наша об-

щина озабочена вопросом о восстановлении разрушенного в Харбине св. Николаевского храма, чему не сочувствует Патриархия» [11, л. 13], — констатировал митрополит Анастасий. Те же трудности в отношениях с Константинопольским Патриархатом возникали и в Австралийской епархии: «У преосвященного Феодора [Рафальского] установились очень хорошие отношения с гражданскими властями и англиканским духовенством. К сожалению, греческий архиепископ Феофилакт [Папафанасопулос] отнесся недоброжелательно к самому факту пребывания в Австралии русского епископа. Теперь он старается внести разделение в нашу епархию путем создания русских приходов в его юрисдикции..., — отметил докладчик, — обращается к некоторым русским священникам, не находящимся в ведении канонической церковной власти и предлагает им поступить к нему на службу, обещая им более высокое содержание, чем то, какое они могут получать на русской службе. Он даже делает попытки основать в Сиднее параллельный нашему приход из лиц русской национальности с богослужением на церковнославянском языке... Пока он не имеет успеха в своих домогательствах, но можно опасаться, что таким путем он в конце концов сумеет вызвать разделение» [11, л. 19], — заключил митрополит Анастасий.

В отношениях с Антиохийским и Иерусалимским Патриархатами напряженности не отмечалось. Митрополит Анастасий упомянул об Иерусалимском патриархе Тимофее (Фемелисе), в архиерейской хиротонии которого принимал участие в 1921 г., что тот лучше относится к Русской Зарубежной Церкви, чем его Синод¹⁴.

В составе документов архивного дела находятся 13 протоколов заседаний Архиерейского Собора, в которых отражена соборная дискуссия.

Интерес вызывает обсуждение возможности прославления в лике святых праведного Иоанна Кронштадтского. Докладчиком выступал архиепископ Брюссельский и Западноевропейский Иоанн (Максимович) [12, л. 3].

Материалы по данному вопросу отложились в протоколах № 3, 4, 7 и 8 заседаний Архиерейского Собора Русской Православной Церкви Заграницей.

Несмотря на то, что большинство архиереев высказались за канонизацию на текущем Соборе, существовали и серьезные сомнения в своевременности и каноничности подобного акта. Митрополит Анастасий задавался вопросом: «... насколько наш Собор полномочен совершить такой важный акт прославления. Наша организация носит характер временный и должна будет в будущем дать отчет Всероссийской Церковной Власти. Надо выяснить, насколько мы полномочны совершить такой акт в данном составе» [12, л. 1–2].

Ту же позицию выразил и архиепископ Монреальский и Восточно-Канадский Григорий (Боришкевич), который сообщил, что когда он писал свой отзыв по этому делу, то «имел в виду ответственность Первоиерарха перед всем миром и хотел предупредить о возможных недоразумениях для церковной юрисдикции, которая ему дорога» [12, л. 9].

В результате прений было принято решение о том, что при общем признании о. Иоанна Кронштадтского святым, его прославление на текущем Соборе преждевременно¹⁵ [13, л. 3].

Также на Соборе рассматривался вопрос о прославлении Германа Аляскинского. По предложению председателя за недостатком материалов для канонизации вопрос снят с повестки¹⁶ [14, л. 31].

Обсуждение взаимоотношений с русскими церковными юрисдикциями отражено главным образом в протоколах № 4, 5. Как уже отмечалось, осложнились отношения с Американской митрополией. В ее юрисдикцию перешел Петропавловский приход РПЦЗ в Спрингфилде¹⁷ [15, л. 4], что еще более обострило обстановку.

В то же время с просьбой о принятии в юрисдикцию Русской Зарубежной Церкви обратился архиерей Амери-

канской митрополии — епископ Чикагский Дионисий (Дьяченко), однако члены Собора сочли, что его мотивы носят частный характер, и потому постановили уведомить архиерея о невозможности удовлетворить его просьбу [16, л. 2].

По поводу отношений с Западноевропейским экзархатом русских приходов Константинопольского Патриархата архиепископ Иоанн (Максимович) сообщил, что «в настоящее время экзархат не ведет с нами открытой борьбы, но нет и добрых отношений» [15, л. 5].

Стоит отметить, что при обсуждении острых вопросов архиепископ Иоанн неоднократно смягчал тон дискуссии. В частности, относительно юрисдикционного вопроса он отметил: «Мы часть Русской Церкви и дышим духом Русской Церкви всех веков. Но из этого опасно делать вывод, что мы единственная Церковь, что на других обращать внимания и с ними считаться не следует. Мы идем правильным путем, а другие с него уклоняются, но нельзя с горделивым чувством пренебрегать другими, ибо всюду есть православные иереи и архиереи» [16, л. 3].

Вопросу о принятии клириков Московского Патриархата посвящен протокол № 5. Обсуждались благодатность совершаемых рукоположений в Русской Церкви и способы приема клириков. Вновь снижая тон высказываний, архиепископ Иоанн напомнил: «Собором в 1938 г. обсуждался вопрос о возможности сослужения с клириками Московской Патриархии и было признано, что вне общения только сам митрополит Сергей» [16, л. 20].

Выслушав мнения всех участников Собора, митрополит Анастасий выразил свою позицию: «Признаем ли мы в принципе действительность рукоположений теперешнего Патриарха и его архиереев? Но можем ли мы ставить их под вопрос? Тогда мы должны объявить всю Церковь без таинств. Хватит ли у нас дерзновения объявить ее всю безблагодатной? До сих пор мы не ставили этот вопрос так радикально... В данном случае народ не отвечает за линию поведения руководителей и вся Церковь как тако-

вая остается непорочной. Никто не дерзнет сказать, что вся Церковь безблагодатна» [16, л. 23–24].

В результате дискуссии было постановлено «переходящих на службу Русской Православной Церкви Заграницей клириков, состоявших в ведении Московской Патриархии, принимать в общение после тщательного исследования под условием всенародного покаяния» [16, л. 24].

Важным пунктом повестки Архиерейского Собора был вопрос об управлении Русской Православной Церкви Заграницей. Этой теме был посвящен указанный доклад председателя Архиерейского Синода митрополита Анастасия. При обсуждении архиепископом Монреальским и Восточно-Канадским Григорием (Боришкевичем) было выражено пожелание сохранить в том числе национальное представительство в Синоде — Белорусский и Украинский округа: «У белорусов имеется два течения, течение близкое к нам считает, что Белорусский округ должен сохраниться хотя бы в идее. Думаю, что такого же мнения придерживаются и украинцы» [17, л. 2]. При этом он высказался против наименования Украинская и Белорусская Церковь. «Церковь одна — Русская, но должны быть сохранены округа, что важно для оживления церковной жизни» [17, л. 4].

В свою очередь архиепископ Пантелеимон (Рудык) заметил, что «Украинская Церковь получила свое название не потому, что она шовинистическая, а потому, что она объединила на освобожденной территории Украины всех, кто не хотел быть с автокефалистами. Эта Церковь по существу была русской, в ней даже проповеди говорились по-русски. Выехав за границу, чада нашей Церкви слились с Русской Зарубежной Церковью. Все ди-пи¹⁸ — это наша паства. К сожалению, в св. Троицком календаре в статье о Русской Заграничной Церкви совершенно не отмечено такое значительное событие, как слияние нашей Украинской Церкви с Заграничной Церковью, а это было значительным событием, давшим многочисленную паству Зарубежной Церкви» [17, л. 3].

В то же время архиепископ Пантелеимон высказался за «сохранение Украинской Автономной Церкви в идее» [17, л. 4]. Эту мысль поддержал епископ Леонтий (Филиппович) [17, л. 4], однако при этом упомянул о «разрушительной работе украинских самостийников — Ил[ариона] Огиенко, Поликарпа [Сикорского] Игоря [Губы] и других»¹⁹ [17, л. 5].

Епископ Серафим (Чернов) выразил сомнение в целесообразности учреждения Украинской и Белорусской Церквей в зарубежье. «Большинство наших преосвященных — украинцы и белорусы, но они остаются архиереями Русской Церкви. Будущее деление Русской Церкви должно быть территориальным, а не национальным. Нельзя поощрять сепаратизм. Мы не имеем ни одного ходатайства об открытии особых украинских или белорусских приходов. Также нет нужды в автономности. Идея эта теперь умерла» [17, л. 5], — сказал епископ Серафим.

Говоря об округах в целом, председатель Синода митрополит Анастасий сообщил, что митрополичьи округа более не применимы: «Они постепенно сами собой ликвидировались и теперь ни в одной Православной Церкви нет таких округов... Совещания епископов очень полезны для организации и укрепления местной церковной жизни... Остается только назначить представителей Синода по континентам» [17, л. 7–8].

Относительно национального представительства митрополит Анастасий сказал: «Ввиду выраженного желания со стороны архиепископов Пантелеимона и Григория сохранить хотя бы в идее, т. е. в принципе существовавшее до сих пор в составе епископов Зарубежной Церкви представительство Автономной Украинской и Белорусской Церквей в противовес теперешней пропаганде представителей крайних сепаратистских течений, среди украинцев и белорусов следует поступить согласно их предложению...» [17, л. 9–10].

Архиерейский Собор избрал новых членов Синода, представляющих епархии Северной и Южной Америки,

Европы. Архиепископам Пантелеимону (не вошел в состав Синода) и Григорию предоставлена возможность «считать себя представителями в Русской Православной Церкви Заграницей иерархии Украинской Автономной и Белорусской Церквей» [17, л. 11].

Среди материалов протоколов любопытны сообщения о дальневосточной пастве, выезжающей в Австралию, Европу и США: «там остались лишь разбросанные по разным местам отдельные чада: в Сингапуре, в Китае, в Корее остался храм, в Шанхае около 300 человек. В Гонконге приход во главе с настоятелем китайцем протоиереем Ильей Вень... в Харбине есть до 10 тысяч душ, желающих выехать. Оттуда едут протоиерей Аристарх Пономарев, архимандрит Филарет. Священник Ростислав Ган уже прибыл в Австралию. В Гонконге уже находится протоиерей Николай Пономарев. Архимандрит Филарет получил аффидевит от архиепископа Александра и едет в Германию. Приезжает также архимандрит Вениамин Гаршин с матерью, который предназначается в Синодальное подворье в Бурлингеме около Сан-Франциско. Оба архимандрита очень ценны и могут рассматриваться как кандидаты в епископы» [18, л. 12].

Дело «Собор 1953» Синодального архива РПЦЗ в Нью-Йорке содержит в себе ценные материалы по истории Архиерейского Собора Русской Православной Церкви Заграницей 1953 г. Наиболее информативными из документов являются доклады председателя Архиерейского Синода митрополита Анастасия «Жизнь Русской Православной Церкви Заграницей за междусоборный период 1950–1953 годов» и «Управление Русской Православной Церкви Заграницей», а также протоколы заседаний Архиерейского Собора. Материалы дела являются важным источником для изучения истории РПЦЗ второй половины XX в.

Литература

1. Кострюков А. А. Русская Зарубежная Церковь в 1939–1964 гг.: Административное устройство и отношения с Церковью в Отечестве. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. 488 с.
2. Шкаровский М. В. История русской церковной эмиграции. СПб.: Алетейя, 2009. 359 с.
3. Православная Русь. №19. 1953.
4. СА 39/53. Протокол №2 заседаний Архиерейского Собора Русской Православной Церкви Заграницей.
5. СА 39/53. Рапорт архиепископа Иоанна (Максимовича) Первоиерарху РПЦЗ митрополиту Анастасию (Грибановскому) от 11 сентября 1953 года.
6. СА 39/53. Повестка Архиерейского Собора Русской Православной Церкви Заграницей.
7. СА 39/53. Памятная записка Архиерейскому Собору Русской Православной Церкви Заграницей уполномоченных Постоянного совещания русских православно-национальных деятелей г. Сан-Пауло и Российского национального военного союза Бразилии. Сан-Пауло. 20 августа 1953.
8. Православная Русь. №23. 1953.
9. СА 39/53. Вступительное слово митрополита Анастасия (Грибановского) на открытии Архиерейского Собора РПЦЗ 11 октября 1953 г.
10. СА 39/53. Управление Русской Православной Церкви Заграницей.
11. СА 39/53. Доклад председателя Архиерейского Синода митрополита Анастасия «Жизнь Русской Православной Церкви Заграницей за междусоборный период 1950–1953 годов».
12. СА 39/53. Протокол № 3 заседаний Архиерейского Собора Русской Православной Церкви Заграницей.
13. СА 39/53. Протокол № 8 заседаний Архиерейского Собора Русской Православной Церкви Заграницей.
14. СА 39/53. Протокол № 9 заседаний Архиерейского Собора Русской Православной Церкви Заграницей.
15. СА 39/53. Протокол № 4 заседаний Архиерейского Собора Русской Православной Церкви Заграницей.
16. СА 39/53. Протокол № 5 заседаний Архиерейского Собора Русской Православной Церкви Заграницей.

17. СА 39/53. Протокол № 11 заседаний Архиерейского Собора Русской Православной Церкви Заграницей.

Примечания

- ¹ Слитное написание «заграницей» приводится в соответствии с самоназванием, закрепленным в уставных документах РПЦЗ.
- ² См.: Попов А. В. Российское православное зарубежье: История и источники. С приложением систематической библиографии. М.: Институт политического и военного анализа, Центр по изучению русского зарубежья, 2005. 620 с.
- ³ См.: Старостин Е. В. Архивы Русской Православной Церкви: (X–XX вв.): Учебное пособие. М.: РГГУ, 2011. — 253 с.
- ⁴ См.: Владимир Цуриков, *прот.* История России в документах архива Свято-Троицкой духовной семинарии в Джорданвилле. М.: Изд-во ПСТГУ, 2012. 195 с.
- ⁵ См.: Шкаровский М. В. Актуальные проблемы русской церковной эмиграции в XX веке: историографические и источниковедческие аспекты // Христианское чтение. № 1. 2012. С. 44–97.
- ⁶ СА 39/53. Протоколы № 1–13 заседаний Архиерейского Собора Русской Православной Церкви Заграницей.
- ⁷ В этом документе говорится о нестроениях в Бразильской епархии, ответственность за которые авторы обращения возлагают на правящего архиерея.
- ⁸ Архивная копия послания на английском языке: СА 39/53. Synod of Bishops of the Russian Orthodox Church Outside of Russia. His Excellency the Hon. Dwight D. Eisenhower President of the United States. White House, Washington, D.C.
- ⁹ Оригинал на английском языке: СА 39/53. The White House. Washington. The assistant to the President to His Grace Metropolitan Anastassy. November 18, 1953.
- ¹⁰ См. ЖМП №3 1953, стр. 9–10.
- ¹¹ См. подробнее об этом: Кострюков А. А. Русская Зарубежная Церковь в 1925–1938 гг.: Юрисдикционные конфликты и отношения с московской церковной властью / А. А. Кострюков. М.: Изд-во ПСТГУ, 2012. С. 292–302.
- ¹² Джеймс Тумбс — бывший протестантский проповедник. В 1933 г. присоединился к неканонической «Свято-Восточной Православной Кафолической и Апостольской Церкви» в Се-

верной Америке. В 1949 г. просил о принятии в РПЦЗ. В 1950 г. приглашен для проживания при Архиерейском Синоде для ознакомления с устройством Русской Церкви. В 1951 г. пострижен в монашество, возведен во все степени священства и назначен викарием Северо-Американской и Канадской епархии РПЦЗ в качестве главы «Американской православной миссии» с титулом епископа Манхэттенского.

¹³ См. об этом: *Шкаровский М. В.* Русские православные общины в Турции // Вестник ПСТГУ II: История. История Русской Православной Церкви. 2009. Вып. II: 1 (30). С. 21–34.

¹⁴ См. об этом: СА 39/53. Доклад Председателя Архиерейского Синода Митрополита Анастасия «Жизнь Русской Православной Церкви Заграницей за междусоборный период 1950–1953 годов». Л. 14.

¹⁵ Подробнее об этом: СА 39/53. Протокол № 8 заседаний Архиерейского Собора Русской Православной Церкви Заграницей. Л. 3.

¹⁶ Подробнее об этом: СА 39/53. Протокол № 9 заседаний Архиерейского Собора Русской Православной Церкви Заграницей. Л. 31.

¹⁷ Подробнее об этом: СА 39/53. Протокол № 4 заседаний Архиерейского Собора Русской Православной Церкви Заграницей. Л. 4.

¹⁸ Перемещенные лица.

¹⁹ Иларион Огиенко — с 1951 г. глава так называемой автокефальной Украинской греко-православной церкви в Канаде; Поликарп Сикорский — после Второй мировой войны «митрополит-администратор» так называемой Украинской автокефальной православной церкви в Европе; Игорь Губа — в 1951–1954 гг. епископ Украинской Православной Церкви в Америке в юрисдикции Константинопольского Патриархата, позже — в составе неканонической «УАПЦ в диаспоре».

Сокращения

РПЦЗ — Русская Православная Церковь Заграницей.

СА — Синодальный архив РПЦЗ в Нью-Йорке.

БОГОСЛОВИЕ

Священник Антоний Борисов*

**ОТНОШЕНИЕ К ИНОСЛАВИЮ
В РУССКОЙ ЦЕРКОВНОЙ ТРАДИЦИИ:
ИСТОРИКО-КАНОНИЧЕСКАЯ РЕТРОСПЕКТИВА
И ПРАКТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ**

В задачу предложенной вниманию читателей публикации входит продемонстрировать, как Русская Православная Церковь, в течение истории варьируя внешние способы взаимодействия с инославием, стремится сохранять верность святоотеческому эталону пастырской икономии, в практическом отношении зависящей от вполне конкретных общественно-политических обстоятельств. Не отрицая частичного присутствия благодати в отделенных от истинной Церкви сообществах, Русская Православная Церковь, тем не менее, упорно ищет наиболее эффективные и, подчеркнем, бережные пути для свидетельства инославным христианам об истинах Православия в имеющихся условиях. Статья представляет собой переработанный текст доклада, прочитанный автором на круглом столе «История и практика применения термина “инославие”: канонический аспект» (Московская духовная академия, 16 октября 2025 г.).

*Автор — кандидат богословия, доцент Московской духовной академии и Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия.

Отношение к инославию (вернее, к тому, что принято считать инославием на современном этапе, а именно — древневосточным христианам и так называемым классическим проявлениям западного христианства: преимущественно католицизму и первому конфессиональному поколению Реформации) в русской церковной истории неоднократно менялось. И определялось, в той или иной степени, не только богословскими, но и общественно-политическими факторами. Данное обстоятельство, как отмечает протоиерей Павел Хондзинский, стало в XIX в. принятым именовать «конфессионализацией», то есть комплексным церковно-государственным подходом к оценке тех или иных религиозных явлений и объединений¹.

Это не означает, что Русская (ранее — Российская греко-кафолическая или Православная Российская) Церковь долгое время вовсе не имела по данному вопросу своего мнения, пребывая исключительно в фарватере следования государственной политике. Ситуация была сложнее и глубже, что прекрасно демонстрировал иной яркий отечественный исследователь профессор Ленинградской духовной академии протоиерей Ливерий Воронов в своем докладе «Конфессионализм и экуменизм. Отношение православия к инославию»². Здесь он аргументированно показывает и доказывает, что и Древняя, и Русская Церковь, учитывая установки со стороны светских властей, преимущественно все же руководствовалась собственными представлениями о том, как на том или ином этапе лучше выстраивать отношения с инославными. Речь, таким образом, идет о практической реализации пастырской икономии, имеющей целью не отторгнуть, но вернуть отпавших от Матери-Церкви к общению с ней. Данный подход предполагает внимательный учет как теоретических, так и практических обстоятельств и в идеале представляет собой позицию, равноудаленную от двух типов крайностей, которые протоиерей Ливерий Во-

ронов определяет как самозамкнутый конфессионализм и равнодушный экуменизм.

Своего рода «базисом» для такой взвешенной икономии по отношению к инославию стал святоотеческий подход, выразителями которого примерно в одно и то же время оказались святитель Григорий Богослов и блаженный Августин Гиппонский. Высказывание святителя Григория в отношении инославия хорошо известно: «Мы добиваемся не победы, а возвращения братьев, разлука с которыми терзает нас»³. Мнение блаженного Августина не столь распространено и может сильно удивить тех, кто привык видеть в этом святом воплощение суровой акривии в отношении любых форм гетеродоксии: «Если кто-то, подвигаемый срочной необходимостью, не может найти кафолика, от которого бы мог принять крещение, и в душе хранит кафолический мир, примет от кого-то вне кафолического единства крещение, которое желал в самом кафолическом единстве получить, если тотчас отойдет из сей жизни, (того) не кем иным, как *кафоликом* (выделено мной. — А. Б.) считаем. Если он, будучи от телесной смерти освобожден, восстановит свое телесное присутствие в кафолической общине (*congregationi*), от которой сердцем никогда не отлучался, мы не только не осудим то, что он *сделал*, но истинно и с уверенностью восхвалим этот *поступок* (выделено мной — А. Б.), потому что верил в присутствие Бога в своем сердце, в единстве оставался и не желал из этой жизни отойти без таинства святого Крещения, полагая его принадлежащим не человеку, но Богу, *где бы оно ни встретилось* (выделено мной. — А. Б.)»⁴.

Важно отметить, что позиция блж. Августина была в начале XX в. раскритикована священномучеником Иларионом (на тот момент Владимиром Алексеевичем Троицким), утверждавшим, что «в суждениях... Августина о схизматическом крещении можно замечать зачатки учения об *opus operatum*»⁵. В дальнейшем ригоризм священномученика Илариона, опиравшегося на авторитет

иного североафриканского автора, священномученика Киприана Карфагенского, только усиливался, приобретая форму хорошо известной гипотезы об инославных таинствах как «пустой форме» без благодатного содержания⁶.

Мы еще обратимся ниже к теме дискуссии о благодатности инославных сообществ в русском богословии. Пока же отметим, что еклезиологические представления священномученика Илариона были предельно далеки от каких-либо сектантских крайностей или форм горделивого фундаментализма и представляли собой на самом деле форму все той же пастырской икономии, направленной на сохранение цельности православного церковного самосознания. Взгляды священномученика Илариона необходимо рассматривать в историческом контексте и прежде всего как реакцию на принятый 17 апреля 1905 г. указ «Об укреплении начал веротерпимости», который не только разрешил переход из Православия в инославие, но и позволил некоторым представителям русской знати открыто объявить о своей до тех пор скрывавшейся принадлежности к инославным исповеданиям. По имеющимся данным, только в 1905–1907 гг. свыше 200 тыс. человек оставили Православие, перейдя в католичество. В Поволжье имели место переходы православных в ислам (примерно 36 тыс. человек)⁷.

Безусловно, пастырская совесть священномученика Илариона предельно остро реагировала на произошедшие события, но все же позиция святого самым ходом истории была представлена скорее реакцией именно на экстренные исторические обстоятельства. Соборный же разум Церкви по-прежнему тяготел именно к «августиновской» гибкости, а не «киприановской» жесткости в плане выстраивания отношений с инославием. Как пишет о том патриарх Сергей (Страгородский), подчеркивая превосходство евангельского милосердия над строгостью осуждения, «суд над целыми обществами ведь есть тот же суд церковный над грешниками и, следовательно, в основе

его лежит то же начало, тот же “чудный Спасов нас ради человеколюбивый нрав”, который не допускает и льна курящегося угасить, и трости надломленной сокрушить, который бережет в грешнике малейшие признаки жизни в надежде, что при благоприятных условиях, при благоприятном обороте обстановки эти начатки или, точнее, остатки жизни разовьются и, таким образом, приведут человека к полному возрождению»⁸.

Близость взвешенного подхода патриарха Сергия к святоотеческому пониманию становится очевидной при сличении его с позицией отцов VII Вселенского Собора, проявленной ими для преодоления иконоборческого раскола. Напомним, что до VII Вселенского Собора уважительными причинами для снисхождения к еретикам и раскольникам признавались принуждение или насилие, примененные к ним третьими лицами с целью привлечения в еретическое сообщество. Теперь же не менее серьезным смягчающим обстоятельством стала принадлежность к давно существующему инославному обществу. «Когда группу кающихся иконоборческих епископов, замешанных в агитации против Собора, созданного в 786 году, спросили, “были ли они увлечены и терпели ли насилие”, то Ипатий, епископ Никейский, и бывшие с ним сказали: “Мы насилия не терпели, не были также и увлечены, но, родившись в этой ереси, мы в ней были воспитаны и возросли”» (Деяния, с. 103–104)⁹. Таким образом, отцы VII Вселенского Собора искали пути *облегчения* способа воссоединения иконоборцев с Церковью, а не доводы для утяжеления их канонического прещения.

Русская Церковь на протяжении истории стремилась следовать изложенному выше соборному и святоотеческому пониманию икономии — нешаблонному отношению к инославию с целью осуществления православного свидетельства среди инославных и облегчения способов их воссоединения с Православием. Что в ряде случаев требовало от Церкви несомненной храбрости

перед лицом различных вызовов, которые возникали при соприкосновении с теми или иными видами гетеродоксии. Об этом, в частности, пишет В. В. Болотов, указывая, что истинная церковность в течение истории проявляла себя в решимости идти навстречу инославным, разъясняя им истинную сущность Православия, с риском «принять в лоно Православия элементы сомнительной чистоты», но, при этом, с перспективой «пережить (растворить в себе) зло ереси» действием «здоровых сил церковного организма»¹⁰.

Практическая реализация данного подхода хорошо видна на примере некоторых эпизодов из истории Русской Церкви, позволяющих отказаться от клишированного представления об отношениях русского Православия с инославием. Можно констатировать, что рознь, имевшаяся между христианскими Востоком и Западом и проявлявшая себя уже на рубеже первого и второго тысячелетий, если и затрагивала Русь, то по касательной. И, например, князь Ярослав Мудрый не видел ничего крамольного в том, чтобы выдать своих дочерей — Анну, Елизавету и Анастасию — за западных (католических) правителей: представителей французской, норвежской и венгерской монархий соответственно. Можно было бы предположить, что данный пример вполне соответствует гипотезе, что раскол 1054 г. имел отношение исключительно к двусторонним контактам Рима и Константинополя, а остальные государства не слишком волновал. Может быть. Но иной исторический пример, имеющий отношение также к процессу отделения западного христианства от полноты церковной, несомненно побуждает отказаться от упомянутого уже шаблонного восприятия отношения к инославию в русской церковной истории.

Борец с западной экспансией — благоверный князь Александр Невский — дававший отпор и католическим миссионерам, и католическим завоевателям, полагал возможным заключить династический союз с норвеж-

ским королем Хаконом IV Старым, женив на его дочери своего старшего сына Василия. Данные планы проявили себя уже после взятия Константинополя крестоносцами в рамках IV Крестового похода — события, положившего конец процессу отпадения католиков от общения с Восточной Церковью. Упомянутый династический брак так и не состоялся, но имело место обручение. Да и сам план благоверного князя указывает на более сложное отношение к западному христианству на данном историческом этапе. Ровно то же можно сказать и о браке Ивана III с наследницей византийского престола Зоей-Софьей Палеолог. Даже если она была изначально крещена в Православии¹¹, а затем перешла в католичество, вернувшись затем в Православие, эпизод с ее заочным обручением с Иваном III вызывает множество вопросов. На обручении великого князя представлял иной Иван — Иван Фрязин или Джан Батиста делла Вольпе, принявший Православие итальянец. Обручение же происходило по католическому чину и совершалось католическим клириком. И это обручение на Руси не оспаривалось...

Впоследствии отношение к инославию у нас постепенно, не сразу, но стало более определенным, в том числе и благодаря упомянутым в начале статьи процессам конфессионализации — сферы конфессионально-государственного взаимодействия. До XVII в. принятие большинства инославных христиан в общение с Русской Церковью осуществлялось в основном через миропомазание. Московский Собор 1620 г. с учетом печального опыта Смутного времени постановил перекрещивать всех западных христиан. В 1667 г. установка была смягчена. Опять же Московский Собор постановил принимать католиков через миропомазание, протестантов же — крестить. Собор 1718 г. указал протестантов миропомазывать. И, наконец, решением Синода 1757 г. было установлено католиков принимать через покаяние, протестантов через миропомазание.

Именно в Синодальную эпоху постепенно сформировалось и актуальное понимание термина «инославие», которое означало более мягкую (с точки зрения государственного законодательства) форму отделенности от государственной Церкви (в отличие от раскольников и иноверцев-инородцев, которые не пользовались настолько же широкими правами, как инославные). Представители легальных, с точки зрения Российской монархии, инославных исповеданий (члены Армянской Апостольской Церкви, армяно-католики¹², католики, лютеране и реформаты) получили в Российской империи возможность не только открывать храмы, но и устраивать собственные учебные заведения, обучая вероучению как детей, так и будущих клириков.

Российское законодательство не допускало возможности перехода православных в инославие. Но встречались исключения. «В 1857 г. в Прибалтике 98 человек подали заявления о желании вернуться из Православия в лютеранство, 44 из них правительство разрешило такой переход. Хотя эта мера противоречила основам российского законодательства, она соответствовала политике опоры на местное немецкое дворянство, которая проводилась до 80-х гг. XIX века в Прибалтике, где протестантские общины имели привилегированный статус»¹³. Особые требования действовали в отношении вынужденно переселенных в Сибирь шведских военнопленных в начале XVIII в. Местному православному духовенству дозволялось не только венчать смешанные браки, не требуя от шведов перехода в Православие, но даже исповедовать и причащать их в случае смертной нужды¹⁴.

Последнее, конечно, нельзя признать нормой. Но если говорить о допущении браков с инославными, то в данном случае наша Церковь демонстрировала верность практике взвешенной икономии, а также фактически признавала, что упомянутые в канонах¹⁵ «еретики», с которыми нельзя молиться, не то же самое, что «ино-

славные» в актуальном понимании данного термина¹⁶. Учитывалось и то, что сами каноны служили частью общего законодательства Восточной Римской империи, где конфессиональная принадлежность оказывала влияние на юридический статус гражданина.

Это, безусловно, принималось во внимание составителями «Послания Святейшего Синода к православным о беспрепятственном им вступлении в брак с иноверцами» (1721), положившего начало практике заключения смешанных браков в русской церковной традиции. Следует признать, что браки с инославными, конечно же, несли и несут в себе опасность прозелитизма, а также многие другие проблемы. Но известны также и добрые примеры, когда благодаря смешанному браку инославный переходил в Православие. Достаточно упомянуть здесь великую княгиню и преподобномученицу Елисавету Федоровну Романову — первоначально лютеранку, принявшую православную веру уже после вступления в брак с великим князем Сергеем Александровичем.

Проявленное в Синодальную эпоху смягченное отношение к инославию в плане возможности заключения смешанных браков впоследствии привело к активизации более широкой дискуссии о благодатности отделенных от Православия христианских сообществ. Одним из начинателей данной дискуссии стал святитель Филарет (Дроздов). В письме архимандриту Троице-Сергиевой лавры Антонию (Медведеву) от 23 января 1861 г. он, в частности, пишет следующее: «Вопрос эконома Агапита не очень удобен к разрешению. Вы хотите иметь основание к разрешению одного в том, что Макарий Великий молился даже о язычнике умершем. Дерзновение чудотворца не удобно обратить в общее правило. Григорий Двоеслов также молился о Траяне и получил извещение, что молитва его не бесплодна, но чтобы он вперед не приносил таких дерзновенных молитв... О живом лютеранине можно петь молебен, и просить ему благодати Божией, привлекающей

в единство истинной Церкви; но по умершем иное дело. Мы его не осуждаем; но его была воля остаться до конца вне пределов Православной Церкви. Зная некоторых лютеран, имевших уважение и веру к Православной Церкви, но скончавшихся вне соединения с нею: в утешение присных верных **я позволял о них молитву, не открытую в церкви**, с которой они открыто не соединились в жизни, **а поминовение на проскомидии и панихиды в доме**»¹⁷.

В «Разговоре между испытующим и уверенным о Православии Восточной Кафолической Церкви» святитель Филарет затронул вопрос о природе инославных обществ. «Никакую Церковь, — пишет святитель Филарет, — верующую, яко Иисус есть Христос, не дерзну я назвать ложною. Христова Церковь может быть токмо либо чисто истинная, исповедующая истинное и спасительное Божественное учение без примешения ложных и вредных мнений человеческих, либо не чисто истинная, примешивающая к истинному и спасительному веры Христовой учению ложные и вредные мнения человеческие»¹⁸. В основании видения святителя Филарета лежало не пренебрежение канонами, но вера в способность Церкви, как описывал ее В. В. Болотов, освящать и исцелять отпавшие от нее члены. Это становится очевидным при прочтении еще одного письма Московского святителя: «Итак, пусть благочестивая ревность молится преимущественно “о благостоянии святых Божиих Церквей” православных и о сохранении в них благодатью Божией “единения духа в союзе мира”. Но пусть и всеобъемлющая любовь христианская молится и “о соединении всех” Церквей, и о воссоединении с Православной Церковью уклонившихся от нее неправыми учениями, да будет, по обетованию Господа нашего Иисуса Христа, “едино стадо”, как уже есть Он “Единый Пастырь” (Ин.10:16) и Владыка Своей Церкви на земли и на небеси, во времени и в вечности»¹⁹.

Тем не менее позицию святителя Филарета критиковал, в частности, Н. Н. Корсунский, утверждавший, что

искаженное вероучение является серьезным препятствием для спасения человека, ибо «ложное не спасет, поврежденное не исцелит»²⁰. Рассмотрением вопроса наличия благодати в инославных сообществах занимался также А. С. Хомяков, находившийся в переписке с англиканским богословом и священнослужителем У. Палмером. Хомяков хотя и не настаивал на полном прекращении действия благодати после отпадения от Православия, тем не менее утверждал, что спасение возможно только в Православной Церкви: «Все таинства, — пишет он, — могут окончательно совершаться лишь в недрах Православной Церкви. В какой форме они совершаются — это дело второстепенное. Примирением (с Церковью) таинство возобновляется или довершается в силу примирения; несовершенный еретический обряд получает полноту и совершенство православного таинства. В самом факте или обряде примирения заключается в сущности (virtualiter) повторение предшествовавших таинств»²¹. Оппозицию взглядам Хомякова составлял пропресвитер Евгений Аквилон, который в труде «Церковь: Научные определения Церкви и апостольское учение о ней как о Теле Христовом» заявил о существовании единой и нераздельной Церкви Христовой в лице Православной Церкви и принадлежности к ней всех тех, кто крещен во имя Святой Троицы²².

Позиции Хомякова и Аквилонина привели к появлению двух богословских течений. Первое, восходящее к Хомякову, было представлено епископом (впоследствии митрополитом) Антонием (Храповицким) (впоследствии радикально поменявшим свои взгляды)²³ и священноучеником Иларионом (Троицким), утверждавшими о полной безблагодатности инославия. Для данных богословов было характерным утверждать, что все таинства и обряды в инославии — пустые формы, а чиноприемы из инославия в Православие — всего лишь проявление икономии (их существование обусловлено лишь стремлением Церкви психологически облегчить переход неправославных христиан

в Православие). Соответствующим было и отношение упомянутых иерархов к зародившемуся экуменическому движению. Преосвященный Антоний назвал стремление протестантов к церковному объединению «похвальным», но «бесплодным». Священномученик Иларион, посвятивший проблеме книгу «Единство церкви и Всемирная конференция христианства», признал инициативу американских протестантов отрадной, но бесперспективной. Развитием экклезиологических взглядов Аквилонова занимался протоиерей П. Светлов, пытавшийся адаптировать теорию ветвей и включить Православную Церковь в процессы зародившегося уже экуменического движения.

Дистанцироваться от крайностей упомянутых выше позиций попытался епископ Сергей (Страгородский). В статьях «Отношение Церкви Христовой к отделившимся от нее обществам» и «Значение апостольского преемства в инославии» будущий патриарх Московский и всея Руси сопоставляет представление о том, что «земные перегородки до неба не достигают» и представление о полном отсутствии благодати за пределами Православной Церкви, а затем делает вывод: «Если спросить, который из двух вышеприведенных взглядов выражает подлинное учение Церкви о самой себе, то без колебаний нужно сказать, что во всяком случае ближе к подлинному церковному самосознанию второй взгляд»²⁴. В дальнейшем он развивает идею о том, что частичная благодатность инославных таинств не ставит под сомнение существование единой и нераздельной Церкви, которой является только Православная Церковь, единственно обладающая истинной Евхаристией: «Правда, и инославные совершают у себя Евхаристию. Но ни мы не можем участвовать в их Евхаристии, ни они в нашей. А Евхаристия и есть именно единение причащающегося со Христом и во Христе между собою. Значит, если мы с ними в Евхаристии разделяемся, которая-нибудь из сторон совершает Евхаристию не истинную. Двух, не сообщающихся между собой Евхаристий,

одинаково Христовых и одинаково истинных, быть не может, как не может быть двух Христов и двух Церквей»²⁵.

Дискуссии о наличии/отсутствии благодати в инославных сообществах продолжились в русской эмиграции. По данному вопросу были высказаны разные (иногда диаметрально противоположные) соображения. Так, Н. А. Бердяев склонялся к мнению об условности земного разделения христиан. Прот. Сергей Булгаков менял свое представление об инославии. Первоначально придерживаясь созданной им концепции «невидимой Церкви», включающей в себя всех крещенных во имя Святой Троицы христиан, Булгаков впоследствии пришел к признанию необходимости наличия догматического единства, предшествующего совместному причащению. Близкие к теории ветвей взгляды высказывали А. В. Карташёв²⁶, Н. М. Зёрнов²⁷, прот. Василий Зеньковский²⁸. Продолжателем линии патриарха Сергия (Страгородского) стал прот. Георгий Флоровский, признававший наличие остаточной благодати у инославных сообществ, но отказывавший неправославным в праве именоваться Церковью в полном смысле этого слова²⁹.

Важным является вклад московского Всеправославного совещания 1948 г., в рамках которого, с одной стороны, устами святителя Серафима (Соболева) участники совещания высказали свое негативное отношение к экуменическому движению и Всемирному совету Церквей в том виде, в котором они пребывали. После принятия Торонтской декларации 1950 г. все, конечно же, изменилось. Но то же совещание, например, одобрило теоретическую возможность принятия англиканских клириков в сущем сане в том случае, если англикане захотят присоединиться к Православию³⁰, что являлось, безусловно, примером все той же взвешенной икономии.

Руководствуясь тем же стремлением к икономии, Священный Синод Русской Православной Церкви принял в 1969 г. решение о возможности «преподавать благодать

Святых Таинств католикам и старообрядцам в случаях крайней в сем духовной необходимости для последних и при отсутствии на местах их священников»³¹. Комментируя данное решение, председатель Отдела внешних церковных сношений митрополит Никодим (Ротов) отмечал, что одобренная сначала Синодом, а затем и Поместным Собором 1971 г. инициатива опирается на прецедент из прошлого, а именно: «Подобное имело место в 1878 году, когда Константинопольский Синод вменил в обязанность греческим православным священникам совершать таинства для армян там, где у них не имеется церквей и священников»³². Впоследствии данная инициатива была признана поспешной. 29 июля 1986 года Священный Синод постановил: «Ввиду поступающих запросов по поводу данного Разъяснения Священный Синод сообщает, что практика эта не получила развития, и определяет отложить применение синодального Разъяснения от 16 декабря 1969 г. до решения этого вопроса Православной Полнотой»³³. В скором времени ход исторических событий подтвердил верность принятого решения — после распада СССР ряд инославных сообществ (и прежде всего, Римско-католическая Церковь) поддались искушению активизировать прозелитическую деятельность на канонической территории Русской Православной Церкви, вынужденной значительно ограничить экуменическую активность с целью дать отпор данной волне миссионерской экспансии, что, впрочем, не изменило стремления нашей Церкви быть верной эталону святоотеческой икономии по отношению к инославным.

Это хорошо видно на примере принятого Архиерейским Собором 2000 г. документа «Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию», в котором говорится следующее: «Общины, отпавшие от единства с Православием, никогда не рассматривались как полностью лишённые благодати Божией. Разрыв церковного общения неизбежно приводит к повреждению благо-

датной жизни, но не всегда к полному ее исчезновению в отделившихся общинах. Именно с этим связана практика приема в Православную Церковь приходящих из инославных сообществ не только через таинство Крещения. Несмотря на разрыв единения, остается некое неполное общение, служащее залогом возможности возвращения к единству в Церкви, в католическую полноту и единство» (§ 1. 15).

Решение Собора, сняв некоторые вопросы в отношении признания частичной благодатности неправославных конфессий, не упразднило, тем не менее, вопрошаний о возможности или, наоборот, невозможности совершения молитвы вместе с инославными. С одной стороны, общение в таинствах без достижения единства в вере (даже в случае смертной нужды), как было отмечено в решении Священного Синода 1986 г., было признано недопустимым. С другой — дипломатическая деятельность Русской Церкви продолжалась, что означало, в том числе, присутствие представителей Церкви на различных межхристианских мероприятиях. И печально вспоминать, какой обструкции подвергся покойный святейший патриарх Алексий II после молебна перед терновым венцом Спасителя в соборе Парижской Богоматери³⁴. Почившего предстоятеля нашей Церкви обвиняли в предательстве веры на том основании, что на молебне присутствовали кардинал А. Вен-Труа и католические клирики собора. Данное обстоятельство рассматривалось как доказательство совместной молитвы почившего предстоятеля с инославными. Однако согласно данной логике осуждению должен подвергнуться и святейший патриарх Тихон³⁵, и иные иерархи (прежде всего, XX в.), присутствовавшие по тем или иным причинам на инославных богослужениях, экуменических встречах, проявлявшие к инославным христианам пастырское участие и стремившиеся донести до них мысль об истинности Православия.

Как уже было отмечено выше, каноническое предание Православной Церкви прямо указывает на невоз-

возможность совершения совместного богослужения или публичной молитвы с представителями неправославных вероисповеданий. В данном случае речь не идет исключительно о дисциплинарной мере как таковой, но запрет является следствием исповедуемого Православием богословского убеждения о неразрывной связи веры и молитвы. О наличии данной связи свидетельствует, например, святитель Василий Великий: «Исповедание веры соделали мы для себя как бы некоторым началом и матерью славословия. Но что же надлежит делать? Пусть теперь научат нас или не крестить, как нам предано, или не веровать, как мы крещены, или не славословить, как мы уверовали. Пусть докажет нам кто-нибудь, или что во всем этом нет взаимной, необходимой и непрерывной связи, или что нововведение в этом не будет разорением всего»³⁶. На христианском Западе выразителем подобной мысли стал святитель Проспер Аквитанский, в рамках полемики с пелагианами разработавший принцип «Пусть правило богослужения устанавливается правилом веры»³⁷. В XX в. связь между верой и молитвой была выражена участниками так называемого литургического движения в Римско-католической Церкви с помощью сокращенного и переформулированного высказывания св. Проспера: «*Lex orandi est lex credendi*», — взятого затем на «вооружение» и православными литургистами.

Совместная молитва (домашняя или храмовая) и прежде всего таинства, представляют собой знамение реальности единства их участников в вере, без которого таковая молитва служит лишь имитацией полноценного церковного общения в Духе. Подобная подмена в дальнейшем приводит к печальным последствиям: возникновению равнодушия к вопросу христианских разделений, игнорированию опыта святых подвижников прошлого, боровшихся за чистоту веры и единство Церкви перед лицом вызовов ересей и расколов. В том и состоит опасность «широкого» и на практике индифферентного экуменизма.

Но не менее опасной является и тактика самозамкнутого конфессионализма. Православная Церковь, как было показано на исторических примерах, всегда стремилась свидетельствовать об истинности Православия инославным, изыскивая для них пути воссоединения с Матерью-Церковью. Исходя из этого стремления, необходимо отметить, что и на современном этапе, когда состояние многих христианских конфессий оставляет желать лучшего с морально-нравственной точки зрения, а сами современные инославные в большинстве своем слабо напоминают собственных предшественников, с которыми наша Церковь вела диалог, обязанность свидетельствовать перед этими людьми об истине Православия у нашей Церкви сохраняется.

В практическом приложении это означает, в частности, следующее. На заседаниях благотворительных, образовательных и иных (в том числе экуменических) организаций с участием инославных православный священнослужитель или мирянин вполне может не только сказать какое-то богословское поучение, но и произнести собственную молитву, поскольку данный шаг не подпадает под запрет упомянутых выше канонических правил. Ведь в данном случае не делается попытка имитировать наличие церковного единства. Напротив, прочитанная православным участником молитва и сказанное им богословское поучение, напоминающее о возможности и необходимости возвращения инославных христиан к общению с Православием, может послужить инструментом православного свидетельства в инославной среде. Совместное же прочтение Никео-Константинопольского или Апостольского символов веры, а также иных древних, общих для всех традиционных христианских вероисповеданий текстов стоит расценивать не как общую молитву, а скорее как констатацию факта принадлежности к христианской общности, сохраняющей верность древнецерковному наследию.

Стоит отметить, что многие неправославные христиане — в том числе участники различных межхристианских организаций, екуменических конференций — рассматривают мнение православных как важное и полезное. В этом смог лично убедиться автор, вошедший в состав делегации Русской Православной Церкви для участия в конференции комиссии Всемирного совета Церквей «Вера и церковное устройство» (24–28 октября 2025 г., Вади Эль Натрун (Египет)). Делегации Русской Церкви удалось не только озвучить православную точку зрения в порядке дискуссии, но и внести существенные правки в итоговый документ конференции. В частности, из текста были убраны упоминания о «толерантности», «инклюзивности», какие-либо намеки на одобрение ЛГБТ-идеологии. С радостью хотелось бы отметить, что инославные участники конференции поддержали идею об использовании в документе терминологии, укорененной в библейском и богословском наследии Древней Церкви. Кроме того, православные смогли убедительно доказать, что стремление к деколонизации, свойственное христианам так называемого глобального Юга, не должно затрагивать наследия Древней Церкви — иначе традиционной триадологии и христологии будет нанесен существенный урон. В результате, итоговый документ приобрел приемлемые для православного богословского сознания форму и содержание³⁸.

По-прежнему имеющиеся у Русской Церкви практические возможности свидетельствовать инославию об истинах Православия вполне соответствуют еще одному важному указанию блаженного Августина: «Церковь, — отмечает блж. Августин, — рождает чад и сама от своего чрева и от чрева своих служанок, — рождает теми же таинствами, от семени своего Мужа. Не напрасно апостол Павел говорит, что Агарь и Сарра — образы» (О крещении, 1, 15, 23)³⁹. Это сравнение убедительно доказывает, что инославие как феномен существует не само по себе — источником своего бытия оно имеет истинную Церковь

Христову, от которой, к сожалению, отделилось, но с которой не утратило полностью связи. А сами инославные христиане не являются чужими для нас, православных христиан, людьми. И в задачу Православия входит не отворачиваться от них, но осуществлять основанное на выверенной за века практике икономии свидетельство с целью поиска путей воссоединения инославных с Матерью-Церковью. Данное творческое и бережное свидетельство Церкви, проявление ею неравнодушной икономии, как показывает история русской церковной традиции, одинаково сторонится крайностей самозамкнутого конфессионализма и равнодушного екуменизма, прочно держась благословленного Богом срединного, «царского» пути.

Литература

1. *Августин Иппонийский, блж.* О Крещении против донатистов. II. 3 // Труды и переводы. 2018. № 1.
2. *Аквилонов Е. П., протопр.* Церковь: Научные определения Церкви и апостольское учение о ней как о Теле Христовом. СПб., 1894.
3. *Болотов В. В.* Лекции по истории Древней Церкви / По-смертное изд. под ред. [и с предисл.] проф. А. Бриллиантова. В 4 т. СПб.: Тип. М. Меркушева. Т. 4. 1918.
4. *Борзова Е. С.* Последствия указа 17 апреля 1905 г. «Об укреплении начал веротерпимости» на территории Царства Польского и западных губерний Российской империи // Религиоведение. 2013. № 1. С. 44–49.
5. *Василий Великий, свт.* О Святом Духе. К святому Амфилохию, епископу Иконийскому // Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийския. М., 1846. Ч. 3. Кн. 2. (ТСО; 7. Кн. 2).
6. *Воронов Л., прот.* Конфессионализм и екуменизм. Отношение Православия к инославию. Лекция, прочитанная перед церковной общественностью Брюсселя 17 марта 1968 г. — Журнал Московской Патриархии. 1968. № 8. С. 52–72.

7. Главацкая Е., Торвальдсен Г. Сибирский Вавилон: шведские узники в начале XVIII в. // *Quaestio Rossica* (№4). 2015. С. 215–240.

8. Григорий Богослов, свт. Слово 41, на Святую Пятидесятницу // Он же. Творения. Сергиев Посад, 1844. Т. 4.

9. Зеньковский В., прот. Апологетика. Минск: Белорусская Православная Церковь, 2010.

10. Зернов Н. М. Англиканские рукоположения и Православная Церковь. // Путь. Орган русской религиозной мысли. 1939. №59. С. 57–73.

11. Иларион (Троицкий), архим. Единство Церкви и Всемирная конференция христианства // Богословский вестник. 1917. Т. 1. № 1. С. 3–60.

12. Карташев А. В. Соединение Церквей в свете истории // Церковь. История. Россия. Статьи и выступления. М.: Пробел, 1996.

13. Корсунский И. Н. Определение понятия о Церкви в сочинениях Филарета, митр. Московского. СПб., 1895.

14. Никодим (Ротов), митр. Экуменическая деятельность Русской Православной Церкви // Журнал Московской Патриархии. 1971. № 7. С. 25–44.

15. Общая история Церкви: Учебное пособие для вузов по специальности 030600.62 «История»: В 2 т. / сост., отв. ред. В. В. Симонов. М.: Наука, 2017. Т. 2. Кн. 2.

16. Письма митрополита Московского Филарета к наместнику Свято-Троицкой Сергиевой лавры архимандриту Антонию. 1831–1867 гг. / Ч. 4 : 1857–1867 гг. М.: Тип. Э. Лисснер и Ю. Роман, 1884.

17. Сергей (Страгородский), патриарх. Отношение Церкви Христовой к отделившимся от нее обществам. Журнал Московской Патриархии. 1994. № 5. С. 80–97.

18. Таганов М., диак. Англо-католики в Висконсине и святитель Тихон: История одной фотографии. Вестник ПСТГУ II: История. История Русской Православной Церкви. М., 2006. Вып. 2 (19). С. 17–26.

19. Троицкий В. А. Очерки из истории догмата о Церкви. Типография Свято-Троицкой Сергиевой лавры. Московская духовная академия, 1912.

20. Филарет (Дроздов), митр. Значение церковной молитвы о соединении церквей // Прибавления к Творениям св. отцов. Ч. 19, кн. 1. Сергиев Посад, 1860. С. 1–5.

21. Филарет (Дроздов), свт. Разговоры между испытующим и уверенным о Православии Восточной Кафолической Церкви. М., 1843.

22. Флоровский Г. В., прот. О границах Церкви // Избранные богословские статьи. М., 2000. С. 159–170.

23. Флоровский Г., прот. Назначение предания в Древней Церкви // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2014. Т. 15. Вып. 1. С. 11–31.

24. Хомяков А. С. Письма к Палмеру. Собрание сочинений. М., 1907. Т. 2. С. 244–308.

25. Хондзинский П., прот. «Поле» конфессионализации: опыт приложения теории к русской духовной традиции // Вестник ПСТГУ. Сер. 2: История. История РПЦ. 2015. №2 (63). С. 9–17.

26. Цыпин В., прот. Инославные // Православная энциклопедия. Т. 23. М., 2010. С. 86–87.

27. Цыпин В., прот. О молитвенном общении с инославными с канонической точки зрения // Миссионерское обозрение. 1997. № 4. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vladislav_Tsyпин/o-molitvennom-obshenii-s-inoslavnymi-s-kanonicheskoi-tochkizrenija/#source (дата обращения: 17.11.2025).

28. Deepening Unity, Journeying in Love, Restoring Hope: Ecumenical Affirmation. Messge of the World Council of Churches Sixth World Conference on Faith and Order (24–28 October 2025; Wadi El Natrun, Egypt) URL: <https://www.oikoumene.org/resources/documents/deepening-unity-journeying-in-love-restoring-hope-ecumenical-affirmation>

Примечания

¹ См. Хондзинский П., прот. «Поле» конфессионализации: опыт приложения теории к русской духовной традиции // Вестник ПСТГУ. Сер. 2: История. История РПЦ. 2015. №2 (63). С. 9–17.

² См. Воронов Л., прот. Конфессионализм и экуменизм. Отношение Православия к инославию. Лекция, прочитанная перед

церковной общественностью Брюсселя 17 марта 1968 года // Журнал Московской Патриархии. 1968. № 8. С. 52–72. С. 62.

³ Григорий Богослов, свт. Слово 41, на Святую Пятидесятницу // Он же. Творения. Сергиев Посад, 1844. Т. 4. С. 13.

⁴ Августин Иппонийский, блж. О Крещении против донатистов. II. 3 // Труды и переводы. 2018. № 1. С. 115.

⁵ Троицкий В. А. Очерки из истории догмата о Церкви. Типография Свято-Троицкой Сергиевой лавры. Московская духовная академия, 1912. С. 543.

⁶ «Я полагаю, что объяснить взгляды противников Стефана на допустимость разнообразной практики в отношении чиноприема еретиков и раскольников можно только при том предположении, что они ради мира и пользы Церкви считали возможным иногда не требовать совершения вторично правильного обряда крещения, веруя в таинственно-благодатное значение самого единения с Церковью. Раньше совершенный вне Церкви обряд был лишь внешней формой, которая в Церкви наполняется благодатным содержанием». — Иларион (Троицкий), архим. Единство Церкви и Всемирная конференция христианства // Богословский вестник. 1917. Т. 1. № 1. С. 29.

⁷ Подробнее см. Борзова Е. С. Последствия указа 17 апреля 1905 г. «Об укреплении начал веротерпимости» на территории Царства Польского и западных губерний Российской империи // Религиоведение. 2013. № 1. С. 44–49.

⁸ Сергей (Страгородский), патриарх. Отношение Церкви Христовой к отделившимся от нее обществам // Журнал Московской Патриархии. 1994. № 5. С. 97.

⁹ Цит. по: Воронов Л., прот. Конфессионализм и экуменизм. С. 64.

¹⁰ Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви / Посмертное изд. под ред. [и с предисл.] проф. А. Бриллиантова. В 4 т. СПб.: Тип. М. Меркушева. Т. 4. 1918. С. 553.

¹¹ Об изначальной принадлежности Зои-Софьи к Православию свидетельствует «Лицевой летописный свод».

¹² Греко-католики после массового присоединения к Православию униатов в 1839 г. в Полоцке и в 1875 г. в Холме прекратили в империи легальное существование.

¹³ Цыпин В., прот. Инославные // Православная энциклопедия. Т. 23. М., 2010. С. 87.

¹⁴ Об особенностях жизни и религиозного быта шведских переселенцев см.: Главацкая Е., Торвальдсен Г. Сибирский Вавилон: шведские узники в начале XVIII в. // Quaestio Rossica (№ 4). 2015. С. 215–240.

¹⁵ Запрещение общей молитвы с еретиками под угрозой отлучения от церковного общения или извержения из сана содержится в ряде Апостольских правил: «Аще кто с отлученным от общения церковного помолится, хотя бы то было в доме: таковой да будет отлучен» (Ап., 10); «Епископ, или пресвитер, или диакон, с еретиками молившийся токмо, да будет отлучен. Аще же позволит им действовать что-либо, яко служителям церкви — да будет извержен» (Ап., 45); «Епископа или пресвитера, приявших крещение или жертву еретиков, извергати повелеваем. Кое бо согласие Христови с велиаром, или кая часть верному с неверным» (Ап., 46). Отцы Лаодикийского Собора в 6-м правиле повелевают: «Не попускати еретикам, коснеющим в ереси, входить в дом Божий». В своем правиле святитель Тимофей Александрийский уточняет, что еретики на Божественной литургии «не должны присутствовать, если не обещают покаяться и оставить ересь» (Тим. Ал., 9).

¹⁶ «Авторитетный православный канонист епископ Никодим (Милаш) в своем толковании на 45-е Апостольское правило относительно самого понятия «еретик» делает ссылку на 1-е правило Василия Великого. По терминологии св. Василия Великого еретики — это те, кто расходятся с православным вероучением в основных догматах; свт. Василий Великий называет еретиками манихеев, валентиниан, маркионитов и подобных им — кого он предписывает принимать в Церковь чрез Крещение; тем самым признается недействительным крещение, полученное ими в их еретических обществах. Принадлежащих к иным сообществам, отделившимся от Православной Церкви, свт. Василий Великий обозначает как раскольников или самочинников, предусматривая в качестве чиноприема для первых миропомазание, а для вторых (самочинников) — покаяние». См. Цыпин В., прот. О молитвенном общении с инославными с канонической точки

зрения // Миссионерское обозрение. 1997. № 4. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vladislav_Tsylin/o-molitvennom-obshenii-s-inoslavnymi-s-kanonicheskoy-tochkizrenija/#source (дата обращения: 17.11.2025).

¹⁷ Письма митрополита Московского Филарета к наместнику Свято-Троицкой Сергиевой лавры архимандриту Антонию. 1831–1867 гг. / Ч. 4: 1857–1867 гг. М.: Тип. Э. Лисснер и Ю. Роман, 1884. С. 278.

¹⁸ *Филарет (Дроздов), свт.* Разговоры между испытующим и уверенным о Православии Восточной Кафолической Церкви. М., 1843. С. 29.

¹⁹ *Филарет (Дроздов), митр.* Значение церковной молитвы о соединении Церквей // Прибавления к Творениям св. отцов. Ч. 19, кн. 1. Сергиев Посад, 1860. С. 4.

²⁰ *Корсунский И. Н.* Определение понятия о Церкви в сочинениях Филарета, митр. Московского. СПб., 1895. С. 45.

²¹ *Хомяков А. С.* Письма к Палмеру. Собрание сочинений. М., 1907. Т. 2. С. 345

²² *Аквилонов Е. П., протопр.* Церковь: Научные определения Церкви и апостольское учение о ней как о Теле Христовом. СПб., 1894. С. 188–194.

²³ Так, выступая на Ламбетской конференции 1930 г., митрополит Антоний присоединился к общей позиции православных наблюдателей: «Православная делегация заявила, что она признает апостольское преемство в Англиканской церкви, поскольку англиканские епископы уже признали священство за таинство и объявили, что учение Англиканской Церкви авторитетным образом выражено в “Книге общей молитвы” (*Book of Common Prayer*) и что смысл “39 артикулов” должен быть истолкован в согласии с “Книгой общей молитвы”». Цит. по: Общая история Церкви: Учебное пособие для вузов по специальности 030600.62 «История»: В 2 т. / сост., отв. ред. В. В. Симонов. М.: Наука, 2017. Т. 2. Кн. 2. С. 25–26.

²⁴ *Сергий (Страгородский), патриарх.* Отношение Церкви Христовой к отделившимся от нее обществам. С. 80.

²⁵ Там же. С. 98.

²⁶ *Карташев А. В.* Соединение Церквей в свете истории // Церковь. История. Россия. Статьи и выступления. М.: Пробел, 1996.

²⁷ *Зернов Н. М.* Англиканские рукоположения и Православная Церковь. Путь. Орган русской религиозной мысли. 1939. № 59. С. 57–73.

²⁸ См. *Зеньковский В., прот.* Апологетика. Минск: Белорусская Православная Церковь, 2010.

²⁹ *Флоровский Г. В., прот.* О границах Церкви // Избр. богосл. ст. М., 2000. С. 159–170.

³⁰ Подробнее об экклезиологической позиции Всеправославного совещания 1948 г. см. Платоновские чтения: Сборник материалов. М.: Перервинская духовная семинария, 2006. / 12-е ежегодные Платоновские чтения (1 декабря 2022). 2023. 40, [1] с.: ил., портр. / *Епископ Звенигородский Кирилл (Зинковский).* Московское Всеправославное совещание 1948 г. в контексте проблемы «восточного папизма». С. 11–22.

³¹ Журнал Московской Патриархии. 1970. № 1. С. 5.

³² *Никодим (Ротов), митр.* Экуменическая деятельность Русской Православной Церкви // Журнал Московской Патриархии. 1971 г. (№ 7). С. 31.

³³ Журнал Московской Патриархии. 1986. № 8. С. 8.

³⁴ Достаточно вспомнить выступления лишенного Священным Синодом сана епископа Диомида (Дзюбана) и примкнувших к нему сочувствующих лиц.

³⁵ В ноябре 1900 г. епископ Алеутский и Северо-Американский Тихон (Беллавин) присутствовал в качестве почетного гостя на ординации англиканского епископа Р. Уэллера в соборе во имя святого апостола Павла г. Фонд-дю-Лак, штат Висконсин. Подробнее см.: *Таганов М., диак.* Англо-католики в Висконсине и святитель Тихон: История одной фотографии. Вестник ПСТГУ II: История. История Русской Православной Церкви. М., 2006. Вып. 2 (19). С. 17–26.

³⁶ *Василий Великий, свт.* О Святом Духе. К святому Амфилохию, епископу Иконийскому // Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийския. М., 1846. Ч. 3. Кн. 2. (ТСО; 7. Кн. 2). С. 337.

³⁷ Цит. по: *Флоровский Г., прот.* Назначение предания в Древней Церкви // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2014. Т. 15. Вып. 1. С. 20–21.

³⁸ Deepening Unity, Journeying in Love, Restoring Hope: Ecumenical Affirmation. Messge of the World Council of Churches Sixth World Conference on Faith and Order (24–28 October 2025; Wadi El Natrun, Egypt) URL: <https://www.oikoumene.org/resources/documents/deepening-unity-journeying-in-love-restoring-hope-ecumenical-affirmation>

³⁹ Воронов Л., *прот.* Конфессионализм и экуменизм. С. 61.

*Епископ Петергофский Силуан**

ЦЕРКОВНОЕ ПОНИМАНИЕ ОСНОВНЫХ ПРОБЛЕМ БИОЭТИКИ

В статье рассматривается церковный подход к основным проблемам биоэтики в контексте стремительного развития биомедицинских технологий. Автор прослеживает историю возникновения термина «биоэтика», отмечая его христианские корни и трансформацию под влиянием научного прогресса. Особое внимание уделяется источникам, которыми руководствуется Русская Православная Церковь при формировании позиции по биоэтическим вопросам, включая Священное Писание, Священное Предание и труды святых отцов. В статье освещается деятельность Церковно-общественного совета по биомедицинской этике и сменившей его Синодальной комиссии по биоэтике Русской Православной Церкви, а также вклад других Поместных Православных Церквей в разработку православной биоэтики. Анализируются ключевые документы, определяющие позицию Церкви, такие как «Основы социальной концепции

* Автор — кандидат богословия, ректор Санкт-Петербургской духовной академии, председатель Синодальной комиссии по биоэтике.

Русской Православной Церкви» и сборник «Биоэтика. Руководственные документы Русской Православной Церкви». Автор подробно раскрывает церковное понимание начала и конца человеческой жизни, включая вопросы абортов, эвтаназии и трансплантологии, основываясь на утверждении о богоподобии человека, ценности человеческой жизни с момента зачатия и необходимости попечения о душе и теле. Подчеркивается важность сохранения достоинства и свободы личности, а также приоритета нравственных норм для врачей и пациентов в решении биоэтических проблем.

Ключевые слова: биоэтика, Русская Православная Церковь, аборт, эвтаназия, трансплантология, начало жизни, конец жизни, христианская этика, медицинская этика, Священное Предание

Современная биоэтика возникла естественным образом внутри биомедицины как этическая реакция ученых и врачей на те проблемы, которые ставит перед человечеством бурное развитие современных биологических и медицинских технологий. Увеличение числа возможностей вторгаться и влиять на процессы, связанные с физическим страданием, здоровьем, рождением и смертью, поставило биомедицинское сообщество перед необходимостью этической оценки целей и регулирования методов, относящихся к данной сфере. Важная особенность биоэтических проблем заключается в их малоизученности, связанной с тем, что основная их часть возникла в последние десятилетия и продолжает появляться прямо сейчас вместе с научными и техническими прорывами.

Биоэтика в современном понимании — это дисциплина, изучающая связь между биологией, экологией, медициной и человеческими ценностями, и направленная прежде всего на разрешение этических вопросов, связанных с жизнью и здоровьем человека (хотя и включает в себя этику в отношении животных). Такое понимание термина «биоэтика» впервые было предложено американским биохимиком и онкологом Ваном Ренсселером

Поттером в 1970–71 гг. В эти годы вышли его основополагающие книги «Биоэтика: наука выживания» и «Биоэтика: мост в будущее», где Ван Поттер призывал к активному этическому осмыслению влияния технического прогресса и роста научных знаний на общечеловеческие ценности¹.

Важно добавить, что термин «биоэтика» имеет христианское происхождение. Впервые его предложил немецкий пастор и теолог Пауль Макс Фритц Яр в 1926 г. в своей статье «Наука о жизни и нравственности». Биоэтика Фритца Яра имела более узкое значение и распространялась на этические проблемы, связанные с животными и растениями, используемыми для научных целей².

Таким образом, воспринятое из христианской среды понятие «биоэтика» за последние 100 лет претерпело трансформацию вслед за достижениями биологии и медицины. Так на сегодняшний день проблемы биоэтики стали одними из актуальнейших и для биомедицинского сообщества, и для христианских Церквей. Поэтому с середины 90-х гг. XX в. начал регулярно выходить журнал «Christian Bioethics. Non-ecumenical Studies in Medical Morality», издаваемый Oxford University Press, ставший научной трибуной по вопросам биоэтики для всего западного христианского сообщества³.

Отдельно стоит отметить огромный вклад в развитие христианской биоэтики протопресвитера Иоанна Брека⁴, профессора Свято-Сергиевского института в Париже и Свято-Владимирской семинарии в Нью-Йорке, автора книги «Священный дар жизни. Православное христианство и биоэтика». С конца 80-х гг. XX в. по середину 2000-х г. протопр. Иоанн опубликовал множество статей об этических проблемах современной биомедицины и поиску христианских путей выхода из них. Его активная просветительская деятельность помогла объединить множество единомышленников и основать Ассоциацию православных исследователей биоэтических проблем во Франции и Медико-этический совет Православной

Церкви в Америке, под эгидой которых выходили множество научных публикаций, посвященных определенным биоэтическим темам. С сожалением стоит отметить, что в последние годы протопр. Иоанн Брек в силу своего возраста отошел от общественной и научной деятельности, а вслед за ним практически прекратили свою деятельность и созданные им организации.

Существенный вклад в разработку церковного подхода к биоэтическим проблемам вносят Поместные Православные Церкви. Среди них особенно выделяется работа Синодального комитета по биоэтике Элладской Православной Церкви⁵, опубликовавшего ряд документов по наиболее актуальным проблемам новейших биомедицинских технологий. Русская Православная Церковь также ведет активное участие в обсуждении проблем биоэтики. Однако, прежде чем перейти к раскрытию их церковного понимания, необходимо остановиться на тех источниках, которыми Церковь руководствуется, вынося свои суждения по данным вопросам.

Главным источником любого церковного мнения, из которого вытекают все богословские суждения, является Священное Предание. В нем заключено свидетельство Вселенской Церкви о врученной ей Богом истине, поэтому Священное Предание — это и источник церковного учения, и сама основа церковного самосознания. Первоначально оно существовало в форме устной апостольской проповеди, на основании которой было создано Священное Писание — Библия. Далее оно стало существовать и в иных, не различающихся по своему внутреннему содержанию, формах, из которых стоит выделить определения Вселенских и Поместных Соборов, а также творения святых отцов и учителей Церкви. Священное Предание является основанием и источником важнейших принципов для всего церковного вероучения и понимания Церковью любых актуальных вопросов⁶.

Последующее изучение, интерпретация, апология и систематическое изложение церковного вероучения в тесном взаимодействии с различными гуманитарными дисциплинами, а также применением современных научных методов, породило целый ряд богословских научных дисциплин. Три из них: догматическое богословие, нравственное богословие и православная антропология — являются основой для новой богословской дисциплины — православной биоэтики.

Остановимся подробнее на том, чем занимаются данные научные дисциплины. Догматическое богословие в систематическом порядке раскрывает содержание основных христианских вероучительных истин — догматов, принимаемых всей полнотой Православной Церкви⁷. Нравственное богословие раскрывает христианское учение о нравственном сознании и нравственной ответственности человека как созданного по образу и подобию Божьему⁸. Православная антропология раскрывает христианское учение о человеке, подтверждаемое духовным опытом православных подвижников⁹.

Богословское соединение этих церковных научных дисциплин с естественно-научными, философскими и юридическими исследованиями, касающимися нравственного аспекта деятельности человека в медицине и биологии, как раз и формирует такое явление как православная биоэтика.

Вопросы биоэтики являются одними из самых актуальных как для современной биомедицины, так и для всего общества, а потому они не могут быть оставлены без внимания Православной Церкви. Для формирования церковного ответа на них в Русской Православной Церкви в 1998 г. был создан Церковно-общественный совет по биомедицинской этике¹⁰. В 2021 г. этот Совет был упразднен и вместо него учреждена постоянно действующая Синодальная комиссия по биоэтике¹¹.

В деятельности Совета, а затем и Синодальной комиссии, принимают участие не только священнослужители и богословы, но и врачи, ведущие ученые, юристы, философы¹². Среди всех решаемых ими задач можно выделить основные четыре¹³: анализ актуальных проблем биоэтики и этических аспектов любых техногенных факторов с позиций православного богословия и пастырской практики; выработка практических рекомендаций в отношении этической допустимости использования современных биомедицинских технологий; поддержка научных исследований, связанных с этической и богословской оценкой актуальных проблем биоэтики; информирование и консультирование широких слоев общественности по всему кругу этических проблем современной медицины.

Стоит коротко упомянуть основные документы, раскрывающие позицию Православной Церкви в отношении основных этических проблем современной биомедицины. Прежде всего это принятые в 2000 г. Архиерейским Юбилейным Собором Русской Православной Церкви «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви». В них вопросам биомедицины посвящены два раздела: XI — «Здоровье личности и народа» и XII — «Проблемы биоэтики»¹⁴.

В январе 2024 г. Синодальной комиссией по биоэтике совместно с Синодальным отделом по взаимоотношениям Церкви с обществом и СМИ был выпущен сборник «Биоэтика. Руководственные документы Русской Православной Церкви»¹⁵. Он содержит все тематические документы, касающиеся проблем биоэтики, официально принятые Русской Православной Церковью в период с 1989 по 2023 гг. Также Синодальная комиссия по биоэтике выпускает рекомендации для разрешения различных вопросов, касающихся проблем биомедицины и влияющих на жизнь членов Русской Православной Церкви¹⁶.

Содержание этих документов призвано не только разъяснить позицию Церкви по биоэтическим проблемам,

но и дать разъяснение для нерелигиозного сознания причин церковных суждений по данным вопросам. Коротко остановимся на заключенных в них тезисах об основных проблемах биоэтики.

Нерелигиозное восприятие человека как биологического организма, чье существование сводится лишь к физиологическим и химическим процессам, является неполноценным, так как игнорирует духовную составляющую человеческого бытия. Отсутствие религиозно-нравственного подхода к биомедицинским вопросам приводит к практике оправдания вмешательств в вопросы человеческих болезней и смерти, которые не могут быть допустимы с точки зрения Церкви¹⁷. Сами причины и процессы как возникновения человеческой жизни, так и ее прекращения, лежат в области Промысла Божия о Своем создании. Именно вторжение современных биомедицинских технологий в эту сокровенную область остро потребовало от Церкви богословского осмысления всех актуальных биомедицинских проблем¹⁸.

Церковный подход к данному вопросу имеет в своем основании утверждение Божественного Откровения о том, что человек несамобытен, необъясним из самого себя — он сотворен Богом по образу и подобию Божию, и тем самым является высшим и совершеннейшим творением Божиим, придающим заверченный смысл вселенскому бытию, но ныне имеющим поврежденную грехом природу¹⁹. Но человек, даже поврежденный, сохраняет стремление к единению с Богом, и сохранение этого устремления принципиально важно для выздоровления всего человека.

«Всего человека» означает основанное на Божественном Откровении утверждение, что человек состоит из души и тела. А следовательно, любое попечение о человеке должно быть попечением и о его теле, и о его душе. Здесь важно отметить, что нормы христианской морали ставят попечение о бессмертной человеческой душе выше

попечения о смертном человеческом теле, поэтому признают духовную значимость болезней и смерти. При этом Церковь высоко оценивает облегчающую страдания больного врачебную деятельность, основывающуюся на милосердии, любви и заботе о человеке²⁰.

Раскроем подход православной биоэтики к проблеме начала человеческой жизни. Церковь, опираясь на Божественное Откровение, свидетельствует о том, что жизнь есть дар Божий человеку (см. Ин. 10:10), и Бог заповедал нам через Моисея этот дар сохранять (см. Исх. 20:13). С мнением Церкви о ценности человеческой жизни согласны и современные международные и национальные юридические акты, в которых закрепляются и охраняются жизнь и права ребенка, взрослого и пожилого человека²¹.

Однако Церковь свидетельствует, что жизнь даруется Богом человеку с самого момента его зарождения в материнской утробе. В Священном Писании поэтично об этом говорит псалмопевец Давид: «Ибо Ты устроил внутренности мои и соткал меня во чреве матери моей» (Пс. 138:13). То есть Церковь утверждает, что «человеком является и тот, кто им будет; также и всякий плод присутствует уже в семени»²². Поэтому православная биоэтика требует распространить логику необходимости защиты человеческой жизни с самого первого момента появления человека — зачатия²³. Это суждение Церковь подкрепляет и данными научных исследований в области генетики, которые говорят о том, что геном эмбриона имеет уникальные отличия от любой клетки отца или матери²⁴. А значит, он не может рассматриваться как часть тела матери, которая может быть при необходимости удалена. Таким образом, намеренное совершение аборта на любом сроке беременности является сознательным лишением жизни нерожденного ребенка.

Православная биоэтика также особо выделяет необходимость помощи человеку в самом конце его земного пути, который, по свидетельству Священного

Писания, представляет собой разлучение души от тела (см. Пс. 145:4; Лк. 12:20). Эта помощь в церковном понимании должна быть прежде всего направлена на подготовку человека к духовно значимому этапу завершения его земной жизни. Окруженный истинной христианской любовью в последние дни своего земного бытия человек способен пережить благодатное духовное изменение, связанное с покаянным предстоянием перед вечностью. Родственники и медицинский персонал в эти дни исполняют служение Самому Господу, по слову Спасителя: «Так как вы сделали это одному из братьев Моих меньших, то сделали Мне» (Мф. 25:40). При этом, когда активная терапия становится невозможной, ее место должна занять паллиативная помощь (обезболивание, уход, социальная и психологическая поддержка), а также пастырское попечение. Все это имеет целью обеспечить подлинно человеческое завершение жизни, согретое милосердием и любовью²⁵.

Но предсмертные физические страдания не всегда эффективно устраняются применением обезболивающих средств. Зная это, Церковь всегда помнит, что только один Господь является Владыкой жизни и смерти (см. 1 Цар. 2:6). Вот как говорит об этом в своей книге многострадальный Иов: «В Его руке душа всего живущего и дух всякой человеческой плоти» (Иов 12:10). Поэтому Церковь, оставаясь верной соблюдению заповеди Божией «не убивай» (Исх. 20:13), не может признать нравственно приемлемыми попытки легализации так называемой эвтаназии, то есть намеренного умерщвления безнадежно больных (в том числе по их желанию). Церковь в таких случаях обращает к Богу молитву: «Разреши раба Твоего нестерпимыя сея болезни и содержащая его горькия немощи и упокой его, идеже праведных души»²⁶.

Сама по себе идея эвтаназии приводит к умалению достоинства и извращению профессионального долга врача, призванного к сохранению, а не к пресечению жизни.

Также «право на смерть» легко может обернуться угрозой для жизни пациентов, на лечение которых недостает денежных средств. Таким образом, по мнению Церкви эвтаназия является формой убийства или самоубийства²⁷.

Однако все сказанное о появлении и завершении человеческой жизни уже хорошо известно врачебному сообществу, так как каждый врач знаком с клятвой Гиппократова. Напомним себе первоначальный ее вариант, записанный Гиппократом в III в. до Р. Х. на ионийском диалекте древнегреческого языка, который содержит следующие строки: «Я не дам никому просимого у меня смертельного средства и не покажу пути для подобного замысла; точно так же я не вручу никакой женщине абортивного пессария»²⁸.

Этот принцип уважения к жизни, сформулированный Гиппократом, по мнению Церкви, должен быть обобщен и повсеместно применен ко всем проблемам биоэтики, связанным с вмешательством в процесс зарождения и протекания человеческой жизни. В том числе к таким явлениям, как экстракорпоральное оплодотворение, генетическая модификация эмбриона, клонирование, селекция эмбрионов, использование тканей и органов эмбрионов, к любым иным методам диагностики и терапии, которые могут представлять угрозу для жизни и целостности эмбриона, или плода, или матери. Таким образом, Церковь считает допустимым применение всех современных методов генетики для лечения как тяжелых внутриутробных заболеваний, так и возникших после рождения ребенка, но при условии отсутствия угроз жизни или физической целостности как нерожденного ребенка, так и матери²⁹.

Основываясь на том же принципе уважения к жизни, стоит отдельно сказать о церковном взгляде на проблему трансплантологии в свете наиболее распространенной практике изъятия донорских органов у только что скончавшихся людей. По мнению Церкви нравственно неприемлемо сокращение жизни одного человека с це-

лью продления жизни другого, поэтому должна быть полностью исключена неясность в определении момента смерти. Пересадка органов от живого донора может основываться только на добровольном самопожертвовании ради спасения жизни другого человека. В этом случае согласие на изъятие органа становится проявлением любви и сострадания. Однако потенциальный донор должен быть полностью информирован о возможных последствиях эксплантации органа для его здоровья. Морально недопустима эксплантация, прямо угрожающая жизни донора³⁰.

Проявлением любви, простирающейся и по ту сторону смерти, может быть и посмертное донорство органов и тканей. Но такого рода дарение или завещание не может считаться обязанностью человека. Поэтому, по мнению Церкви, добровольное прижизненное согласие донора является условием правомерности и нравственной приемлемости эксплантации. В случае, если волеизъявление потенциального донора неизвестно врачам, они должны выяснить волю умирающего или умершего человека, обратившись при необходимости к его родственникам³¹.

В церковном понимании биомедицинская этика должна защищать богоподобное достоинство и свободу личности и врача, и пациента. А также ставить своей целью защиту Божия дара — жизни с момента ее зарождения в утробе матери до момента завершения человеком его земного пути. При этом применяемые методы диагностики и лечения должны способствовать сохранению жизни и здоровья пациента без прямого или косвенного ущерба жизни или здоровью другого человека, будь то эмбрион, плод, ребенок, взрослый или глубокий старик.

Христиански ориентированная биоэтика не только защищает достоинство и права пациента, но и отстаивает приоритет нравственных норм для врача относительно разного рода предписаний, побуждающих его к нравственно неприемлемым действиям.

Литература

1. Биоэтика. Руководственные документы Русской Православной Церкви. СПб.: Изд-во СПбДА, 2023.
2. Брек И., *протопр.* Священный дар жизни. Православное христианство и биоэтика. М.: Паломник, 2004.
3. Впервые выпущен сборник всех официальных текстов Русской Православной Церкви по проблемам биоэтики / Журнал Фома. [Электронный ресурс]. URL: <https://foma.ru/vpervye-vypushhen-sbornik-vseh-oficialnyh-tekstov-russkoj-pravoslavnoj-cerkvi-po-problemam-biojetiki.html>
4. Гиппократ. Избранные книги. М.: Государственное изд-во биологической и медицинской литературы, 1938.
5. Давыденков О., *прот.* Догматическое богословие. М.: Изд. ПСТГУ, 2017.
6. Леонов В., *прот.* Основы православной антропологии. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2016.
7. Тертуллиан. Апологетик к Скапуле. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005. С. 127.
8. Требник. Киев: Типография Киево-Печерской Успенской Лавры, 2009.
9. Документы / Синодальная комиссия по биоэтике. [Электронный ресурс]. URL: <https://srbioethics.ru/documents> (дата обращения: 26.05.2025).
10. Обновлен сайт Церковно-общественного совета по биомедицинской этике // Официальный сайт Русской Православной Церкви / Патриархия.ru. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.patriarchia.ru/db/text/5619567.html> (дата обращения: 26.05.2025).
11. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви / Патриархия.ru. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html> (дата обращения: 26.05.2025).
12. О неприкосновенности жизни человека с момента зачатия / Патриархия.ru. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.patriarchia.ru/db/text/6088088.html> (дата обращения: 27.05.2025).

13. Положение о Синодальной комиссии по биоэтике // Официальный сайт Русской Православной Церкви / Патриархия.ru. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.patriarchia.ru/db/text/5821694.html> (дата обращения: 26.05.2025).
14. Ранне А., *прот.* Нравственное богословие: учебное пособие. СПб.: Изд-во СПбДА, 2019.
15. Учреждена Синодальная комиссия по биоэтике // Официальный сайт Русской Православной Церкви / Патриархия.ru. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.patriarchia.ru/db/text/5797581.html> (дата обращения: 26.05.2025).
16. Утвержден состав Синодальной комиссии по биоэтике // Официальный сайт Русской Православной Церкви / Патриархия.ru. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.patriarchia.ru/db/text/5821212.html> (дата обращения: 26.05.2025).
17. Bioethics / The Church of Greece. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.ecclesiagreece.gr/ecclesiajoomla/index.php/en/holy-synod/synodical-committees/special-synodical-committees/bioethics> (дата обращения: 26.05.2025).
18. Christian Bioethics: Non-Ecumenical Studies in Medical Morality // Oxford Academic. [Электронный ресурс]. URL: <https://academic.oup.com/cb> (дата обращения: 25.05.2025).
19. Muzur A., Rinčić I. Two Kinds of Globality: A Comparison of Fritz Jahr and Van Rensselaer Potter's Bioethics // Global Bioethics. 2015. Vol. 26. Iss. 1. P. 23–27.
20. Very Rev. John Breck / St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.svots.edu/content/very-rev-john-breck> (дата обращения: 26.05.2025).

Примечания

¹ Muzur A., Rinčić I. Two Kinds of Globality: A Comparison of Fritz Jahr and Van Rensselaer Potter's Bioethics // Global Bioethics. 2015. Vol. 26. Iss. 1. P. 23–27.

² Ibid.

³ Christian Bioethics: Non-Ecumenical Studies in Medical Morality // Oxford Academic. [Электронный ресурс]. URL: <https://academic.oup.com/cb> (дата обращения: 25.05.2025).

⁴ Very Rev. John Breck / St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.svots.edu/content/very-rev-john-breck> (дата обращения: 26.05.2025).

⁵ Bioethics / The Church of Greece. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.ecclesiagreece.gr/ecclesiajoomla/index.php/en/holy-synod/synodical-committees/special-synodical-committees/bioethics> (дата обращения: 26.05.2025).

⁶ Давыденков О., *прот.* Догматическое богословие. М.: Изд. ПСТГУ, 2017. С. 46–69.

⁷ Давыденков О., *прот.* Догматическое богословие. М.: Изд. ПСТГУ, 2017. С. 20–22.

⁸ Ранне А., *прот.* Нравственное богословие: учебное пособие. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2019. С. 7–20.

⁹ Леонов В., *прот.* Основы православной антропологии. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2016. С. 11–12.

¹⁰ Обновлен сайт Церковно-общественного совета по биомедицинской этике // Официальный сайт Русской Православной Церкви / Патриархия.ru. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.patriarchia.ru/db/text/5619567.html> (дата обращения: 26.05.2025).

¹¹ Учреждена Синодальная комиссия по биоэтике // Официальный сайт Русской Православной Церкви / Патриархия.ru. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.patriarchia.ru/db/text/5797581.html> (дата обращения: 26.05.2025).

¹² Утвержден состав Синодальной комиссии по биоэтике // Официальный сайт Русской Православной Церкви / Патриархия.ru. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.patriarchia.ru/db/text/5821212.html> (дата обращения: 26.05.2025).

¹³ Положение о Синодальной комиссии по биоэтике // Официальный сайт Русской Православной Церкви / Патриархия.ru. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.patriarchia.ru/db/text/5821694.html> (дата обращения: 26.05.2025).

¹⁴ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви / Патриархия.ru. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html> (дата обращения: 26.05.2025).

¹⁵ Впервые выпущен сборник всех официальных текстов Русской Православной Церкви по проблемам биоэтики / Журнал

Фома. [Электронный ресурс]. URL: <https://foma.ru/vpervye-vypushhen-sbornik-vseh-oficialnyh-tekstov-russkoj-pravoslavnoj-cerkvi-po-problemam-biojetiki.html>

¹⁶ Документы / Синодальная комиссия по биоэтике. [Электронный ресурс]. URL: <https://scbioethics.ru/documents> (дата обращения: 26.05.2025).

¹⁷ Биоэтика. Руководственные документы Русской Православной Церкви. СПб.: Изд-во СПбДА, 2023. С. 8–9.

¹⁸ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. XII.1.

¹⁹ О неприкосновенности жизни человека с момента зачатия / Патриархия.ru. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.patriarchia.ru/db/text/6088088.html> (дата обращения: 27.05.2025).

²⁰ Биоэтика. Руководственные документы Русской Православной Церкви. СПб.: Изд-во СПбДА, 2023. С. 48–50.

²¹ Там же. С. 10–11.

²² Тертуллиан. Апологетик к Скапуле. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005. С. 127.

²³ О неприкосновенности жизни человека с момента зачатия / Патриархия.ru. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.patriarchia.ru/db/text/6088088.html> (дата обращения: 27.05.2025).

²⁴ Биоэтика. Руководственные документы Русской Православной Церкви. СПб.: Изд-во СПбДА, 2023. С. 13–14.

²⁵ Там же. С. 48–50.

²⁶ Чин, бываемый на разлучение души от тела, внегда человек долго страждет / Требник. Киев: Типография Киево-Печерской Успенской лавры, 2009. С. 324–325.

²⁷ Биоэтика. Руководственные документы Русской Православной Церкви. СПб.: Изд-во СПбДА, 2023. С. 50.

²⁸ Гиппократ. Избранные книги. М.: Государственное изд-во биологической и медицинской литературы, 1938. С. 87–88.

²⁹ Биоэтика. Руководственные документы Русской Православной Церкви. СПб.: Изд-во СПбДА, 2023. С. 13–14.

³⁰ Там же. С. 46–47.

³¹ Там же. С. 46.

CONTENTS

CHURCH AND SOCIETY

Ryzhenkov A.S. Chief Specialist-Expert of the Rossotrudnichestvo Representative Office in Turkey, expert of the Institute of Contemporary International Studies of the Diplomatic Academy of Russia's Ministry of Foreign Affairs.

Karamanlides – Orthodox Turkophones of Anatolia. Post-Ottoman Identity that Never Happened.....7

The article explores the history and cultural identity of the Karamanlides — Orthodox Turkophones of Anatolia. It examines the origins of the ethnonym, early historical references and the evolution of Karamanlid identity from the Byzantine era to the Tanzimat period. Particular attention is given to the development of the Karamanlid literature, publishing and journalism in the 19th–20th centuries as key elements in shaping the ethnic self-awareness. The article analyzes why the Karamanlides were not assimilated into either Greek or Muslim communities and discusses their place in modern-day Turkish and Greek historical narratives. The paper concludes by emphasizing the significance of preserving and reinterpreting the Karamanlid cultural heritage.

Keywords: Karamanlides, Anatolia, Orthodoxy, Turkophones, identity, Tanzimat, publishing, nationalism, nationalism studies, Turkish nationalism.

CHURCH HISTORY

Mikheyev S.F. Unaffiliated researcher.

Legislative Validation by the Tsarist Government of Requirements Contained in 1686 Synodal Letters Concerning the Transfer of the Kiev Metropolia to Moscow.....25

The 1686 Letters of Patriarch Dionysius IV of Constantinople concerning the transfer of the Kiev Metropolia to Moscow contain a number of requirements which could only take effect in the legal realm of the 17th-century Russia through validation in the tsarist documents that had the force of valid legislative acts. Described in the paper are the specifics of that validation. The interpretation that Patriarch Dionysius's Letters received in the tsarist documents of the time was aimed at conforming them to the 1685 Tsarist Charters concerning the Kiev Metropolia. In fact, the requirements contained in the 1686 Letters were modified in such a way as to be in line with the goals initially set by the tsarist government to ensure efficient governance of that church area.

Keywords: tsarist power, tsarist legislation, Russian Church, Kiev Metropolia, Patriarch of Moscow, Greek ecclesiastical authorities.

Priest Ilia Kosykh Postgraduate student of Saints Cyril and Methodius Theological Institute of Postgraduate Studies; Head of the Communication Service of the Moscow Patriarchate's Department for External Church Relations.

Review of "The 1953 Council" File from Synodal Archive of Russian Orthodox Church Outside of Russia in New York City.....46

In his paper, the author reviews a collection of documents relating to the Council of Bishops of the Russian Orthodox Church Abroad, held in the autumn of 1953, which are stored in the Archive of the ROCOR Synod of Bishops in New York City. The 1953 Council is known for sharp criticism that it leveled at the Moscow Patriarchate after Patriarch Alexy I had celebrated a memorial service for Joseph Stalin, as well as for its resolution to accept the Moscow Patriarchate's clerics through public repentance. Meanwhile, those were just two of the items on the Council's agenda, and the author provides an overview of the "The 1953 Council" archival file which gives a broader understanding of that historical event.

Keywords: Russian Orthodox Church Outside of Russia, ROCOR Synodal Archive in New York City, ROCOR Council of Bishops, minutes of the Bishops' Councils, Metropolitan Anastasy (Gribanovsky), Archbishop John (Maximovich), Holy Righteous John of Kronstadt, Russian ecclesiastical jurisdictions, American Metropolia, Local Orthodox Churches.

THEOLOGY

Priest Antony Borisov. Candidate of Theology, associate professor of the Moscow Theological Academy and Saints Cyril and Methodius Theological Institute of Postgraduate Studies.

Attitude to Non-Orthodoxy in Russian Church Tradition: Historical and Canonical Perspective and Practical Aspects.....67

The paper looks at how the Russian Orthodox Church, which throughout its history has been using different external means of interaction with the non-Orthodox Christian world, strives to remain faithful to the patristic principle of pastoral oikonomia that depends in practice on specific socio-political circumstances. While not denying that grace may be partially present in the communities separated from the true Church, the Russian Orthodox Church is at the same time persistent in seeking the most effective and, it should be noted, delicate ways to bear witness to the truths of Orthodoxy before non-Orthodox Christians. The present paper is based on an address delivered by the author at a round table meeting on Historical and Practical Use of the Term "Non-Orthodoxy:" Canonical Aspect, which took place at the Moscow Theological Academy on October 16, 2025.

Bishop Siluan of Petergof. Candidate of Theology, Rector of the St. Petersburg Theological Academy.

Church Understanding of the Basic Problems of Bioethics.....93

The paper describes the Church's approach in dealing with major problems of bioethics in the context of rapid progress in biomedical technologies, focusing on the origin of the term "bioethics," its Christian roots and transformation under the influence of scientific progress. Special attention is given to the sources that served as guiding principles for the Russian Orthodox Church in devising its position on bioethical issues. They include the Holy Scripture, the Holy Tradition and works by the Church Fathers. The article looks at the activities of the Church-Public Council (later Synodal Commission) on Biomedical Ethics of the Russian Orthodox Church, as well as the contribution of other Local Orthodox Churches to developing the Orthodox Christian bioethics. Analyzed in the paper are key documents that determine the position of the Church, namely, The Basis of the Social Concept of the Russian Orthodox Church and collected works entitled "Bioethics. Guiding Documents of the Russian Orthodox Church." The author describes the church understanding of the beginning and the end of human life, looking at the issues of abortion, euthanasia and transplantology through the lenses of God-likeness of the human being, the value of human life since conception, and the need for the soul and body care. The paper emphasizes the importance of preserving human dignity and freedom, as well as the priority of moral standards for doctors and patients in dealing with bioethical problems.

Keywords: bioethics, Russian Orthodox Church, abortion, euthanasia, transplantology, beginning of life, end of life, Christian ethics, medical ethics, Holy Tradition.

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