

В. С. БЛОХИН ИСТОРИЯ ПОМЕСТНЫХ ПРАВОСЛАВНЫХ ЦЕРКВЕЙ

В. С. Блохин

ИСТОРИЯ ПОМЕСТНЫХ ПРАВОСЛАВНЫХ ЦЕРКВЕЙ

учебное пособие



Православная религиозная организация — учреждение
высшего профессионального религиозного образования Русской Православной Церкви
«ЕКАТЕРИНБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ»

В. С. Блохин

ИСТОРИЯ ПОМЕСТНЫХ ПРАВОСЛАВНЫХ ЦЕРКВЕЙ

Учебное пособие

*Допущено Учебно-методическим объединением
по классическому университетскому образованию
в качестве учебного пособия для студентов высших учебных заведений,
обучающихся по направлению подготовки 030600 «История»*

Екатеринбург
Информационно-издательский отдел ЕДС
2014

УДК 223/075
ББК 86.2/3
Б 70

По благословию Высокопреосвященного Кирилла,
митрополита Екатеринбургского и Верхотурского

«Рекомендовано к публикации
Издательским Советом Русской Православной Церкви»
ИС 14-322-2715

Рецензенты:

А. Г. Чевтаев, профессор кафедры новой и новейшей истории
исторического факультета Уральского федерального университета
им. первого Президента России Б. Н. Ельцина, доктор исторических наук;
А. Г. Мосин, заведующий кафедрой истории Миссионерского института
при Ново-Тихвинском женском монастыре, доктор исторических наук.

Блохин В. С.

Б 70 История Поместных Православных Церквей: Учебное пособие. —
Екатеринбург: Информ.-изд. отдел ЕДС, 2014. — 608 с.
ISBN 978-5-8295-0246-1

Пособие является основным компонентом учебно-методического комплекса по дисциплине (курсу) «История Поместных Православных Церквей». Автор анализирует методологические особенности и дает развернутое историографическое сопровождение курса. Рассматриваются этапы истории четырнадцати зарубежных автокефальных Православных Церквей с древности до современности, главные стороны их внутренней жизни. Приводится материал, посвященный судьбам автономных Православных Церквей (Синайской, Критской, Финляндской) и Святой Горы Афон. Включены справочные материалы (словарь терминов, органы управления Поместными Церквами, статистические данные). Содержание пособия построено с учетом компетентностного подхода в образовательном процессе.

Издание предназначено студентам духовных учебных заведений, а также учебных заведений высшего профессионального (в т. ч. религиозного) образования, обучающимся по направлению подготовки «История». Учебное пособие включает вопросы церковно-исторической проблематики, часть которых изучается студентами высших учебных заведений в рамках направлений подготовки «Религиоведение», «Теология» и «Культурология». Содержание пособия будет полезно также преподавателям и всем интересующимся историей зарубежного Православия.

УДК 223/075
ББК 86.2/3

© Блохин В. С., 2014

© Екатеринбургская духовная семинария, 2014

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	8
ВВЕДЕНИЕ	11
Глава 1. Методологические основы курса	
1.1. Актуальность, цель, задачи, ключевые понятия курса и его место в системе церковно-исторических и гуманитарных дисциплин	11
1.2. Историография курса	18
Глава 2. Феномен Поместных Церквей в Православии. Этапы развития Поместных Церквей	
2.1. Церковное единство и деление на Поместные Церкви: противоречие или обоснованная традиция Православия?	43
2.2. Этапы развития Поместных Церквей: от апостольского века до начала эпохи Вселенских Соборов	50
2.3. Формирование экзархатов и патриархатов в эпоху Вселенских Соборов	52
2.4. Становление автокефальных Поместных Церквей после эпохи Вселенских Соборов	58
2.5. Предоставление автокефалии	61
РАЗДЕЛ I. ПОМЕСТНЫЕ ЦЕРКВИ ВОСТОЧНОЙ РИМСКОЙ ИМПЕРИИ: ОТ ОСНОВАНИЯ ДО НАЧАЛА VII ВЕКА.	66
Глава 3. Апостольские кафедры Востока	
3.1. Иерусалимская община — родина христианской Церкви	66

3.2. Возникновение Антиохийской Церкви	70
3.3. Начало христианства в Египте: история Александрийской Церкви до арабского завоевания .	81
3.4. Евангельская проповедь на Кипре .	90

Глава 4. Две «Вселенские» Церкви: от Босфора до Закавказья

4.1. Константинопольская Церковь	93
4.2. Христианство в Закавказье: Армения, Грузия, Абхазия	105

РАЗДЕЛ II. ПРАВОСЛАВНЫЕ ЦЕРКВИ БЛИЖНЕГО ВОСТОКА И ЮГО-ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ В VII–XV ВЕКАХ. 112

Глава 5. Восточные Патриархаты и Кипрская Церковь в условиях арабского владычества и крестовых походов

5.1. Влияние арабо-исламской цивилизации на православный мир	112
5.2. Антиохийский и Иерусалимский Патриархаты	114
5.3. Александрийский Патриархат	130
5.4. Кипрская Церковь	135
5.5. Грузинский Католикосат в VII–XV вв. .	138

Глава 6. Православная миссия Византии и образование автокефальных Церквей на юго-востоке Европы

6.1. Константинопольский Патриархат в VII–XV вв. .	144
6.2. Болгария — первое православное государство на Балканах	155
6.3. Сербская Церковь до османского завоевания . .	168
6.4. Возникновение Православной Церкви в Валахии и Молдавии	175

РАЗДЕЛ III. ПОМЕСТНЫЕ ЦЕРКВИ БЛИЖНЕГО ВОСТОКА И ЮГО-ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ В XV — НАЧАЛЕ XX ВЕКА: ПРАВОСЛАВНЫЕ ОСТРОВА В ОСМАНСКОЙ ИМПЕРИИ 180

Глава 7. Православные Церкви Ближнего Востока в условиях османского завоевания

7.1. Образование Османской империи и определение статуса православных христиан	180
7.2. Константинопольский Патриархат	183
7.3. Александрийский Патриархат	200
7.4. Антиохийский Патриархат	205
7.5. Иерусалимский Патриархат	211
7.6. Кипрская Церковь	217
7.7. Православный Восток и Россия	218

Глава 8. Православие на юго-востоке Европы под исламским полумесяцем

8.1. Османское и греко-фанариотское владычество в Поместных Церквях Балканского полуострова	227
8.2. Пробуждение Эллады и ее Церкви	238
8.3. Феномен национально-церковного освободительного движения в Болгарии и Сербии	248
8.4. От нижнедунайских митрополий к единой Румынской Церкви	267

РАЗДЕЛ IV. ПРАВОСЛАВНЫЕ ЦЕРКВИ НА ГРАНИЦАХ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ . . . 276

Глава 9. Православие в среде западных славян

9.1. Христианство в Чешских и Словацких землях	276
9.2. Между Православием и католичеством: Польская Церковь	288

Глава 10. Имперский охват русского Православия: Закавказье и Северная Америка

10.1. Грузинская Церковь в XVI — начале XX в.	304
10.2. «Апостол Аляски» Иннокентий (Вениаминов) и устройство Православной Церкви в Северной Америке	310

РАЗДЕЛ V. ПРАВОСЛАВНЫЙ МИР В XX — НАЧАЛЕ XXI ВЕКА 319

Глава 11. Поместные Церкви Ближнего Востока

11.1. Константинопольский Патриархат .	319
11.2. Александрийский Патриархат	341
11.3. Антиохийский Патриархат .	347
11.4. Иерусалимский Патриархат . .	354
11.5. Грузинский Патриархат (Католикосат)	359
11.6. Кипрская Православная Церковь	367

Глава 12. Православные Церкви Юго-Восточной Европы

12.1. Сербский Патриархат .	379
12.2. Румынский Патриархат .	398
12.3. Болгарский Патриархат . . .	414
12.4. Элладская Православная Церковь .	423
12.5. Албанская Православная Церковь .	437

Глава 13. Автокефальные Православные Церкви Восточной Европы и Америки

13.1. Польская Православная Церковь . . .	448
13.2. Православная Церковь Чешских земель и Слова- кии	478
13.3. Православная Церковь в Америке .	499

Глава 14. Святая Гора Афон и автономные

Православные Церкви

14.1. Афон	513
14.2. Синайская автономная Православная Церковь .	529
14.3. Критская и Финляндская автономные Православ- ные Церкви	533
14.4. Православный мир в XX — начале XXI в.	540

ЗАКЛЮЧЕНИЕ 552

БИБЛИОГРАФИЯ. 555

Источники	555

Исследования	557

ПРИЛОЖЕНИЯ 595

Приложение 1. Словарь терминов	595

Приложение 2. Органы управления в зарубежных Поместных Православных Церквях.	601

Приложение 3. Статистические данные по зарубежным Поместным Православным Церквам	604

Приложение 4. Список использованных сокращений	606

ПРЕДИСЛОВИЕ

Каждый человек, перешагивающий порог православного храма, оказывается в особой атмосфере и испытывает сопричастность иной реальности. Слова молитв, звуки хора, исполняющего богослужебные песнопения, лики икон — все уводит человека от сиюминутных забот и погружает в другую систему жизненного измерения. А если вы войдете в старинную церковь или собор, где устремленные ввысь стены и колонны венчаются удивительным куполом и искусной росписью, душа будет готова оторваться от земли и лететь в небесные пространства, горний Божественный мир. В храме человек оказывается на перекрестке беспредельно-вечного Царствия Божия и человеческой истории, имеющей временные и пространственные границы.

Ушедшие от нас эпохи можно рассматривать при помощи разных научных методологий. Одни ученые описывали историю как возникновение, развитие и упадок цивилизаций (Н. Я. Данилевский, А. Тойнби) или культур (О. Шпенглер), другие воспринимали ее как процесс классовой борьбы и смену общественно-экономических формаций (К. Маркс, Ф. Энгельс), третьи понимали ход истории как продвижение от традиционного к постиндустриальному обществу (Д. Белл, Э. Тоффлер). Во второй половине XX в. появились трактовки истории как процесса, реально охватывающего все человечество, образующего общее социальное пространство.

Если за основу логики человеческой истории мы возьмем не материальные, а метафизические характеристики — прежде всего духовное развитие личности как *процесс богоискания и спасения*, — в этом случае нам необходимо обращаться не только к судьбе государств и цивилизаций с их социокультурными, политическими, правовыми, социально-экономическими особенностями, но выходить на изучение религиозной жизни людей. По словам Патриарха Московского и всея Руси Алексия II (Ридигера, 1929–2008), «задача Церкви на земле — вести свою паству

к спасению, к Царству Божию, к духовному и нравственному совершенству в условиях любых государственно-политических форм»¹. Исследование духовной сферы человеческого бытия тесным образом связано с церковной историей.

Православно-христианское вероучение рассматривает понятие «Церковь» в нескольких аспектах. С одной стороны, Церковь понимается как мистическое духовное Тело Христово (Еф 1. 22–23). С другой, Церковь представляет общину верующих людей, соборно, единодушно скрепленных любовью Христовой и благодатью Святого Духа; Соборная Церковь не ограничена ни пространством, ни временем — она включает всех православных христиан, в какой бы точке Земли они ни проживали. Наконец, Церковь — земное воплощение небесной организации, особый институт, несущий Евангельский идеал и спасительную миссию людям.

На протяжении двух тысяч лет люди собирали и систематизировали сведения, связанные с историей Церкви. Для христианина — будь то эпоха раннего Средневековья или современное общество высоких технологий, — накопленный церковный опыт всегда актуален, т. к. Церковь постоянно проповедует о совершенствовании души и духа человека, служении Богу и ближнему. На протяжении столетий Вселенская Православная Церковь, состоящая из региональных (Поместных) Церквей, выступает хранительницей Откровения Божия.

Современная география Поместных Православных Церквей несравнима с географией эпохи Иисуса Христа и апостолов. Двадцать веков назад общины, члены которых по примеру Спасителя выражали готовность без малейших раздумий быть распятыми за проповедь Его слов, появились вначале в Иерусалиме, затем в крупных городах Сирии, Малой Азии, Балканского и Апеннинского полуостровов, на узенькой полоске африканского континента — в Александрии и Карфагене. С тех пор православно-христианский мир, выйдя за пределы «круга земель» (так древние называли очаг античной цивилизации — Средиземное, или Внутреннее, море с его берегами, островами и полуостровами), к рубежу XX–XXI столетий

¹ Цит. по: Комаров Е. Патриарх. М., 1994. С. 32.

приобрел всеконтинентальный характер: «от А до Я» — *от Америки до Японии*. Христос, предвидя судьбу Евангелия на Земле, перед Вознесением сказал Своим ученикам: «Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф 28.19). Апостолы с неутомимым рвением и огромным духовным подъемом проповедовали Слово Божие всем известным и доступным им народам. Крайне актуально звучат слова пророка *Давида*, жившего за десять веков до Христа, используемые сегодня в качестве прокимна (стиха) на церковной службе, посвященной памяти апостолов: «По всей земле проходит звук их и до пределов вселенной слова их» (в церк.-слав. переводе: «Во всю землю изыде вещание их и в концы вселенныя глаголы их») (Пс 18.5).

В предлагаемом учебном пособии рассказывается о возникновении и развитии существующих в настоящее время Поместных Православных Церквях, за исключением истории Русской Православной Церкви, изучение которой, как правило, составляет отдельную учебную дисциплину. Приведенный список источников и исследований охватывает библиографию, на которую опирался автор при написании пособия. Чтение указанной литературы, безусловно, носит выборочный характер, т. к. зависит от желания, возможностей, времени читателя и наличия того или иного издания в библиотеке.

Содержание пособия рассчитано на студентов высших учебных заведений высшего профессионального (в т. ч. религиозного) образования, обучающихся по направлениям подготовки «История».

Материал пособия рекомендуется при изучении дисциплин «История Церкви», «История религий», «Религиоведение», «История мировой культуры», «История южных и западных славян», спецкурсов церковно-исторической, конфессиональной и культурологической проблематики, изучаемых студентами высших учебных заведений в рамках направлений подготовки «Религиоведение», «Теология», «Культурология». Автор надеется, что содержание пособия привлечет внимание преподавателей высшей школы, педагогов общеобразовательных и церковно-приходских (воскресных) школ и всех, кому интересна история зарубежного Православия.

ВВЕДЕНИЕ

Глава 1. Методологические основы курса

1.1. Актуальность, цель, задачи, ключевые понятия курса и его место в системе церковно-исторических и гуманитарных дисциплин

Актуальность изучения истории зарубежного Православия. Изучение зарубежного Православия в условиях повышенного интереса общества к религии и на фоне достижений современного гуманитарного знания приобретает все возрастающую значимость. Выделим основные, на наш взгляд, факторы, свидетельствующие об актуализации изучения истории Поместных Церквей.

Во-первых, *особенности ситуации*, в которой оказались отечественные историки в течение последних двадцати лет. Методологический отход от марксистско-ленинской парадигмы в современных гуманитарных науках, переосмысление целевых, содержательных аспектов исторического знания, новая интерпретация событий и обращение к новым исследовательским полям (включая изучение богословского наследия, церковной истории, роли религиозного фактора в цивилизационном развитии¹)

¹ Подтверждением этому является проведение конференций международного, всероссийского и регионального уровней, концентрирующих внимание на указанной тематике. Автор пособия принимал участие в следующих конференциях:

1) «Государство, Церковь, общество: исторический опыт и современные проблемы»: Междунар. научн. конф., Москва, 11–13 апреля 2005 г. (организаторы и участники — Российская академия наук (РАН), Институт всеобщей истории РАН, Научный совет РАН «Роль религии в истории», Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», Московская духовная академия, Институт славяноведения РАН, Институт Европы РАН, Папский комитет исторических наук (Ватикан), Григорианский университет (Рим));

2) «Русская Православная Церковь в мировой и отечественной истории»:

привели к тому, что в 1990-е гг. профессиональные исследователи столкнулись с необходимостью переосмысления бытовавших в советское время подходов к организации и содержанию исторического образования. Материал по истории зарубежного Православия в настоящее время включен не только в содержание вузовских курсов, но и в учебные пособия для учащихся общеобразовательных школ², востребован при изучении социокультурных сторон жизни отдельных регионов.

Во-вторых, на рубеже XX–XXI вв. мы являемся свидетелями *географического универсализма* Православия. Прошедшее столетие ознаменовалось появлением новых автокефальных (Албанской, Польской, Чешских земель и Словакии, Американской) и автономных (Финляндской и Японской) Православных Церквей. Исторический анализ и современный обзор их деятельности позволяют утверждать, что в настоящее время нет ни одного государства в мире — может быть, за небольшим исключением, — где бы не существовало хотя бы православных приходов, входящих в юрисдикцию какой-либо Поместной Церкви. Сложившаяся к началу XXI в. система Поместных Церквей, представляющая

Всеросс. научн.-практ. конф., г. Нижний Новгород, 17–19 мая 2006 г. (организаторы и участники — Нижегородская епархия Русской Православной Церкви, Центр истории религии и Церкви в России Института российской истории РАН, Нижегородский государственный педагогический университет, Нижегородский государственный университет);

3) «Этнокультурное и этноконфессиональное образование: проблемы и перспективы развития»: Междунар. научн.-практ. конф., г. Саранск, 9–11 декабря 2008 г. (организатор — Мордовский государственный педагогический институт);

4) «История как ценность и ценностное отношение к истории»: XIV Всеросс. истор.-пед. чтения, г. Екатеринбург, 25–27 марта 2010 г. (организатор — Уральский государственный педагогический университет);

5) «Social Construction of Reality: Chances and Risks for Human Communication»: Междунар. научн. конф., Республика Армения, г. Ереван, 24–27 сентября 2012 г. (организатор — Ереванский государственный университет) и др.

² История религий: Учебн. пос. для уч-ся 10–11 классов общеобразовательных учреждений / под ред. А. Н. Сахарова. М., 2007. С. 30–35.

в церковно-административном отношении своеобразную конфедерацию, представляет собой уникальный феномен, который исследователи выражают формулой «единство в многообразии»³.

Третий фактор связан с тем, что мир, оказавшись на пороге третьего тысячелетия, *столкнулся с рядом серьезных проблем, затрагивающих все человечество*. Это вопросы экологии и демографии, национальные и конфессиональные конфликты, угроза новых войн и мирового терроризма. На протяжении второй половины XX столетия все православное сообщество в лице высших иерархов неоднократно организовывало совместные встречи для выработки единой позиции, оценки происходящего с духовно-нравственной точки зрения и поиска решения данных проблем: например, Всеправославные совещания 1960-х гг., встречи предстоятелей Православных Церквей в Фанаре (Стамбул) в 1992 г. и на Святой Земле в 2000 г.⁴

Наконец, еще одним важным обстоятельством выступают традиционные, исторически сложившиеся и усиливающиеся по мере интеграционных мировых процессов *межправославные отношения*, нацеленные на единство православного мира, противостояние церковным расколам, ведение экуменического диалога. Эти связи покоятся на одном из главных принципов церковного управления и взаимодействия — братском союзе и соборности. Одним из современных ключевых направлений по координации деятельности Поместных Церквей является подготовка к *Всеправославному Собору*.

Цель курса заключается в понимании студентами (и всеми читателями пособия) особенностей исторического развития Поместных Церквей, составляющих современный православный

³ Поместные Православные Церкви: сб. М., 2004. С. 6.

⁴ Послание Святейшего Патриарха Вселенского Димитрия к Дню защиты окружающей среды // Журнал Московской Патриархии (далее — Журнал Московской Патриархии). 1990. № 4. С. 48–49; Встреча предстоятелей Поместных Церквей в Стамбуле // Журнал Московской Патриархии. Официальная хроника. 1992. № 9. С. II–V. Послание предстоятелей Православных Церквей // Православный церковный календарь, 2001. М., 2000. С. 2–7.

мир, что, в свою очередь, важно для осознания того, каким образом продолжалось и продолжается сегодня служение единой Православной Церкви среди людей, проживающих в различных уголках мирового пространства.

Задачи курса:

- изучение истории Поместных Православных Церквей с древности до современности;
- анализ опыта зарубежного Православия, проявляющегося в таких сферах деятельности, как устройство монашеской жизни, миссионерство, религиозное просвещение, экуменизм;
- выявление взаимоотношений Церкви, государства и общества в разных эпохах и регионах;
- обращение к современным научным исследованиям по истории зарубежного Православия;
- развитие у студентов умений и опыта работы с историческими (церковно-историческими) источниками, научной, научно-популярной литературой по тематике курса;
- создание условий для социализации и самореализации студентов путем их участия в различных формах активной образовательной деятельности — семинарах, дискуссиях, круглых столах, беседах, подготовке и защите учебно-исследовательских, проектных работ.

Понятийный аппарат носит интегрированный характер — многие понятия заимствованы из других церковно-исторических, церковно-правовых, богословских, исторических, культурологических курсов и дисциплин (например, берет, исихазм, митрополит, патриарх, хрисовул, экуменизм и др.). Особое значение в контексте изучаемого курса имеют два ключевых понятия — *автокефальная Церковь* (церковная автокефалия) и *автономная Церковь* (церковная автономия).

Раскроем смысл первого понятия. Еще с апостольских времен христианские общины, имея своих руководителей и определенную иерархию, не зависели друг от друга в плане своего внутреннего устройства и управления. Со временем такие независимые общины, позднее оформившиеся в отдельные

церковно-административные области — епископии, архиепископии, митрополии и патриархаты стали называться автокефальными (греч. — «самоглавие»). В византийскую эпоху автокефальными назывались архиепископии, независимые от местного митрополита и непосредственно подчиненные патриаршей юрисдикции⁵.

В современном понимании автокефальной называют Церковь, имеющую своего предстоятеля и собственные органы управления, независимые от другой церковной власти; иначе говоря, — это независимая, самоуправляющаяся Православная Церковь. В настоящее время в мире существует *пятнадцать* автокефальных Православных Церквей, которые, несмотря на свою административную самостоятельность, в совокупности составляют Единую Вселенскую Православную Церковь.

Поскольку автокефальная Церковь имеет самостоятельный источник власти, ее предстоятель поставляется своими архиереями. При условии, что для рукоположения нового архиерея нормальным образом требуется участие трех епископов, а поставление совершается на вдовствующую кафедру, для самостоятельного бытия автокефальной Церкви необходимо иметь не менее четырех епископских кафедр.

Понятия «автокефальная Церковь» и «Поместная Церковь» синонимичны. Различаются они лишь тем, что несут разные смысловые оттенки одного и того же явления. В понятии «автокефальная Церковь» акцент сделан на самостоятельности церковного управления. Понятие «Поместная Церковь» выступает более нейтральным и отражает географический ареал, или, если говорить языком церковного права, предполагает наличие канонической территории (*юрисдикции*), закрепленной за какой-либо Православной Церковью.

Автономной называется такая Церковь, которая, с одной стороны, имеет право самостоятельно избирать предстоятеля на своем Поместном Соборе, решать внутренние вопросы и осуществлять церковную власть на определенной территории, с другой, —

⁵ Цыпин В., *прот.* Автокефалия церковная // ПЭ. Т. I. М., 2000. С. 199.

подчиняется какой-либо автокефальной Церкви и ее предстоятелю (как правило патриарху). Совокупность прав автономной Православной Церкви настолько объемна, что прот. В. Цыпин определяет автономную Церковь как поместную, «обладающую весьма широкой, но не полной самостоятельностью»⁶. По отношению к автокефальной Церкви, которая является *Церковью-Матерью*, автономная Церковь выступает как дочерняя.

Ключевым отличием автокефальной Церкви от автономной выступает то, что первая имеет собственную цепь апостольского преемства. Ряд древних автокефальных Церквей (Александрийская, Антиохийская, Иерусалимская, Кипрская) передали благодать Святого Духа от своих основателей-апостолов их последователям — епископам. Поместные Церкви, возникшие в Средневековье (Константинопольская, Болгарская, Русская, Сербская), новое и новейшее время (Элладская, Румынская, Албанская, Польская и др.) восприняли эту благодать от глав Древних Церквей, получив, тем самым, цепочку своих предстоятелей.

Автономная Церковь не обладает такой привилегией — ее первый епископ после избрания утверждается предстоятелем Церкви-Матери⁷. Статус автономной Церкви может носить митрополичий округ, епархия и даже монастырская община.

Зависимость автономной Церкви от автокефальной проявляется в том, что автономная Церковь:

- существует в соответствии с уставом, определяющим сферы ее деятельности, обязанность предстоятеля и всех епископов автономной Церкви поминать имя предстоятеля Церкви-Матери;
- получает у Церкви-Матери святое миро;
- подчиняется духовному суду Церкви-Матери;
- обращается к Церкви-Матери за разрешением важнейших вопросов церковной жизни.

К числу факторов, могущих служить основанием для появления автономной Церкви, относятся: нахождение церковной области вне пределов государства, в рамках которого находится

⁶ Цыпин В., прот. Автономная Церковь // ПЭ. Т. I. М., 2000. С. 203.

⁷ Там же.

Церковь-Мать, географическая отдаленность и этническое своеобразие⁸.

В настоящее время в мире существуют *четыре* автономные Православные Церкви:

– древняя *Синайская*, представленная монастырем во имя святой великомученицы Екатерины на горе Синай, Церковью-Матерью для которой выступает Иерусалимский Патриархат,

– *Критская* и *Финляндская*, находящиеся в зависимости от Константинопольского Патриархата,

– *Японская*, митрополит которой получает хиротонию (рукоположение) от патриарха Московского и всея Руси.

Ряд исследователей — еп. Каллист (Уэр), прот. В. Цыпин — небезосновательно относят к автономным Церквам *Китайскую Православную Церковь*, находящуюся в юрисдикции Московского Патриархата⁹. Эта Церковь, полностью уничтоженная в годы т. н. культурной революции в Китае, пока не имеет собственного предстоятеля-архиерея и в настоящее время находится в процессе восстановления. Центром православных общин Китая является город Харбин.

Место курса в системе церковно-исторических и гуманитарных дисциплин. В центре внимания курса находятся вопросы зарубежной церковно-исторической тематики, следовательно, он интегрирует содержательные элементы ряда дисциплин, входящих в профессиональные циклы государственных образовательных стандартов по специальностям и направлениям подготовки «История», «Религиоведение», «Теология», «Культурология». Содержание курса неразрывно связано с дисциплинами, изучаемыми в духовных учебных заведениях («История Древней христианской Церкви», «История Русской Православной Церкви», «История христианской письменности и патристика», «Византология», «Каноническое право»). Наконец, отдельные аспекты истории зарубежного Православия затрагиваются

⁸ Цыпин В., прот. Автономная Церковь. С. 203.

⁹ Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Православная Церковь. М. 2001. С. 12; Цыпин В., прот. Автономная Церковь. С. 204.

в дисциплинах общегуманитарного профиля («Всеобщая история», «История России», «История религий», «Правоведение», «Культурология», «История мировой культуры и литературы») государственных образовательных стандартов различных специальностей и направлений подготовки.

Такая интеграция позволяет реализовывать компетентностный подход в образовательном процессе, междисциплинарные связи, опираться на широкий спектр дополнительных источников при изучении курса в аудиторных условиях и в процессе подготовки студентами индивидуальных исследовательских работ.

1.2. Историография курса

В данном параграфе предпринята попытка обзора литературы, посвященной истории зарубежного Православия; трудность при его написании заключалась в том, что в имеющихся сегодня аналогичных пособиях подобные обзоры отсутствуют — есть лишь библиографические списки без описаний и характеристик. Безусловно, автор не ставил своей целью охватить необъятное — упомянуть и тем более описать все работы: для достижения этой цели необходимы отдельные фундаментальные историографические исследования.

Реализуя учебные задачи курса, автор остановился только на базовых, по его мнению, работах, содержание которых напрямую связано с историей зарубежного Православия, и тех, что доступны читателю. Поэтому в историографическом обзоре указаны главным образом, сочинения отечественных исследователей и переведенные на русский язык труды зарубежных авторов. Разброс жанров достаточно велик — это пособия, монографии, статьи, сборники, справочники, публицистические материалы.

История зарубежного Православия в отечественных исследованиях XIX — начала XX вв.; русская византистика. В России научный интерес к истории зарубежного православного мира сформировался к середине XIX в., когда в духовных школах стали открываться кафедры истории Вселенской Церкви, славянских Церквей. Одним из выдающихся русских

ученых, занимавшихся древней церковной историей, был профессор Санкт-Петербургской духовной академии В.В. Болотов¹⁰. Значимой фигурой в церковно-научном мире выступал профессор Санкт-Петербургского университета и духовной академии И.Е. Троицкий, исследовавший историю христианского Востока¹¹.

С изучением истории Православия на Востоке тесным образом было связано русское византиноведение. Политическая, социальная, экономическая, культурная, правовая история Византии неотделима от судьбы ее Церкви. Вполне естественным выглядит тот факт, что ученые, занимаясь исследованием византийской истории в целом, выходили на отдельные стороны в изучении Константинопольского и других Восточных Православных Патриархатов, первоначально входивших в состав Византии. Разумеется, появлялись работы, посвященные исключительно церковно-исторической тематике.

Дореволюционные изыскания, посвященные разным аспектам Византийской Церкви, связаны с именами свящ. В. Архангельского, А.И. Бриллиантова, прот. Н. Гроссу, А. Доброклонского, А.А. Дмитриевского, С. Епифановича, Н.Ф. Каптерева, И.И. Малышевского, Б.А. Панченко, Н.А. Скабалановича, И.И. Соколова, А.А. Спасского, Ф.А. Терновского, Ф.И. Успенского и др¹².

¹⁰ Болотов В.В. Лекции по истории Древней Церкви. В 4т. СПб., 1907–1917.

¹¹ См., напр.: Троицкий И.Е. Изложение веры Церкви Армянской, начертанное Нерсесом, католикосом армянским, по требованию боголюбивого государя греков Мануила. СПб., 1875.

¹² Архангельский В., свящ. Очерк истории Греческой Церкви со времен падения Константинополя до наших дней. М., 1885; Бриллиантов А.И. Император Константин Великий и Миланский эдикт 313 г. Пг., 1916; Гроссу Н.С. Отношение византийских императоров Иоанна II и Мануила Комнинов к вопросу об унии с Западом. Киев, 1912; Он же. Преподобный Феодор Студит: его время, жизнь и творения. Киев, 1907; Он же. Церковно-религиозная деятельность византийского императора Алексея I Комнина (1081–1118) / Труды Киевской духовной академии. 1912. № 7/8. С. 501–543; Дмитриевский А.А. Патмосские очерки. Киев, 1894; Он же. Русские на Афоне. Очерк жизни и деятельности игумена Русского Пантелеимонова монастыря священноархимандрита Макария (Сушкина). СПб., 1895; Доброклонский А. Преподобный Феодор, исповедник и игумен Студийский. Одесса, 1913–1914. Ч. 1–2; Епифанович С. Преподобный

Отдельно следует упомянуть о трудах А. П. Лебедева, отличающихся глубиной исследования, широтой проблематики, объемом включенных в научное поле источников и тщательностью их анализа. Его сочинения охватывают почти все периоды истории Византийской Церкви, включая отдельные очерки по Александрийскому, Антиохийскому и Иерусалимскому Патриархатам¹³. Для нашего курса большую ценность представляет работа

Максим Исповедник и византийское богословие. Киев, 1915; *Каптерев Н. Ф.* Характер отношений России к православному Востоку в XVI и XVII столетиях. Сергиев Посад, 1914; *Малышевский И. И.* Александрийский патриарх Мелетий Пигас и его участие в делах Русской Церкви. Киев, 1872. Т. 1–2; *Панченко Б. А.* Латинский Константинополь и папа Иннокентий III // *Летопись Истор.-филол. об-ва при имп. Новороссийском университете.* Одесса, 1914. Т. 21. № 1; *Скабеланович Н. А.* Византийское государство и Церковь в XI в. от смерти Василия II Болгаробойцы до воцарения Алексея I Комнина. СПб., 1884; *Соколов И. И.* Избрание патриархов Александрийской Церкви в XVIII и XIX столетиях. Пг., 1916; *Он же.* Очерки истории Православной Греко-Восточной Церкви в XIX в. СПб., 1901; *Он же.* Состояние монашества в Византийской Церкви во второй половине IX–XII вв. Казань, 1894; *Он же.* Церковь Антиохии. СПб., 1914; *Спаский А. А.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. Сергиев Посад, 1914; *Терновский Ф. А.* Греко-Восточная Церковь. Киев, 1879–1882; *Он же.* Русская и иностранная библиография по истории Византийской Церкви IV–IX вв. Киев, 1885; *Успенский Ф. И.* История Византийской империи. В 3 т. М., 1996–1997.

¹³ *Лебедев А. П.* Вселенские Соборы IV и V вв.: (Обзор их догматической деятельности). Сергиев Посад, 1896; *Он же.* Духовенство Древней Вселенской Церкви от времен апостольских до X в. СПб., 1997; *Он же.* Духовенство и народ и их взаимные отношения в IV–VIII вв. // *Московские церковные ведомости.* 1900. № 21–22; *Он же.* Исторические очерки состояния Византийско-Восточной Церкви от конца XI до середины XV вв.: От начала Крестовых походов до падения Константинополя в 1453 г. СПб., 1998; *Он же.* История Константинопольских Соборов IX века. СПб., 2001; *Он же.* История разделения Церквей в IX, X и XI веках. СПб., 1994; *Он же.* Очерки внутренней истории Византийско-Восточной Церкви в IX, X и XI вв.: от конца иконоборческих споров в 842 г. до начала Крестовых походов 1096 г. СПб., 1998; *Он же.* Собрание церковно-исторических сочинений. СПб.; М., 1896–1903. Т. 1–2; *Он же.* Церковная историография в главных ее представителях с IV до XX в. СПб., 2000; *Он же.* Церковь Римская и Византийская в их взаимных догматических и церковно-обрядовых спорах в IX, X и XI вв. М., 1875; *Он же.* Эпоха гонений на христиан и утверждение христианства в греко-римском мире при Константине Великом. М., 1885.

«История Греко-Восточной Церкви под властью турок: от падения Константинополя (в 1453 г.) до настоящего времени», в которой выдающийся византинист ставил принципиальный вопрос, характерный для всего османского периода: несчастьем или благом обернулось для греков турецкое владычество¹⁴?

Ярким феноменом в развитии византиноведения и русской церковной науки в целом выступают исследования еп. Порфирия (Успенского), занимавшегося изучением рукописей и древних актов в разных местах православного Востока — Сирии, Палестине, Египте, Синае и на Афоне¹⁵.

История славянских Церквей на Балканах представлена в работах митр. Арсения (Стадницкого), Е.Е. Голубинского, В.П. Мордвинова, И. Пальмова, П. Ровинского, В. Теплова, М. Чельцова¹⁶.

¹⁴ Лебедев А.П. История Греко-Восточной Церкви под властью турок: от падения Константинополя (в 1453 году) до настоящего времени. Сергиев Посад, 1896–1901. С. 10.

¹⁵ Порфирий (Успенский), архим. Первое и второе путешествия в Синайский монастырь в 1845 и в 1850 г. СПб., 1856; Он же. Указатель актов, хранящихся в обителях Святой Горы Афонской. СПб., 1847; Порфирий (Успенский), еп. Александрийская Патриархия: сб. материалов, исследований и записок, относящихся до истории Александрийской Патриархии. СПб., 1898. Т. 1–2; Он же. Восток христианский. Киев, 1866–1868; Он же. Второе путешествие по Святой Горе Афонской. М., 1880; Он же. История Афона. Киев, 1877. Ч. 1–3; Он же. Книга бытия моего: Дневники и автобиографические заметки. СПб., 1894–1902. Т. I–VIII; Он же. Первое путешествие в Афонские монастыри и скиты. Киев, 1877. Ч. 1–2; Он же. Состояние Апостольской Православно-Кафолической Церкви Египетской в первой половине девятнадцатого столетия // Труды Киевской духовной академии. 1868. № 5. С. 197–248; № 10. С. 34–77; № 11. С. 153–188.

¹⁶ Арсений (Стадницкий). Гавриил Банулеско-Бодони, экзарх Молдо-Влахийский (1808–1812 гг.) и митрополит Кишиневский (1813–1821 гг.). Кишинев, 1894; Он же. Румыны, получившие образование в русских духовных учебных заведениях. Кишинев, 1893; Он же. Исследования и монографии по истории Молдавской Церкви. СПб., 1904; Голубинский Е.Е. Краткий очерк истории Православных Церквей — Болгарской, Румынской и Сербской. М., 1871; Мордвинов В.П. Православная Церковь в Буковине. СПб., 1874; Пальмов И. Болгарская экзархия: первоначальное и современное ее

Единственным дореволюционным изданием, охватившим историю всех Поместных Православных Церквей того времени, является двухтомник «История христианской Церкви в XIX веке», выпущенный в 1901 г. Первый том, повествующий об истории Поместных Церквей греческого мира (Константинопольский, Александрийский, Антиохийский, Иерусалимский Патриархаты, Элладская, Кипрская и Синайская Церкви), написан И. И. Соколовым; второй, посвященный истории славянских Церквей, написан коллективом авторов: П. П. Смердынским (Болгарская Церковь), Д. Якшичем (Сербская Церковь), А. П. Соловьевичем (Румынская Церковь). Издание насыщено фактологией, особенно по истории Константинопольского Патриархата, однако анализ событий и их оценки практически отсутствуют¹⁷.

Исследования советского периода. В советское время отечественная церковно-историческая наука переживала длительный кризис. Вся религиозная тематика оказалась репрессированной. Если же работы появлялись, то они отличались тенденциозностью, идеологической нетерпимостью по отношению к церковной деятельности и к религии как таковой. Исследователи и публицисты стремились подать факты советскому читателю таким образом, чтобы он полностью разуверился в нравственности и полезности церковной деятельности и священнослужителей и убедился в истинности атеизма.

В частности, в 1974 г. вышла книга-справочник В. Е. Титова «Православие»¹⁸. Издание, носящее обличительный характер,

устройство. СПб., 1896; Он же. Память высокопреосвященнейшего Михаила, архиепископа Белградского и митрополита Сербского. СПб., 1898; Он же. Церковное устройство, судоустройство и судопроизводство в Сербии по закону 1890 года. СПб., 1893; Ровинский П. Черногория в ее прошлом и настоящем. СПб., 1888–1901. Т. I–II; Теплов В. Греко-болгарский церковный вопрос. СПб., 1889; Чельцов М. Церковь королевства Сербского. СПб., 1899.

¹⁷ История Православной Церкви в XIX веке. Православный Восток. [Репринт издания 1901 г.] М., 1998; История Православной Церкви в XIX веке. Кн. 2-я. История славянских Церквей в XIX веке. [Репринт издания 1901 г.] М., 1998.

¹⁸ Титов В. Е. Православие. 2-е изд. М., 1974.

входит в серию справочников, посвященных различным религиям — католицизму, протестантизму, пятидесятничеству, адвентизму и др. Опираясь на позиции строгого материализма, автор всеми силами стремился показать, что авторитет Православия слабеет, а влияние — падает. Глубокий кризис Православия он доказывал тем, что за период с 1925 до конца 1960-х гг. количество православных в мире снизилось с 140 млн до 125,7 млн чел., хотя и эти цифры, по его мнению, завышены¹⁹. В.Е. Титов не давал характеристику Поместным Православным Церквам, однако указывал, что политические позиции Церквей, находящихся в разных странах, неодинаковы: «Православные Церкви, действующие в социалистических странах, лояльно относятся к политике этих государств. Церкви, действующие в капиталистических странах, как правило, поддерживают политику правительств в этих государствах»²⁰.

Нетерпимость убеждений продемонстрирована в исследовании А.И. Бабия, посвященного истории Православия в Молдавии и написанного с позиций тотальной атеистической пропаганды²¹. Тем не менее, для нашего курса монография полезна с точки зрения удачного анализа формирования Православной Церкви в Молдавии, взаимоотношений Молдавской Церкви с государственной властью, связи Православия с наукой, литературой и искусством. Однако идеологизированность автора существенно снизила исследовательский ресурс книги: на восьмидесяти страницах автор убеждал читателя в «несостоятельности утверждений современных клерикальных антикоммунистов и некоторых иных авторов о якобы исключительно благотворном влиянии на социально-экономическую, политическую и культурную жизнь Молдавии со времен феодализма и до наших дней Православной Церкви...»²² Согласно А.И. Бабию, представителей духовенства, в частности монахов, сложно представить обычными людьми; как

¹⁹ Титов В.Е. Православие. С. 110.

²⁰ Там же.

²¹ Бабий А.И. Православие в Молдавии: история и современность. Кишинев, 1988.

²² Там же. С. 6.

правило, это собственники, коммерсанты, неумные стяжатели, продавцы вина в корчмах ²³, концентраторы пороков, развратники, жадины, блудники ²⁴, а Церковь — крупнейший эксплуататор. В пафосном заключении автор сообщал, что социализм покончил со всей религиозностью в Молдавии, в т. ч. с Православием ²⁵.

Наряду с отмеченными крайностями исторической науки, в советское время все-таки появлялись разумные и взвешенные исследования по истории зарубежного Православия, не пропитанные лозунгами «священной атеистической войны».

Во-первых, в рамках возрожденного отечественного византиноведения ученые напрямую обращались к церковной тематике (А. П. Каждан, Н. В. Пигулевская, М. А. Поляковская, М. Я. Сюзюмов и многие др.). Подобные работы ценны для изучения Константинопольского Патриархата, системы взаимоотношений церковной и светской властей в Византии.

Во-вторых, появлялись исследования, посвященные истории Православия в отдельных странах. К примеру, активно осваивалась история Балканского региона. Судьбы местных Православных Церквей отражались в рамках таких научно-исследовательских направлений, как балканистика, османистика, славяноведение. Удачной иллюстрацией служит коллективная монография под редакцией Б. Н. Билунова, посвященная общественно-политическим связям Болгарии и России середины XIX в. ²⁶ Делая акцент на болгаро-российских связях, авторы рассматривали положение болгарского народа под османским игом в XIX в., а основная проблематика монографии связана с болгарским национально-освободительным движением 1850–1870-х гг., в котором заметную роль играла Церковь. В аналогичном русле выдержана работа В. П. Грачева ²⁷. Опираясь на отечественные и зарубежные

²³ Бабий А. И. Православие в Молдавии: история и современность. С. 16–20.

²⁴ Там же. С. 39–41.

²⁵ Там же. С. 76–80.

²⁶ Болгаро-российские общественно-политические связи (50–70-е гг. XIX в.) / отв. ред. Б. Н. Билунов. Кишинев, 1986.

²⁷ Грачев В. П. Балканские владения Османской империи на рубеже

(главным образом, сербские) источники, автор исследовал административную, социально-экономическую, политическую структуру Османской империи; выяснял отношение христианских народов Балканского полуострова к политической борьбе в Румелии в начале XIX в.

В 1990 г. вышел в свет труд М. Н. Бессонова²⁸, первый и единственный в советский период интегрировавший материал о всех Поместных Православных Церквях, включая Русскую. В нем нет обличительного заряда, направленного на религию. Напротив, автор пытался дать объективную картину Православия, сложившуюся к концу 1980-х гг. Очерки, раскрывающие исторический путь каждой Поместной Церкви, нельзя назвать краткими — для советского читателя, оторванного от церковной действительности, монография открывала достаточно широкий взгляд на культурное, этническое, языковое, географическое многообразие православного мира. Однако информационная ограниченность, сопровождавшая всю советскую эпоху, все-таки помешала автору: к примеру, истории Албанской Православной Церкви, почти полностью истребленной в 1945–1990-х гг., М. Н. Бессонов посвятил всего 12 строк²⁹.

История Поместных Церквей в трудах современных отечественных и зарубежных ученых.

Учебные пособия, монографии, справочники и сборники по истории Поместных Православных Церквей в целом. Начиная с 1990-х гг. наметились пути к возрождению Церкви как в России, так и в странах бывшего социалистического лагеря. В последнее двадцатилетие большое внимание стало уделяться духовному просвещению российского общества. После запрета на религиозную тематику интерес к ней необычайно возрос. Вместе с активизацией догматических, патрологических, библиистических, агиографических и др. исследований расширился диапазон

XVIII–XIX вв. (внутреннее положение, предпосылки национально-освободительных движений). М., 1990.

²⁸ Бессонов М. Н. Православие в наши дни. М., 1990.

²⁹ Там же. С. 144.

церковно-исторического знания, возникли центры по изучению внутри- и межконфессиональных отношений, стали организовываться научные форумы и конференции.

Существенным прорывом в области изучения Поместных Православных Церквей стало появление первого учебного пособия, написанного профессором Московских духовных школ К.Е. Скуратором³⁰. Пособие имеет четкую структуру, содержит библиографические указатели и справочный индекс, включая статистические данные о количестве епископата, верующих, монастырей. По отмеченным К.Е. Скуратором причинам, издание не содержит сведений о Ближневосточных Патриархатах, следовательно, не дает взгляда на православный мир как исторически единый феномен и требует содержательной и методической доработки.

Ощутимую потребность в изучении православной зарубежной тематики восполняли исследования западных ученых. В 1999 г. в России был опубликован церковно-исторический справочник «Восточные христианские Церкви», составленный Р. Роберсоном, с 1988 по 1992 гг. состоявшим членом Папского совета по содействию христианскому единству и изучавшим вопросы диалога с православными³¹. Его книга интересна тем, что представляет взгляд католического богослова на восточное христианство. Р. Роберсон объективен: он не затушевывает современные конфликты, связанные с борьбой православных и католиков. В справочнике представлены краткие исторические справки, включая современное состояние всех Восточных Церквей, которые разделены автором на четыре группы: Ассирийская Церковь Востока, Древние Восточные Церкви, Православные Церкви, Восточно-католические Церкви. Критерием, по которому автор классифицирует Церкви, выступает Евхаристическое общение.

С православной стороны вклад в развитие исторического знания о Поместных Церквях во второй половине XX в. был сделан

³⁰ Скуратор К.Е. История Поместных Православных Церквей. М., 1994. Т. 1–2.

³¹ Робертсон Р. Восточные христианские Церкви: церковно-исторический справочник. СПб., 1999.

еп. Диоклийским Каллистом (Уэром), настоятелем православного прихода в Оксфорде. Первое издание его работы «Православная Церковь», опубликованное еще в 1970-е гг., стало классическим введением в Православие для англоязычного мира, а российский читатель увидел ее дополненный вариант в 2001 г.³² Книга состоит из двух частей. В первой автор задумывается над вопросом, что представляет собой Православная Церковь. Отвечая на него, он анализирует историю Вселенской Церкви на протяжении двух тысячелетий, останавливается на определяющих судьбу Церкви явлениях: эпоха Вселенских Соборов, Великая схизма, Православие и ислам, диаспора и миссия в XX в., Православная Церковь и объединение христиан. Во второй части объясняются православное вероучение и богословие, возможности воссоединения восточных (православных) и западных (католиков) христиан.

На наш взгляд, еп. Каллист дает удачное определение понятию «Православная Церковь» в контексте феномена поместности: «Православная Церковь есть семья братских Церквей, децентрализованных по своей структуре; это значит, что отдельные общины могут быть интегрированы в Православие, не утрачивая своей внутренней автономии. Православие желает единства в различии, а не единообразия, гармонии в свободе, а не поглощения. В Православной Церкви есть место для множества разных культурных моделей, для множества разных видов богословия и даже для множества разных систем внешней организации»³³. Думается, такая постановка вопроса как нельзя лучше декларирует одновременно индивидуальность и взаимосвязь Православных Церквей. В отличие от Р. Роберсона, у которого при описании Церквей преобладает культурно-цивилизационный, и может быть, даже геополитический подход, у еп. Каллиста (Уэра) на первом месте критерий веры и православной экклезиологии.

Фундаментальной работой в настоящее время является труд отечественного исследователя А. Л. Дворкина «Очерки по истории Вселенской Православной Церкви», впервые изданный

³² Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Православная Церковь. М., 2001.

³³ Там же. С. 321.

в 2003 г.³⁴ Книга состоит из трех объемных частей: «Становление Церкви» (история Церкви от основания до эпохи Константина Великого), «Церковь в эпоху Вселенских Соборов» и «Церковь и Византийская империя» (начиная с постиконаборческого периода до падения Константинополя; здесь же автор приводит краткие исторические обзоры нехалкидонских Церквей — Сиро-Яковитской, Армянской, Маронитской, Несторианской, Коптской, Нубийской, Эфиопской, а также дает очерк истории Грузинской Православной Церкви в эпоху позднего Средневековья). В качестве особо значимого для нашего курса выделим эпилог «После империи»³⁵, посвященный истории православного мира после падения Константинополя: жизни православных в Османской Турции, взаимоотношениям Константинопольского Патриархата с католиками и протестантами в XVI–XVIII вв.; отдельно рассмотрен вопрос о национально-освободительной борьбе на Балканах (главным образом, в Греции), роли национального и церковного фактора в этих процессах; кратко прослежены судьбы Греции, Румынии, Сербии, Болгарии в XIX в.; показаны тенденции развития Александрийского, Антиохийского и Иерусалимского Патриархатов, Кипрской и Грузинской Церквей в период Нового времени.

Издание А. Л. Дворкина вполне отвечает задачам церковно-исторических курсов духовных школ. Примечательно, что автор придерживается богословско-сотериологического подхода к изложению церковной истории: «История Церкви — это ее путь через века к Царству Божию», поэтому вполне очевидно, что «в истории Церкви происходит раскрытие и осмысление данного нам от начала Откровения»³⁶. Автор опирается на труды авторитетных русских богословов и историков В. В. Болотова, прот. И. Мейендорфа, прот. А. Шмемана, а также иностранных авторов Г. Чадвика и С. Рансимена.

³⁴ Дворкин А. Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви: Курс лекций. Нижний Новгород, 2003.

³⁵ Там же. С. 762–816.

³⁶ Там же. С. 15.

В 2004 г. увидел свет сборник «Поместные Православные Церкви» (научный консультант — доцент Московских духовных школ прот. В. Асмус), состоящий из двух взаимосвязанных блоков³⁷. Первый блок включает краткие исторические справки о всех Поместных Церквях вместе со статистическими данными (хронологические списки предстоятелей, списки епархий, перечни основных монастырей и духовных учебных заведений, данные о количестве епископата), второй содержит материалы, касающиеся прошлой и современной жизни зарубежных Православных Церквей: интервью, заявления для прессы, документы, путевые заметки.

Содержание пяти упомянутых изданий послужило основой для написания данного учебного пособия.

Православные Поместные Церкви в контексте экуменической деятельности; отношения Восточной и Западной Церквей. К вопросам межконфессиональных отношений, где одной из конфессий выступало Православие, обращались как отечественные, так и западные исследователи. В частности, профессор патрологии и восточного богословия Венского университета Э. Суттнер в своей работе «Христианство Востока и Запада» анализирует попытки поиска единства Церквей на протяжении второго тысячелетия³⁸. Автор уделяет внимание богословским, каноническим и социально-историческим аспектам поиска, в частности, межконфессиональным отношениям в Восточной Европе и на Балканах. Исследование вводит читателя в исторический и богословский контекст современного экуменического диалога и межцерковных отношений. Обращаясь к вопросам единства христианской Церкви, истинной церковной солидарности и проблеме церковных расколов, в качестве предмета анализа Э. Суттнер выбирает все христианские общины Европы, Азии и Африки, история которых таит в себе униатские отношения, а некоторые унии сохраняются до сих пор.

³⁷ Поместные Православные Церкви: сб.

³⁸ Суттнер Э. Христианство Востока и Запада: В поисках зримого проявления единства / пер. О. Величко. М., 2004.

К аналогичной тематике обращается Л. В. Заборовский, который, в отличие от Э. Суттнера, сужает ее географический охват — в центре его внимания оказываются русско-польско-украинские отношения, рассмотренные через религиозный, включая униатский, фактор³⁹.

Интерес представляет книга французского православного богослова О. Клемана «Беседы с Патриархом Афинагором»⁴⁰. Автор, изучающий вопросы экуменизма, в 1968 г. встречался с Константинопольским патриархом и беседовал с ним по самым разным вопросам — от событий, связанных с биографией, до взглядов на проблему объединения восточного и западного христианства. Книга выдержана в жанре развернутого интервью. О. Клеман и патриарх Афинагор излагают собственное видение роли Церкви в деле спасения, миссии Константинопольского Патриархата в православном мире и значения византийского наследия, взаимоотношений Константинополя и Католической Церкви, трагедии раскола 1054 г. — рокового события для всех христиан — и возможных путей его преодоления. В книге отражен взгляд патриарха, жившего в русле византийской традиции и возглавлявшего Поместную Церковь, которая в далеком прошлом была лидером Православия на Востоке.

Нельзя обойти вниманием сборник материалов, посвященных вопросам экуменизма, изданный в 1999 г. Сборник включает анализ экуменического движения глазами православных богословов XX в. (протопресв. Н. Афанасьева, Н. А. Бердяева, протопресв. В. Борового, А. С. Бувеского, А. В. Карташева) и документы, отражающие позицию Православных Церквей по экуменической проблематике, — например, «Окружное послание Вселенского Патриархата 1920 г.», «Резолюция по вопросу «Экуменическое

³⁹ Заборовский Л. В. Католики, православные, униаты. Проблемы религии в русско-польско-украинских отношениях конца 40-х—80-х гг. XVII в. Документы. Исследования. Ч. I: Источники времени гетманства Б. М. Хмельницкого. М., 1998.

⁴⁰ Клеман О. Беседы с Патриархом Афинагором / пер. с франц. В. Зеллинского. Брюссель, 1993.

движение и Православная Церковь» (Москва, 1948 г.), «Православная Церковь и экуменическое движение. Решение Третьего Предсоборного Всеправославного совещания» (Шамбези, 28 октября — 6 ноября 1986 г.), «Послание предстоятелей Святых Православных Церквей» (Фанар, 15 марта 1992 г.) и др.⁴¹

Православные Церкви и исламский мир. В ряду работ, посвященных взаимоотношениям православного мира с другими конфессиями и религиями, отдельное место занимают исследования по взаимодействию православных и мусульман. Наиболее часто к этой проблематике обращается Библейско-Богословский институт апостола Андрея, выпускающий журнал «Страницы» и отдельные монографии. К последним можно отнести публикацию книги западного ученого А. Роллина «Христианство и ислам: непростая история», рассматривающего проблему взаимоотношений христианства и ислама в исторической ретроспективе, и одновременно проецируя ее на современность⁴². Несмотря на то, что автор больше останавливается на западноевропейском материале, объясняя, какие стереотипы сформировались в отношениях мусульман и западных христиан, нам представляется, что это исследование проливает свет и на положение православных христиан, проживающих в традиционно мусульманской среде (скажем, в современной Турции, Албании или Египте). На конкретных примерах А. Роллин демонстрирует, почему современная экономика, для которой характерна глобализация капитала, технологий и науки, воспринимается исламскими деятелями как дело безбожного мира.

Свободный и простой стиль изложения свойственен статьям, которые входят в коллективный сборник «Архипелаг в океане. Православие в мусульманском мире», посвященный современным взаимоотношениям православного и мусульманского населения на Ближнем Востоке⁴³. Статьи написаны российскими

⁴¹ Православие и экуменизм: Док-ты и мат-лы, 1902–1998. М., 1999.

⁴² Роллин А. Христианство и ислам: непростая история / (Серия «Диалог»). М., 2004.

⁴³ Архипелаг в океане. Православие в мусульманском мире. М., 2001.

учеными, писателями и церковными деятелями, которые исходят из того, что «возвращение к византийскому наследию одинаково важно для православных и мусульман — может быть, и через этот исторический экскурс мы многое поймем в нашей государственности, обычаях и способах устройства межэтнических отношений»⁴⁴. Сборник вызывает интерес широкой читательской аудитории, т. к. авторы показывают стороны православно-мусульманского взаимодействия, совместного противостояния насущным проблемам человечества.

Историко-богословский анализ христианства и ислама осуществлен в работах Ю. В. Максимова; автор занимается также биографическими описаниями людей из мусульманских семей, впоследствии принявших Православие и достигших подвигов святости, рассмотрением исламских сюжетов в контексте православной богослужебной традиции⁴⁵.

Издательство Сретенского монастыря в 2004 г. выпустило сборник «Будь верен до смерти: Судьбы Православия в Османской империи XV–XX вв.», содержащий исторические и агиографические тексты, очерки, повествующие о жизни и подвигах христиан на землях Османской империи (Македония, Фракия, Эпир, Крит, Понт, Малая Азия, Кипр, Сербия, Болгария), о судьбах простых людей во времена османского владычества (XV–XIX вв.) и в XX в.⁴⁶ Достоинство издания заключается в том, что большинство текстов впервые опубликовано на русском языке. Сборник снабжен пояснениями, словарем специфических греческих, славянских и турецких терминов, встречающихся в текстах. В учебных условиях материалы сборника можно удачно использовать при подготовке к семинарским занятиям.

⁴⁴ Архипелаг в океане. Православие в мусульманском мире. С. 7.

⁴⁵ Максимов Ю. В. Отношение к исламу в богослужебных текстах Православной Церкви // Альфа и Омега. 2007. № 3 (50). С. 173–191; Он же. Религия креста и религия полумесяца: Христианство и ислам. М., 2004; Он же. Святые Православной Церкви, обратившиеся из ислама. М., 2002.

⁴⁶ Будь верен до смерти: Судьбы Православия в Османской империи XV–XX вв.: сб. / сост. инок Андрей (Шестаков), Александра Никифорова. М., 2005.

Отечественные исследования, посвященные истории отдельных Поместных Церквей. Среди современных российских богословов, историков, публицистов в последние годы обозначился круг авторов, сфера научных интересов которых связана с зарубежным Православием. Остановимся на работах лишь некоторых из них.

Константинопольский Патриархат. Высоким исследовательским потенциалом и исторической грамотностью отличаются работы петербургского историка и филолога Л. А. Герд, занимающейся изучением Константинопольского Патриархата во второй половине XIX в. и его взаимоотношений с Балканскими Церквями (в частности, Болгарской) и Россией⁴⁷. Л. А. Герд подготовила к изданию переписку Г. П. Беглери с И. Е. Троицким. Публикуемые впервые тексты писем дают богатейший материал для изучения церковно-политической жизни в Константинопольском Патриархате и взаимоотношений Вселенского престола с Россией в 1878–1898 гг.⁴⁸ Связи Московской и Вселенской Патриархий в XX в. анализируются О. Ю. Васильевой⁴⁹.

Александрийский Патриархат. Капитальными исследованиями по истории раннеегипетского христианства выступают работы А. Л. Хосроева⁵⁰. Автор поднимает вопросы, связанные с введением в научный оборот одной из самых значительных папирусных находок XX в. — коптской библиотеки из Наг-Хаммади, датируемой IV в. Проводится палеографический, языковой анализ найденных текстов.

⁴⁷ Герд Л. А. Россия и греко-болгарский вопрос в 80–90-е гг. XIX в. // *Религии мира: история и современность*. М., 2004. С. 304–375.

⁴⁸ Россия и Православный Восток: Константинопольский патриархат в конце XIX в. Письма Г. П. Беглери к проф. И. Е. Троицкому 1878–1898 гг. / сост. Л. А. Герд. СПб., 2003.

⁴⁹ Васильева О. Ю. Осень патриархов. К вопросу о взаимоотношениях Московской и Вселенской Патриархий в XX столетии // *Православный Палестинский сборник*. М., 2003. Вып. 100. С. 28–55.

⁵⁰ Хосроев А. Л. Александрийское христианство по данным текстов из Наг-Хаммади (II, 7; VI, 3; VII, 4; IX, 3). М., 1991; Он же. Из истории раннего христианства в Египте: На материале коптской библиотеки из Наг-Хаммади. М., 1997.

Истории христианства в Африке посвящены работы А. А. Горматюк, Е. Кривца, Е. Г. Толмачевой⁵¹; взаимоотношения России и Эфиопии отражены в работах архим. Августина (Никитина), А. Соколова⁵²; история русских православных приходов в Африке рассмотрена в материалах А. Бовкало⁵³.

Антиохийский Патриархат. Большинство современных работ, посвященных истории Православия в Сирии, сконцентрировано на арабском и османском периодах: в русле данной тематики следуют Т. Ю. Кобищанов, В. В. Кривов, К. А. Панченко⁵⁴ и др.

История *Иерусалимского Патриархата* изложена в монографии «История Матери Церквей» Эта книга не принадлежит к числу современных, она была написана в 1910 г. предстоятелем Элладской Православной Церкви архиепископом *Хризостомом I*

⁵¹ *Кривец Е.* Копты: кто они? // *Азия и Африка сегодня.* 2003. № 10. С. 49–51; *Он же.* Святое Семейство в Египте // *Азия и Африка сегодня.* 2002. № 11. С. 70–72; *Толмачева Е. Г., Горматюк А. А.* Реставрация коптских икон в Египте // *Восток (Oriens).* 2002. № 4.

⁵² *Августин (Никитин), архим.* Епископ Порфирий и Эфиопская Церковь // *Азия и Африка сегодня.* 2003. № 3. С. 37–41; *Он же.* Русские паломники у христианских святынь Египта. СПб., 2003; *Соколов А.* Православный прозелитизм на Ближнем Востоке и в Эфиопии: мифы и действительность // *Азия и Африка сегодня.* 2005. № 10. С. 60–65.

⁵³ *Бовкало А.* Русские православные приходы в Африке // *Азия и Африка сегодня.* 2003. № 1. С. 69–75.

⁵⁴ *Кобищанов Т. Ю.* Дамасская резня // ПЭ. Т. XIII. М., 2006. С. 699–700; *Он же.* Между кануном и шариатом: религиозная политика османских властей в сирийских провинциях в XVI — начале XIX в. // *Вестник МГУ. Сер. 13: Востоковедение.* 2005. № 4. С. 52–69; *Кривов В. В.* Арабы-христиане в Антиохии X–XI вв. // *Традиции и наследие христианского Востока.* М., 1996. С. 247–255; *Панченко К. А.* Арабские завоевания // ПЭ. Т. III. М., 2001. С. 150–152; *Он же.* Арабы-христиане // ПЭ. Т. III. М., 2001. С. 152–155; *Он же.* Афанасий III Даббас, патриарх Антиохийский // ПЭ. Т. IV. М., 2002. С. 51; *Он же.* Багдад // ПЭ. Т. IV. М., 2002. С. 250–251; *Он же.* Кризис Православия на арабском Востоке в восприятии российской общественности (кон. XIX в.) // *Вестник МГУ. Сер. 13: Востоковедение.* 1994. № 4. С. 17–28; *Он же.* Монастыри в православном Антиохийском Патриархате в XVI — начале XIX в. // *Вестник МГУ. Сер. 13: Востоковедение.* 2004. № 4. С. 89–113; *Он же.* Османская империя и судьбы Православия на арабском Востоке (XVI — начало XIX века). М., 1998.

(Пападопулосом, 1868–1938). На русском языке труд увидел свет лишь в 2003 г.⁵⁵ Имеется статья в «Православной энциклопедии» под авторством А. А. Ткаченко, И. Н. Попова и др. «Иерусалимская Православная Церковь» с обширной библиографией⁵⁶. Биографии ряда Иерусалимских патриархов описаны в статьях К. А. Панченко⁵⁷.

Из современных исследований следует выделить работы архим. Августина (Никитина), И. А. Воробьевой, С. Гасратян, Н. Н. Лисового, архим. Никодима (Ротова)⁵⁸. В центре их внимания — русско-иерусалимские взаимоотношения, паломнические поездки русских в Святую Землю. Истории Синайского монастыря и его духовному наследию посвящены статья К. А. Панченко, архим. Августина (Никитина) и др. в «Православной энциклопедии»⁵⁹, а также монография Е. В. Ходаковского⁶⁰.

Завершая историографический обзор по Православным Церквям Востока, упомянем сочинения по истории *Афона*,

⁵⁵ *Хризостом I, архиеп. Афинский и всея Эллады. История Матери Церквей* / пер. с новогреч. свящ. Д. Гоцалюка. М., 2003.

⁵⁶ *Ткаченко А. А., Попов И. Н. и др. Иерусалимская Православная Церковь (Иерусалимский Патриархат)* // ПЭ. Т. XXI. М., 2009. С. 446–500.

⁵⁷ *Панченко К. А. Григорий I, патриарх Иерусалимский* // ПЭ. Т. XII. М., 2006. С. 609; *Он же. Григорий II, патриарх Иерусалимский* // ПЭ. Т. XII. М., 2006. С. 609–610; *Он же. Григорий III, патриарх Иерусалимский* // ПЭ. Т. XII. М., 2006. С. 610; *Он же. Дамиан, патриарх Иерусалимский* // ПЭ. Т. XIII. М., 2006. С. 708–710.

⁵⁸ *Августин (Никитин), архим. Храм Гроба Господня и Россия* // Нева. 2002. № 4. С. 235–251; *Воробьева И. А. Русская миссия в Святой Земле в 1847–1917 гг.* М., 2001; *Гасратян С. Православное паломничество в Святую Землю: история и современность* // Журнал Московской Патриархии. 2000. № 1. С. 25–62; *Беляев Л. А., Лисовой Н. Н. Гроба Господня (Воскресения Христова) храм в Иерусалиме* // ПЭ. Т. XIII. М., 2006. С. 124–136; *Лисовой Н. Н. Горненский монастырь* // ПЭ. Т. XII. М., 2006. С. 122–125; *Он же. Русское присутствие в Святой Земле: учреждения, люди, наследие* // Отечественная история. 2003. № 2. С. 19–37; № 3. С. 84–103; *Никодим (Ротов), архим. История Русской Духовной миссии в Иерусалиме* // Богословские труды. Сб. 20. М., 1979. С. 15–82.

⁵⁹ *Панченко К. А., Августин (Никитин), архим. Екатерины великомученицы монастырь на Синае* // ПЭ. Т. XVIII. М., 2008. С. 170–214.

⁶⁰ *Ходаковский Е. В. Синайский монастырь: История, искусство, духовное наследие.* СПб., 2003.

которые отражают разные аспекты: историю обителей, рукописное наследие, отношения Святой Горы со славянским миром (Болгарией, Россией, Румынией, Сербией). В настоящее время исследований по афонской тематике достаточно много. История Афона и рукописных грамот из монастырских библиотек исследована греческими, немецкими, французскими, сербскими учеными; предприняты издания корпуса актов афонских монастырей.

В отечественной церковно-исторической науке судьбы Святогорских обителей отражены в статьях иером. Дионисия (Шленова), А. В. Крюкова, О. В. Лосевой, А. А. Турилова⁶¹ и др. Русско-афонские связи являются предметом изучения в трудах архим. Августина (Никитина), еп. Варсонофия (Судакова), свящ. А. Просвирнина, В. И. Силогавы, М. Талалая⁶² и др. Вопросы колливадского движения анализирует С. Н. Говорун⁶³.

⁶¹ *Дионисий (Шленов), иером., Турилов А. А. и др. Великая Лавра // ПЭ. Т. VII. М., 2004. С. 380–404; Лосева О. В., Крюков А. В. и др. Ватопед // ПЭ. Т. VII. М., 2004. С. 307–331; Турилов А. А., Чешмеджиев Д. и др. Зограф // ПЭ. Т. XX. М., 2009. С. 301–313.*

⁶² *Августин (Никитин), архим. Афон и Русская Православная Церковь // Богословские труды. Сб. 33. М., 1997. С. 76–109; Варсонофий (Судаков), еп. Афон в жизни Русской Православной Церкви в XIX — начале XX в. Саранск, 1995; Просвирнин А., свящ. Афон и Русская Церковь // Журнал Московской Патриархии. 1974. № 3. С. 2–25; № 4. С. 5–15; № 5. С. 8–12; № 6. С. 12–28; Он же. Афон и Русская Церковь: Библиография // Богословские труды. 1976. Т. 15. С. 185–256 [приведен полный аннотированный указатель русских публикаций об Афоне, включающий более 900 позиций]; Силогава В. И. и др. Иверский монастырь в честь Успения Пресвятой Богородицы на Афоне // ПЭ. Т. XXI. М., 2009. С. 24–60; Талалай М. Андреевский скит на Афоне // Православный Санкт-Петербург. 1996. № 8 (50); Он же. Афон начала XX века: «Панэллинизм» и «панславизм» // Монастырская культура: Восток — Запад. СПб., 1999. С. 254–261; Он же. Кремль Востока: Андреевскому скиту — 150 лет // Русская мысль. 2000. № 4303. 3 февраля. С. 21; Он же. О положении русского монашества на Афоне после 1912 г. // Страницы. 1998. № 3. С. 414–423; Он же. Русский Афон: путеводитель в исторических очерках. М., 2003 [на с. 186–190 помещен перечень изданий по афонской тематике, не попавших в библиографический список, составленный свящ. А. Просвирниным].*

⁶³ *Говорун С. Н. Движение колливадов // Церковь и время. 2001. № 3 (16). С. 86–106. Он же. Из истории «Добротолюбия» // Церковь и время. 2001. № 1 (14). С. 262–295.*

Грузинская Православная Церковь. Современные исследования, посвященные истории Грузинского Патриархата, можно найти на страницах «Православной энциклопедии». Авторами статей являются грузинские ученые З. Абашидзе, К. Асатиани, Л. Кикнадзе, М. Кикодзе, А. Клдиашвили, Д. Клдиашвили, Н. Н. Крашенников, Н. Ломоури, М. Лордкипанидзе и др.⁶⁴ История Православия в Абхазии является предметом изучения Г. А. Амичбы, иером. Дорофея (Дбара), Т. В. Коридзе⁶⁵ и др.

По истории *Сербской Православной Церкви* имеются работы Е. Бондаревой, иеродиак. Игнатия (Шестакова), В. И. Косика, О. А. Кузеванова, М. И. Мельковой, А. А. Турилова⁶⁶ и др.

⁶⁴ Асатиани К., Патаридзе Л. и др. Грузинская Православная Церковь // ПЭ. Т. XIII. М., 2006. С. 191–321; Кикнадзе Л. Габашвили Тимотэ // ПЭ. Т. X. М., 2005. С. 174; Кикодзе М. Вахтанг VI Багратиони // ПЭ. Т. VII. М., 2004. С. 336–337; Клдиашвили А. Вардзиа // ПЭ. Т. VI. М., 2003. С. 572–574; Клдиашвили Д., Схиртладзе З. Гареджи // ПЭ. Т. X. М., 2005. С. 419–423; Крашенникова Н. Н., Мамалашвили И. и др. Гелати // ПЭ. Т. X. М., 2005. С. 551–555; Ломоури Н. Ю. К истории грузинского Петрицонского монастыря (Бачковский монастырь в Болгарии). Тбилиси, 1981; Лордкипанидзе М. Вахтанг Горгасали // ПЭ. Т. VII. М., 2004. С. 337–338.

⁶⁵ Амичба Г. А. Новый Афон и его окрестности (исторический очерк). Сухуми, 1988; Дорофей (Дбар), иером. Краткий очерк истории Абхазской Православной Церкви. Изд. 3-е, испр. и доп. Новый Афон, 2006 [на с. 25–26 приведена обширная библиография по истории Абхазской Православной Церкви и церковной археологии Абхазии]; Коридзе Т. В., Абашидзе З. Д. Абхазский (Западногрузинский) Католикосат // ПЭ. Т. I. М., 2000. С. 67–72.

⁶⁶ Бондарева Е. Балканский кризис: культурно-цивилизационный аспект // Журнал Московской Патриархии. 2002. № 2. С. 63–66; Она же. Православие как нравственная основа преодоления идейного и жизненного кризиса. Духовный опыт русской диаспоры в Югославии (1920–1941) // Журнал Московской Патриархии. 2001. № 2. С. 46–51; Игнатий (Шестаков), иеродиак. Далматинская епархия // ПЭ. Т. XIII. М., 2006. С. 657–659; Он же. Даниил (Якшич), еп. Горно-Карловацкий Сербской Православной Церкви // ПЭ. Т. XIV. М., 2006. С. 92–93; Косик В. И. Василий (Петрович Негош), митр. Черногорский // ПЭ. Т. VII. М., 2004. С. 91–92; Косик В. И., Шестаков А. А. Варнава, архиеп. Печский, митр. Белградско-Карловацкий и патриарх Сербский // ПЭ. Т. VI. М., 2003. С. 648–649; Мелькова М. И., Кузеванов О. А. Белград // ПЭ. Т. IV. М., 2002. С. 511–515; Турилов А. А., Розинская М. М. Даниил II, архиеп. Печский // ПЭ. Т. XIV. М., 2006. С. 93–96.

Судьбы Румынского Патриархата освещены в исследованиях свящ. В. Беспалько, В.Я. Гросула, свящ. П. Планка, свящ. М. Пэкурариу, П. М. Шорникова⁶⁷ и др.

История Болгарского Патриархата изучается в настоящее время П. И. Жаворонковым, В. И. Косиком, А. А. Туриловым⁶⁸ и др.

История Кипрской, Элладской и Албанской Православных Церквей слабо отражена в современных отечественных исследованиях. В определенные исторические эпохи эти Поместные Церкви входили в состав Византии, Османской империи, поэтому их судьбы до XIX — начала XX в. созвучны истории Православия в указанных государствах. Небольшие статьи, публицистические заметки, очерки в туристических путеводителях — этим, пожалуй, источники информации исчерпываются. В томах «Православной энциклопедии» опубликованы, в частности, статьи А. М. Крюкова, М. А. Курышевой, О. В. Лосевой, О. Е. Петруниной, М. Г. Талалая⁶⁹ и др.

Польская Православная Церковь. Исследований относительно много, что объясняется отчасти генетическими корнями

⁶⁷ Беспалько В., свящ. Бессарабская митрополия // ПЭ. Т. IV. М., 2002. С. 724–725; Гросул В.Я. Бистрица, женский монастырь // ПЭ. Т. V. М., 2002. С. 226; Он же. Бистрица, мужской монастырь // ПЭ. Т. V. М., 2002. С. 226; Он же. Митрополит Арсений (Стадницкий) — историк Румынской и Молдавской Православных Церквей // Новая и новейшая история. 2002. № 1. С. 209–218; Планк П., свящ. Православная Церковь и православное богословие Буковины времен Габсбургов (1774–1918) // Альфа и Омега. 2009. № 1 (59). С. 105–118; Пэкурариу М., свящ. Вениамин (Костаки) // ПЭ. Т. VII. М., 2004. С. 635–636; Шорников П. М. Политика румынских властей и кризис Православной Церкви в Бессарабии, 1918–1940 годы // Отечественная история. 1998. № 5. С. 158–167.

⁶⁸ Жаворонков П. И., Турилов А. А. Богомилство // ПЭ. Т. V. М., 2002. С. 471–473; Косик В. И., Темелски Хр. и др. Болгарская Православная Церковь // ПЭ. Т. V. М., 2002. С. 615–643; Турилов А. А. Борис, св. равноап. кн., креститель Болгарии // ПЭ. Т. VI. М., 2003. С. 30–32; Он же. Горазд, равноап. // ПЭ. Т. XII. М., 2006. С. 87–88.

⁶⁹ Крюков А. М., Петрунина О. Е. и др. Афины // ПЭ. Т. IV. М., 2002. С. 92–103; Курышева М. А., Попов И. Н. и др. Греция // ПЭ. Т. XII. М., 2006. С. 355–427; Лосева О. В. Большой Метеорский монастырь // ПЭ. Т. V. М., 2002. С. 677–679; Петрунина О. Е. Герман (Гозис (Гозиопулос) Георгий), митр. Старых Патр (Греция) // ПЭ. Т. XI. М., 2006. С. 245–246.

и историческими связями польского Православия с русским, с судьбой православных общин Украины и Беларуси. Здесь выделяются работы А. В. Журавского, Ю. А. Лабынского, А. В. Назаренко, В. И. Петрушко, С. С. Лукашовой, А. К. Свитича (польский эмигрант, ум. в США в 1963 г.), Б. Н. Флори, Л. Л. Щавинской⁷⁰ и др.

История Православной Церкви Чешских земель и Словакии освещена в работах, посвященных исследованиям Моравской миссии святых Мефодия и Кирилла и их наследия (П. С. Павлинов, В. Я. Петрухин, А. А. Турилов, Б. Н. Флоря)⁷¹; имеются обзорные труды (Христофор (Пулец), архиеп. Пражский и Чешских земель)⁷². Активно изучает различные аспекты православной жизни в Чешских землях и Словакии XX столетия исследователь В. В. Бурега⁷³.

⁷⁰ *Лабынцев Ю. А., Щавинская Л. Л.* Василий, митрополит Варшавский и всей Польши // ПЭ. Т. VII. М., 2004. С. 80–81; *Лабынцев Ю. А., Щавинская Л. Л.* Георгий (Ярошевский), митр. Варшавский, Патриарший экзарх в Польше // ПЭ. Т. XI. М., 2006. С. 39–40; *Лабынцев Ю. А., Щавинская Л. Л.* Грабарка // ПЭ. Т. XII. М., 2006. С. 246; *Лукашова С. С., Журавский А. В.* Братства православные // ПЭ. Т. VI. М., 2003. С. 201–213; *Назаренко А. В.* Болеслав I Храбрый // ПЭ. Т. V. М., 2002. С. 647–648; *Петрушко В. И.* Варшавская епархия РПЦ // ПЭ. Т. VII. М., 2004. С. 8–13; *Он же.* Проект создания униатского патриархата в Речи Посполитой в XVI веке и его возможное влияние на учреждение Московского Патриархата // Церковь и время. 2006. № 3 (36). С. 91–97; *Свитич А. К.* Православная Церковь в Польше и ее автокефалия // Православная Церковь на Украине и в Польше в XX столетии, 1917–1950. Сб. М., 1997. С. 87–290; *Флоря Б. Н.* Брестская уния // ПЭ. Т. VI. М., 2003. С. 238–242; *Он же.* Владислав IV Ваза // ПЭ. Т. IX. М., 2005. С. 96–99.

⁷¹ *Турилов А. А.* Горазд, равноап. // ПЭ. Т. XII. М., 2006. С. 87–88; *Флоря Б. Н.* Вячеслав, блгв. кн. Чешский // ПЭ. Т. X. М., 2005. С. 166–168; *Он же.* Христианство в Древнепольском и Древнечешском государстве во второй половине X — первой половине XI в. // Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия / Рос. академия наук. Ин-т славяноведения; отв. ред. Б. Н. Флоря. М., 2002. С. 190–266; *Флоря Б. Н., Петрухин В. Я. и др.* Великая Моравия // ПЭ. Т. VI. М., 2003. С. 404–407.

⁷² *Истоки Православной Церкви в Чехии* // Церковно-исторический вестник. М., 2002. № 9. С. 146–153; *Он же.* Православие в Словакии и Чехии // Церковь и время. 2006. № 2 (35). С. 82–89.

⁷³ *Бурега В. В.* Горазд (Павлик Матей), еп. Чешский и Моравско-Силезский // ПЭ. Т. XII. М., 2006. С. 88–92; *Он же.* Епископ Вениамин (Федченков) и

Истоки христианства в Польше, Чехии, Словакии, Сербии, далматинских, хорватских землях и в Венгрии затронуты в работах авторов сборника «Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия», подготовленного в связи с празднованием 2000-летия христианства⁷⁴. Хронологически помещенные в сборнике материалы охватывают столетие с середины X до середины XI в. Авторский коллектив раскрывает механизм восприятия христианской — византийской и римской — культуры славянской средой, самосознание которой было сформировано иными установками, определяемыми языческим мировоззрением. Отдельная статья (автор Б. Н. Флоря) посвящена христианской славянской литературе середины X — середины XI в. и межславянским культурным связям.

Огромную помощь при написании нашего пособия оказали монографии петербургского историка М. В. Шкаровского, которые содержат богатый по фактологии и глубокий по осмыслению материал по истории Польской, отчасти Чехословацкой Православных Церквей, судьбам Православия в Украине, Прибалтике и Финляндии в годы Второй мировой войны. Автор вводит в научный оборот большой корпус источников, причем значительную их часть публикует впервые.

В работе «Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве (государственно-церковные отношения в 1939–1964 гг.)» раскрыт «внешнеполитический курс» Московской

православное движение в Закарпатье первой половины 1920-х годов // Церковь и время. 2004. № 1 (26). С. 214–271; *Он же*. Особенности богослужебной жизни Православной Церкви в Чешских землях // Церковь и время. 2004. № 4 (29). С. 250–269; *Он же*. Проблема юрисдикции Православной Церкви в Чешских землях и в Словакии в XX веке // Церковно-исторический вестник. 2002. № 9. С. 154–185; *Он же*. Русский храм на Чешской земле // Церковь и время. 2006. № 3 (35). С. 90–108; *Он же*, Шкаровский М. В. Елевферий (Воронцов), митр. Ленинградский и Ладожский // ПЭ. Т. XVIII. М., 2008. С. 282–287.

⁷⁴ Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия / Рос. академия наук. Ин-т славяноведения; отв. ред. Б. Н. Флоря. М., 2002.

Патриархии, особенности образования Польской и Чехословацкой Православных Церквей⁷⁵. Параграф 3 «Религиозное возрождение на оккупированной территории СССР» главы II повествует о состоянии Церкви в условиях оккупации, включает материал об автокефалиях в Украине и Белоруссии, изменении статуса православных в Польше в связи с началом Второй мировой войны.

Отдельная монография М. В. Шкаровского посвящена анализу политики Германии на оккупированных ею территориях в отношении Православной Церкви в годы Второй мировой войны⁷⁶. Это фундаментальное исследование опирается на интереснейший комплекс источников — документы Бундесархива в Берлине, Политического архива министерства иностранных дел в Бонне, Бундесархив-Милитерархива во Фрейбурге, Российского государственного военного архива (РГВА) и др. Для нашего курса интересен параграф 2 «Русская Православная Церковь и германская религиозная политика на Балканах 1941–1945 гг.» главы II, где показано положение Православных Церквей в Сербии, Болгарии, Румынии, Греции, включая статус Афона, анализируется подъем автокефалистских устремлений в Венгрии и Хорватии. Автор раскрывает механизмы влияния германских ведомств на местные Церкви.

Исследования по истории *Православной Церкви в Америке (ПЦА)* разноаспектны. Дело в том, что судьбы американского Православия неразрывно связаны с Русской Православной Церковью начиная с XVIII в. К тому же в Америке в XX в. стали проживать деятели Русской Православной Церкви Заграницей (РПЦЗ). Не останавливаясь на работах, посвященных

⁷⁵ Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве (Государственно-церковные отношения в 1939–1964 годах). М., 1999. (Материалы по истории Церкви. Кн. 24).

⁷⁶ Шкаровский М. В. Нацистская Германия и Православная Церковь (Нацистская политика в отношении Православной Церкви и религиозное возрождение на оккупированной территории СССР). М., 2002. (Материалы по истории Церкви. Кн. 32).

деятельности РПЦЗ, упомянем об имеющихся исследованиях по истории ПЦА Д. А. Агеева, А. С. Буевского, прот. Д. Григорьева, А. М. Катаева, прот. Л. Кишковского, А. П. Либеровского⁷⁷ и др.

Имеющие отношение к нашему курсу вопросы церковного права — феномен поместности, анализ понятий «Вселенский Собор», «государственная Церковь», «господствующая Церковь» — в настоящее время успешно осваиваются прот. В. Цыпиным⁷⁸.

Электронным ресурсом по истории зарубежного Православия является сайт *www.pravoslavie.ru*, поддерживаемый Сретенским монастырем (Москва). Сайт имеет рубрику «Поместные Церкви» и содержит материалы по истории всех Поместных Церквей, жития святых, очерки, заметки, официальные документы, события текущей жизни, справочные и информационные материалы.

⁷⁷ Агеев Д. А. Миссионерское служение святителя Иннокентия (Вениаминова) в архиерейском сане // Церковно-исторический вестник. М., 2001. № 8. С. 69–88; Буевский А. С. Бруклинское викариатство // ПЭ. Т. VI. М., 2003. С. 263–264; Григорьев Д., прот. Русская православная миссия в Северной Америке // Журнал Московской Патриархии. 1990. № 12. С. 56–60; Журнал Московской Патриархии. 1991. № 1. С. 59–60; Журнал Московской Патриархии. 1991. № 3. С. 62–64; Катаев А. М. Василий (Родзянко Владимир Михайлович), еп. Сан-Францисский и Запада Православной Церкви в Америке // ПЭ. Т. VII. М., 2004. С. 94–96; Кишковский Л., прот. Православие в Америке: диаспора или Церковь? // Церковь и время. 2005. № 1 (30). С. 86–99; Либеровский А. П. Всеамериканский Собор // ПЭ. Т. IX. М., 2005. С. 536–537.

⁷⁸ Цыпин В., прот. Автокефалия церковная // ПЭ. Т. I. М., 2000. С. 199–202; Он же. Автономная Церковь // ПЭ. Т. I. С. 203–204; Он же. Архиепископ // ПЭ. Т. III. М., 2001. С. 530–531; Он же. Вселенский II Собор // ПЭ. Т. IX. М., 2005. С. 580–588; Он же. Высшая церковная власть // ПЭ. Т. X. М., 2005. С. 82–84; Он же. Высшее управление Поместной Церкви // ПЭ. Т. X. М., 2005. С. 85–104; Он же. Господствующая Церковь // ПЭ. Т. XII. М., 2006. С. 179; Он же. Государственная Церковь // ПЭ. Т. XII. М., 2006. С. 197–202; Он же. Диаспора // ПЭ. Т. XIV. М., 2006. С. 625–628; Он же. Проблемы канонического устройства Церкви // Богословские труды. М., 1997. Сб. 33. С. 206–232; Он же, Лукашевич А. А. и др. Вселенский Собор // ПЭ. Т. IX. М., 2005. С. 566–571.

Глава 2. Феномен Поместных Церквей в Православии. Этапы развития Поместных Церквей

2.1. Церковное единство и деление на Поместные Церкви: противоречие или обоснованная традиция Православия?

Единство — ключевое свойство Церкви. Ответить на поставленный в названии параграфа вопрос необходимо по двум соображениям. Во-первых, единство составляет одно из главных свойств христианской Церкви; следовательно, не нарушает ли сложившийся в православной церковно-административной практике феномен поместности эту сторону церковного бытия? Во-вторых, фактор церковного единства, по нашему мнению, является основным критерием при оценке событий и явлений церковной истории.

Напомним, что Церковью в общем смысле слова называется совокупность всех православных христиан, живущих и умерших, которые соединены между собой верой и любовью Христовой, Священноначалием и святыми таинствами. Приобщение всех членов Церкви к таинствам служит фундаментом церковного единства: по мнению еп. Каллиста (Уэра), основу православного богословия Церкви составляет именно богословие причащения, а значит, церковное единство «поддерживается не извне, авторитетом верховного понтифика, а создается изнутри в совершении Евхаристии»¹.

Останавливаясь на вопросе единства Церкви, обратимся к Евангелию. Христос основал на земле Свою Церковь для освящения всех людей и воссоединения их с Богом. «Ты — Петр, и на сем камне Я создам Церковь мою, и врата ада не одолеют ее», — слова Спасителя, сказанные одному из Его любимых учеников (Мф 16.18), содержат ключевой смысл о единстве Церкви. Ежедневно читая Символ веры, мы также подтверждаем данный тезис: «[Верую] во едину Святую Соборную и Апостольскую Церковь».

¹ Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Православная Церковь. М., 2001. С. 254.

Рассмотрим еще несколько аргументов, подтверждающих факт церковного единства.

Церковь Христова соединена в Личности Христа и одушевляется одним Духом Божиим. Церковь имеет одну цель — освящать людей, вести их к Богу; она имеет одно Божественное учение, одни и те же таинства. Значит, распад или разъединение на части Церкви не присуще. От Церкви могут отделяться еретики или раскольники, но они в таком случае автоматически перестают быть ее членами — изначальное единство Церкви тем самым не нарушается. Пламенный проповедник, горевший духом и сердцем во имя Господне, апостол Павел акцентировал внимание на единстве Церкви как хранительнице единственной абсолютной истины — Евангельского слова (1 Тим 3. 15).

Феномен поместности. Теперь сопоставим свойство единства Церкви с феноменом деления Церквей на Поместные. Церковь Христова, как и сам человек, член Церкви, рассматривается в двух плоскостях — небесной и земной. В первом случае Церковь понимается как мистическое Тело Христово, во втором — как живой организм, включающий людей и живущий в реальном времени и земном пространстве.

Учитывая последнее обстоятельство, констатируем, что, будучи единой по своей Божественной природе, вероучению и таинствам, Церковь Христова разделяется на Поместные Церкви. Деление это происходит исключительно по территориальному (региональному) признаку. Отсюда название — *Поместные Церкви*, т. е. Церкви находящиеся в различных местах, географических регионах. Все они одинаково исповедуют православное вероучение и догматы, имеют общение в молитвах и святах таинствах. Различия между ними заключаются лишь в этноязыковой специфике, территориях, на которых они расположены, и во внутреннем административном управлении. Одни Поместные Православные Церкви возникли в греческом этнокультурном мире (Константинопольская, Кипрская, Элладская), другие — в арабском (Антиохийская, Иерусалимская), третьи — в славянском (Болгарская, Русская, Сербская) и т. д. но в духовно-небесном отношении

вместе они составляют Единую Христову Церковь, где, по слову апостола Павла, «нет ни эллина, ни иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос» (Кол 3. 11). Вот почему существование Поместных Церквей не противоречит тезису о церковном единстве.

Кафоличность и евхаристическое единство Поместных Церквей. Русский богослов архиеп. *Василий (Кривошеин, 1900–1985)*, размышляя о соотношении вселенского и поместного начал в единой Христовой Церкви, использовал понятие «кафоличность»: «Поместная Церковь не является только частью Кафолической Вселенской Церкви, но ее полным выявлением. Всецелым неуменьшенным выявлением в определенном месте. ... Мы можем сказать таким образом, что как Божественные Лица — Отец, Сын и Дух Святой — не являются частями Пресвятой Троицы, но в каждом из Них все Божество полностью выявлено, так что каждое Божественное Лицо есть Пресвятая Троица, или тождественно Ей. Подобным образом полнота Кафолической Церкви выявлена в каждой Поместной Церкви, которые не являются «частями» Вселенской», но не могут, однако, быть просто отождествлены с ней»².

Что такое «кафоличность»? В переводе с греческого на славянский язык это понятие означает «соборность» и возникло оно почти одновременно с возникновением самой Церкви — одним из первых его употребил Антиохийский епископ *Игнатий Богоносец* (68–107). Кафоличность, по его мнению, характеризует полноту Церкви. И здесь мы вновь выходим на главный признак церковного единства — единства в таинствах, прежде всего в Евхаристии.

Поскольку Евхаристия может совершаться только в какой-либо конкретной общине, но на каждой Евхаристии присутствует весь Христос, а не часть Его, поэтому каждая община, совершающая таинство, являет собой Церковь во всей своей полноте. Иначе говоря, каждая Поместная Православная Церковь мистически заключает в себе всю полноту Единой Вселенской Церкви,

² Цит. по: *Цытин В., прот.* Проблемы канонического устройства Церкви // Богословские труды. М., 1997. Т. 33. С. 220.

обладает полнотой даров Святого Духа. Вот почему все Поместные Церкви равны между собой.

В силу исторической традиции во главе одних Церквей стоят патриархи, во главе других — митрополиты, во главе третьих — архиепископы, но эта внешняя церковная организация выступает вторичной по отношению к сакраментальной жизни Церкви. А. Л. Дворкин пишет: «И все епископы равны, ибо все они предстательствуют за Одного и Того же Христа, совершая одну и ту же Евхаристию всегда и повсюду»³. Таким образом, кафоличность — второе важнейшее свойство Церкви, которое наряду с ее единством определяет равенство Поместных Церквей. При этом жизнь в контексте вселенского единства и соборности не делает каждую Поместную Церковь «вещью в себе», а, напротив, открывает ее другим и способствует постоянным контактам, непрерывной заботе всех обо всех.

По словам прот. В. Цыпина, «кафоличность Церкви проявляется не только в ее соборном строе, но также и в том, что Церковь Христова не ограничена пространством и объемлет вселенную»⁴. Комментируя это утверждение, можно заключить, что кафоличность Церкви подразумевает не только соборность, т. е. совокупность всех православных христиан — членов Церкви, но и неограниченные географические рамки. Спаситель повелел апостолам научить *все народы* и призвать их в Церковь. *Все народы* — это представители всех наций, проживающих где угодно, независимо от региона или страны. Христианство, а следовательно, Церковь, открыты для людей любой национальности и языка.

Факторы, способствующие образованию Поместных Церквей. Поскольку Поместные Церкви возникли еще в раннехристианскую эпоху, обратимся к ответу на вопрос: каковы факторы, исторически обусловившие феномен поместности? К. Е. Скурят выделяет следующие факторы⁵:

³ Дворкин А. Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви: Курс лекций. Нижний Новгород, 2003. С. 61.

⁴ Цыпин В., прот. Проблемы канонического устройства Церкви. С. 220.

⁵ Скурят К. Е. История Поместных Православных Церквей. М., 1994. Т. 1. С. 10–14.

1. Проповедь апостолов и утверждение ими первых христианских самоуправляющихся общин. Следуя словам Христа (Мф 28.19–20), апостолы стали проповедовать Евангельское учение на территории Средиземноморского региона представителям многих этнических групп (Деян 2.4, 9–11). В каждой книге апостольских посланий мы находим обширную географию распространения Евангелия. Свою проповедническую деятельность апостолы разделили по отдельным землям. Так возникли местные национальные общины, на основе которых впоследствии сложились региональные христианские Церкви. В моноэтнических местностях апостолы основывали Церкви из одного народа; так происходило в Иудее, Иверии (Древней Грузии), Армении. В крупных городах Римской империи, в которых проживало полиэтническое население, основывались многонациональные Церкви, — так происходило в Риме, Антиохии, Александрии.

Основывая в различных регионах местные Церкви-общины, апостолы ставили во главе их пастырей — предстоятелей, которым предоставлялись широкие права: самостоятельное управление общинами, руководство их внутренней жизнью с учетом местных особенностей, традиций и условий. Таким образом, сами апостолы положили начало возникновению Поместных Церквей с самостоятельным управлением, на процессе складывания которых «отражалась сложная и изменчивая этническая, политическая и культурная пестрота того мира, который был покорен апостольской проповедью»⁶. Церкви совершали свое служение в определенной географической, исторической и политической среде.

2. Территориально-административное устройство Римской империи. Кроме избранной апостолами проповеднической практики, делению на Поместные (региональные) Церкви еще в апостольские времена способствовало политическое устройство Римской империи. Как и любое государство, она делилась на административно-территориальные единицы. В связи с этим, границы Поместных Церквей очерчивались пределами крупного

⁶ Цыпин В., *прот.* Проблемы канонического устройства Церкви. С. 220.

города (например, Александрия, Антиохия) или совпадали с границами провинций (Асийские, Македонские, Понтийские Церкви). Управление Церквями было сосредоточено в главных городах провинций, где находились епископские кафедры.

3. *Церковно-правовые основания для возникновения административно самостоятельных Церквей.* Признавая факт деления на Поместные Церкви начиная с апостольских времен, канонические правила защищали неприкосновенность Православных Церквей в плане собственного управления и не допускали вмешательства одной Поместной Церкви во внутренние дела другой. В частности, 34-е апостольское правило говорило: «Епископам всякого народа подобает знать первого в них, и признавать его как главу, и ничего превышающего их власть не творить без его рассуждения: творить же каждому только то, что касается до его епархий и до мест, к ней принадлежащих»⁷.

Аналогичную мысль выражало 9-е правило Антиохийского Поместного Собора 341 г.: «В каждой области епископам должно знать епископа, начальствующего в митрополии и имеющего попечение о всей области...»⁸. Это означало, что дела Поместной Церкви (самостоятельного церковного округа) должны осуществляться ее собственным духовенством во главе с предстоятелем.

Границы самостоятельности не должны выходить за рамки вверенного епископу церковного округа — эту мысль продолжало 35-е апостольское правило: «Епископ да не дерзает вне пределов своей епархии творить рукоположения в городах и в селах, ему не подчиненных»⁹.

2-е правило Второго Вселенского Собора запрещало Поместным Церквям распространять свои властные полномочия «на Церкви за пределами своей области». Учитывая границы

⁷ Ср.: Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского / пер. с сербского. М., 2001. Т. 1. С. 98.

⁸ Ср.: Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. Т. 2. С. 69.

⁹ Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. Т. 1. С. 101.

Поместных Церквей, сформировавшиеся к концу IV в., правило повелевало: «Александрийский епископ управляет только Церквями Египетскими, восточные епископы начальствуют только на Востоке с сохранением преимуществ Антиохийской Церкви...; также епископы области Асийской начальствуют только в Азии, епископы Понтийские имеют в своем ведении дела только Понтийской области...»¹⁰.

Сочетание догматическо-канонического единства и административной независимости Поместных Церквей. Единые в догматах веры, все Поместные Церкви находятся в обязательном совместном молитвенном и Евхаристическом общении. Кроме того, единым для всех автокефальных Церквей выступает соблюдение канонических норм, выраженных в содержании апостольских правил, постановлений семи Вселенских и десяти Поместных Соборов, а также правил святых отцов. Находясь в каноническом общении между собой, Поместные Православные Церкви признают взаимную законность иерархии и совершают взаимное почитание угодников Божиих, независимо от того, какой Поместной Православной Церковью они были канонизированы.

Вместе с тем, Поместные Церкви, обладающие внутренней самостоятельностью в управлении, имеют право издавать свои законы (правила) в определении своей внутренней жизни — чаще всего это заключается в принятии Поместными Церквями своих Уставов (положений). Наряду с самостоятельностью в сфере внутреннего управления, критериями автокефалии Церкви являются:

- приготовление и освящение мира (хотя в современной практике не все предстоятели Поместных Церквей имеют право освящать миро: например, главы Элладской, Албанской и Польской Православных Церквей получают его у Константинопольского патриарха);

- созыв Поместных Соборов;

- канонизация местных святых, составление и введение в литургическую практику служб новопрославленным святым;

¹⁰ Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. Т. 1. С. 247–248.

- полная самостоятельность в церковно-судебной сфере;
- право выступать с инициативой созыва Вселенского Собора¹¹.

2.2. Этапы развития Поместных Церквей: от апостольского века до начала эпохи Вселенских Соборов

Парикия — основа церковного строя. Поместные Церкви как особые церковно-административные области (округа) прошли в своем формировании длительный и сложный путь. Каждая из существующих ныне автокефальных Церквей по мере своего укрепления и развития расширяла свою каноническую территорию (т. е. географические границы), простирая власть предстоятеля Церкви на обширные земли и народы.

Рассмотрим особенности модели, по которой происходило складывание Православных Церквей как территориально-административных (собственно поместных) единиц. Эта модель, раскрытая в исследовании протопресв. В. Борового¹², предполагает становление современной Поместной Церкви как особого института на протяжении пяти последовательно сменяющих друг друга этапов: парикия, епархия, митрополия, экзархат и патриархат.

Римская империя, в которой возникли первые христианские общины, была империей городов, — именно это обстоятельство предопределило внешнюю структуру христианской Церкви. Основой церковного строя I в. выступала *парикия* — городская христианская община, или приход. Парикия представляла собой Поместную Церковь, объединенную вокруг своего предстоятеля-епископа, имевшего всю полноту духовной власти. Парикия, таким образом, являлась епископией, но еще не епархией, т. к. не имела приходов за пределами города.

Епархии и митрополии. Постепенно происходило укрупнение поместно-церковных образований: появлялись приходы в

¹¹ Скурат К.Е. История Поместных Православных Церквей. Т. 1. С. 16–17.

¹² Боровой В., *прот.* Церковь Христова, ее природа. Автокефальные Поместные Церкви // Журнал Московской Патриархии. 1993. № 10. С. 8–19; Журнал Московской Патриархии. 1993. № 11. С. 25–34.

сельской округе, подчинявшиеся городскому епископу¹³. С образованием приходов за пределами городов — в деревнях и селах — формировались *епархии*. Протопресв. В. Боровой называет их «союзом свободных Церквей», составлявших «Вселенскую Церковь»¹⁴.

К концу I в. в ряде местностей утвердилась модель церковного управления с характерным трехсторонним служением — епископов, пресвитеров и диаконов. Это обстоятельство отражено в семи коротких посланиях св. Игнатия Богоносца, написанных им на пути в Рим ок. 107 г., где он рассматривал Церковь одновременно как иерархический и как сакраментальный организм: «Где будет епископ, там должен быть и народ, так же как где Иисус Христос, там и Кафолическая Церковь»¹⁵.

В начале IV в. в результате административной реформы императора *Диоклетиана* было увеличено число провинций, которые стали основными единицами территориального деления Римской империи. После легализации христианства (Миланский эдикт 313 г.) в условиях укрепления союза Церкви и государства появилась потребность в том, чтобы границы римских провинций совпадали с границами церковных округов; к тому же число христианских общин после эпохи гонений стало заметно увеличиваться. Следствием этого было появление более крупных территориальных церковных объединений — *митрополий* (*митрополичьих округов*). Входящие в митрополию епархии состояли между собой в отношениях не только координации, как было раньше, во времена «свободных парикий», но и в отношениях субординации — подчинения. Во главе митрополичьего округа стоял епископ главного города провинции — митрополит (греч. — «столичный»), вокруг которого объединялись епископские округа. Отсюда вытекал первый принцип церковного управления — *единство в дисциплине*.

¹³ Цыпин В., прот. Проблемы канонического устройства Церкви. С. 220.

¹⁴ Боровой В., прот. Церковь Христова, ее природа... // Журнал Московской Патриархии. 1993. № 10. С. 9.

¹⁵ Цит. по: *Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Православная Церковь*. С. 19.

Однако лично митрополит не являлся носителем высшей церковной власти в округе — она принадлежала всему епископату во главе с митрополитом, что, в свою очередь, служило выражением *соборности и братского союза* — второго принципа церковного управления¹⁶.

Именно митрополия во главе с митрополитом и собором епархиальных епископов (не менее трех) являлись в то время основанием для полноценного развития Поместной Церкви (4-е правило Первого Вселенского Собора, 9-е правило Антиохийского Поместного Собора 341 г., толкование Зонара и Вальсамона на 1-е апостольское правило). Каждая митрополия тогда фактически была самостоятельна и автокефальна по отношению к другой¹⁷.

Прот. В. Цыпин подтверждает, что митрополия была «самой ранней в истории формой соединения нескольких епископий в одну Поместную Церковь», вследствие чего появились митрополии Вифинии, Ликий, Египта, Понта¹⁸.

Таким образом, в I — начале IV в. каждая последующая форма церковного устройства включала в себя предыдущие и одновременно выступала новым этапом в складывании института Поместных Церквей. Титул митрополита впервые стал встречаться в правилах Первого Вселенского Собора. Митрополию можно считать основой для провозглашения автокефалии. С эпохи позднего Средневековья новые Поместные Церкви (Русская, Румынская, Польская, Чешских земель и Словакии, Американская) формировались именно на основе автокефальных митрополий.

2.3. Формирование экзархатов и патриархатов в эпоху Вселенских Соборов

Появление диоцезов и экзархатов. На протяжении IV в. процесс укрупнения церковно-административных единиц продолжался. С эпохи императора *Константина Великого* можно

¹⁶ Боровой В., *прот.* Церковь Христова, ее природа... // Журнал Московской Патриархии. 1993. № 10. С. 9 – 10.

¹⁷ Там же. С. 10.

¹⁸ Цыпин В., *прот.* Проблемы канонического устройства Церкви. С. 222.

говорить о новом — четвертом — этапе в развитии Поместных Церквей. Это было связано с административными преобразованиями императора, разделившего империю на четыре *префектуры* — Восток, Иллирия, Италия, Галлия. Грекоязычную часть государства представляли Восток и Иллирия, в то время как Италия и Галлия — латиноязычную. Префектуры делились на *диоцезы*. Дιοцезами управляли высшие чиновники, за которыми на Востоке закрепилось наименование *экзархов*.

Реформа Константина способствовала объединению автокефальных митрополий в церковные диоцезы, или *экзархаты*. Экзархат — гражданский термин, впоследствии перенесенный в церковно-управленческий лексикон. Первенствующие митрополиты диоцезов стали называться экзархами, а еще чаще *архиепископами*. Таким образом, сан архиепископа появился «именно в значении титула предстоятеля более крупного образования, чем церковная область, возглавляемая митрополитом»¹⁹. Этим обстоятельством объясняется тот факт, что в Поместных Церквях, образовавшихся еще в лоне Византийской империи (Константинопольская, Александрийская, Антиохийская, Иерусалимская, Кипрская, Элладская) до настоящего времени сан архиепископа стоит выше митрополита. Впоследствии архиепископский сан стали иметь предстоятели автокефальных Церквей, не обладающие патриаршим статусом (в настоящее время это главы Кипрской, Элладской и Албанской Церквей), а также патриархи Константинопольской, Грузинской, Сербской и Румынской Православной Церквей.

Таким образом, уже в IV в. святитель *Василий Великий* управлял не только как митрополит Кесарии Каппадокийской, но и как экзарх (архиепископ) всего Понтийского диоцеза; аналогично митрополит Ефесский стал фактическим экзархом всего Асийского диоцеза, митрополит Ираклийский — экзархом Фракии, которому до Второго Вселенского Собора подчинялся епископ Константинополя, а митрополит Антиохийский стал экзархом Восточного

¹⁹ Цытин В., прот. Архиепископ // ПЭ. Т. III. М., 2001. С. 530.

диоце́за²⁰. Об экзархах — архиепископах церковных диоцезов — говорят 9-е и 17-е правила Четвертого Вселенского Собора. В частности 17-е правило предписывает: «Если же кто обижен будет от своего митрополита, пусть судится перед экзархом великой области, или перед Константинопольским престолом...»²¹.

Прот. В. Цыпин оценивает статус экзархатов как «промежуточный этап на пути к сложению более крупных церковных образований — патриархатов»²². В настоящее время статус экзархатов имеют области, находящиеся в пределах власти какой-либо Поместной Церкви, но географически располагающиеся в пределах другого государства: например, Патмосский экзархат в составе Константинопольского Патриархата (находится на территории Греции), экзархаты Иерусалимского Патриархата в Афинах, Стамбуле и на Кипре, Мексиканский экзархат в составе Православной Церкви в Америке.

Патриархаты и образование пентархии. Возглавляемые архиепископами экзархаты оказались неустойчивыми образованиями: на протяжении V–VII вв. одни из них (Александрийский, Антиохийский) достигли статуса отдельных *патриархатов*, другие (Понтийский, Асийский), соединившись с малоазийскими церковными областями, образовали Константинопольский Патриархат. Из Антиохийского диоце́за выделился Патриархат Иерусалимский²³. В итоге процесс формирования Поместных Церквей завершился складыванием самых авторитетных церковных областей. Неслучайно исследователи замечают, что «для православного эkkлeзиологического и канонического сознания нет более крупной поместной единицы, чем Патриархат, и нет титула выше, чем Патриарший титул»²⁴. Постепенно большинство

²⁰ Боровой В., *прот.* Церковь Христова, ее природа... // Журнал Московской Патриархии. 1993. № 10. С. 11.

²¹ Ср.: Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. Т. 1. С. 372.

²² Цыпин В., *прот.* Проблемы канонического устройства Церкви. С. 224.

²³ Цыпин В., *прот.* Архиепископ // ПЭ. Т. III. М., 2001. С. 530.

²⁴ Цыпин В., *прот.* Проблемы канонического устройства Церкви. С. 221.

митрополий Востока и Запада оказались поделены между патриархатами, вошли в их состав, а митрополиты стали подчиняться патриархам.

Титул «патриарх» стал употребляться в Риме во время папства *Льва* (440–461), а в Константинополе примерно на 50–60 лет позже.

Почему же только пять Церквей из существующих тогда в Римской империи получили статус патриархатов? Еще Первый Вселенский Собор 6-м правилом выделил три Церкви, издревле обладавшие особыми правами:

- *Александрийскую*, главный епископ которой имел власть над Египтом, Ливией и Пентаполем;

- *Римскую*, власть которой распространялась на центральную и южную Италию и Сицилию (в Сардинии был свой митрополит);

- *Антиохийскую*, главному епископу которой принадлежало исключительное право рукоположения епископов на территории Восточного диоцеза²⁵.

Впоследствии подобные исключительные права получили еще две Церкви: *Константинопольская* с кафедрой в имперской столице (с 330 г.) и *Иерусалимская*, возрожденная из небытия святой равноапостольной *Еленой* и присвоившая по праву статус «колыбели всех Церквей»; начиная с обычной епархии, к середине V в. Иерусалимская кафедра стала полноценным Патриархатом — этот статус ей присвоил Четвертый Вселенский Собор.

Так сложился диптих первосвятителей христианского мира: Римский, Константинопольский, Александрийский, Антиохийский и Иерусалимский с их одноименными кафедрами. Это лежало в основе формирующейся системы *пентархии*, означавшей, что весь христианский римско-византийский мир управлялся исключительно пятью великими кафедрами.

Римские папы в V–VIII вв. приняли пентархическую модель, однако постоянно возвышали свою кафедру, объясняя свое

²⁵ Ср.: Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. Т. 1. С. 194–195.

верховенство апостольским, а не имперским происхождением. Позже это вылилось в идею приоритета Римской кафедры над всеми другими Церквями в связи с тем, что ее основателем был апостол Петр, которому Христос сказал: «Ты — Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою» (Мф 16.18). Следуя удовлетворению церковно-политических амбиций, Римская кафедра подчинила себе все Поместные Церкви Западной Европы — Медиоланскую (Миланскую), Аквилейскую, Равеннскую и Карфагенскую, а глава Римской Церкви стал единственным патриархом (папой) Запада.

Аналогичные процессы произошли в Константинополе, архиепископ которого фактически стал Патриархом всей Византии, т. е. восточно-христианского мира. Император *Лев III Исавр* распространил власть Константинопольского патриарха на провинции Восточного Иллирика (современные территории Албании, Западной Болгарии, Греции, Крита, Македонии, Сербии и Черногории).

Эхом отозвались подобные тенденции в Александрии и Антиохии. Александрийский архиепископ, еще с первых веков христианства именовавшийся, как и его Римский собрат, папой, был в Египте единственным главой всех епископов своего диоцеза. В результате переход здесь от митрополичьей к патриаршей системе церковного управления произошел более естественно, минуя диоцезально-экзархатский период²⁶. Власть Антиохийского епископа на практике простиралась за пределы Восточного диоцеза, и он со временем превратился в патриарха Сирии, Киликии, Аравии, Иверии и Месопотамии, что нашло отражение в почетном титуле «Патриарх всего Востока». Лишь Иерусалимский Патриархат остался в своих скромных географических размерах, однако никто не подвергал сомнению его священное значение и функцию хранителя Святых мест.

Выброшенной из системы пентархии оказалась «периферийная» по отношению к Византии Православная Церковь в Грузии; разумеется, не могли иметь никакого отношения к «золотой пятерке» Древние Восточные Церкви, отвергшие халкидонские

²⁶ Боровой В., *прот.* Церковь Христова, ее природа... // Журнал Московской Патриархии. 1993. № 10. С. 11.

вероопределения, — Армянская, Сиро-Яковитская, Коптская, а также Несторианская (Ассирийская).

Оценивая теорию пентархии как беспочвенную (канонически и исторически), прот. В. Цыпин, справедливо указывает на ничем не обоснованную греческую гегемонию над негреческими Православными Церквями²⁷, что особенно ярко проявилось в оспаривании Константинопольской Православной Церковью автокефалий XX в., предоставленных Московским Патриархатом. До 1998 г. Константинополь не признавал административную самостоятельность Православной Церкви Чешских земель и Словакии; до настоящего времени не признана автокефалия Православной Церкви в Америке, т. к. Вселенский патриарх считает, что новая автокефалия может быть провозглашена только с разрешения Константинопольской Церкви.

В 28-м правиле Четвертого Вселенского Собора сказано четко: «Ибо престолу ветхого Рима отцы прилично дали преимущества, так как *это был царствующий город*»²⁸. Что же касается Константинополя, то это «город, получивший честь быть городом Царя и Синклита...», поэтому ему и присваивались равные церковные преимущества с Римом. Исходя из столичного положения, «только митрополиты областей Понтийской, Асийской и Фракийской, а также епископы у иноплеменников вышереченных областей поставляются от ... святейшей Константинопольской Церкви»²⁹. Все правильно: в то время за пределами Византии никто и не мог рукополагать епископов, потому что на ней собственно замыкался христианский мир. В настоящее время никто не отменял 28-е правило, однако оно было принято с учетом конкретных исторических условий, которые за полтора тысячелетия полностью изменились (см. ситуацию с провозглашением американской автокефалии в п. 13.3).

²⁷ Цыпин В., прот. Проблемы канонического устройства Церкви. С. 225.

²⁸ Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. Т. 1. С. 393; Цыпин В., прот. Проблемы канонического устройства Церкви. С. 225.

²⁹ Ср.: Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. Т. 1. С. 393.

Согласно существующей ныне в Православии канонической практике, внутри патриархатов допускаются внутренняя самостоятельность, самоуправление епархий и их объединений. Границы патриархата могут не совпадать с государственными границами. В современном понимании «патриархат есть церковно-каноническая реальность, образованная для поддержки единства и соборности входящих в него церковных структур»³⁰, а политические, национальные и географические обстоятельства играют второстепенную роль. Такое понимание сущности церковных единиц особенно важно для тех Поместных Церквей, которые окормляют многонациональное население или группы эмигрантов — людей, волею судеб оказавшихся за пределами традиционной канонической территории Церкви.

2.4. Становление автокефальных Поместных Церквей после эпохи Вселенских Соборов

Особенности церковной автокефалии. После завершения эпохи Вселенских Соборов, охватившей IV–VIII вв., процесс образования самоуправляющихся Православных Церквей обрел «второе дыхание». В связи с этим необходимо показать особенности смыслов понятия «автокефалия» в разные исторические эпохи.

Автокефалии в практике Древней Церкви понимались как естественные, изначально присущие Поместным Церквам. Основанные апостолами Церкви-общины были административно независимы сами по себе, в силу своего возникновения и появления в той или иной местности. Не требовалось и какого-либо специального провозглашения их самостоятельности. Автокефалии первых Церквей, воспринимаемые как апостольское наследие, невозможно оспаривать. Исключением служит Кипрская Православная Церковь, вопрос о подтверждении автокефалии которой был официально поставлен на Третьем Вселенском

³⁰ Заявление Святейшего патриарха Алексия II и Священного Синода Русской Православной Церкви // Журнал Московской Патриархии. 1992. № 1. С. 8.

Соборе. Однако это вынужденный шаг: в тех условиях Кипру необходимо было *отстаивать (а не провозглашать)* автокефалию, которая имела апостольское происхождение.

Из существующих ныне Поместных Православных Церквей изначально автокефальными были пять Церквей — Александрийская, Антиохийская, Иерусалимская, Константинопольская и Кипрская.

Автокефалии Православных Церквей в течение и после эпохи Вселенских Соборов означали возникновение и становление самоуправляющихся Церквей в форме их административного отделения от уже существующих. Иными словами, автокефалия в современном понимании предполагает стремление той или иной Церкви к независимости и ее провозглашение. История показала, что источниками для образования новых Церквей в течение последних полутора тысяч лет послужили три современных авторитетных Патриархата:

- Константинопольский, от которого получили автокефальное бытие Болгарская (919 г.³¹), Сербская (1219 г.), Русская (1448 г.), Элладская (1850 г.), Румынская (1885 г.), Албанская (1937 г.) Церкви;
- Антиохийский, благословивший самостоятельное устройство Грузинской Церкви (середина V в., вероятнее всего 457 г.);
- Московский, основавший Польскую (1948 г.), Чешских земель и Словакии (1951 г.) и Американскую (1970 г.) Православные Церкви.

В процессе исторического развития Поместные Православные Церкви приобретали и утрачивали автокефалии. Например, впервые автокефалия Болгарской Православной Церкви была провозглашена в 919 г.; византийское завоевание Болгарии в 1018 г. привело к тому, что местная Церковь официально была лишена независимого статуса и подчинена Константинопольской кафедре; в 1872 г. болгарам в одностороннем порядке пришлось восстанавливать свою автокефалию. Через восстановление автокефального статуса прошли Грузинская и Сербская Православные Церкви.

³¹ В скобках указаны даты провозглашения автокефалий.

Известны случаи интеграции нескольких автокефальных Церквей в одну. К примеру, в 1919 г. Карловацкий Патриархат, Черногорская и Боснийско-Герцеговинская митрополии были присоединены к Сербской Православной Церкви.

Современное православное сообщество. Нынешний диптих Русской Православной Церкви называет Поместные Церкви в следующем порядке: *Константинопольская, Александрийская, Антиохийская, Иерусалимская, Русская, Грузинская, Сербская, Румынская, Болгарская, Кипрская, Элладская, Албанская, Польская, Чешских земель и Словакии (до 1993 г. — Чехословацкая) и Американская*. Диптих Константинопольской Православной Церкви несколько отличается: он не содержит упоминания о Православной Церкви в Америке (т. к. Вселенский Патриархат отвергает ее автокефальный статус), а Грузинской Церкви стоит не на шестом, а на девятом месте. Константинопольский диптих используется во всех грекоязычных Православных Церквях.

Особенность статуса Константинопольского патриарха заключается в том, что он считается первым среди равных (лат. — *primus inter pares*), но вместе с тем является своеобразным символическим центром всех Православных Церквей. В силу древнего значения Константинопольской кафедры — столицы всего восточнохристианского мира — ее предстоятель выступает в роли арбитра при решении спорных вопросов в православном мире, координатора усилий мирового Православия, инициатора консультаций и действий всеправославного масштаба (например, созыв Всеправославных совещаний и т. д.). Вместе с тем, Константинопольский предстоятель не обладает правом исключительной власти в православном мире и не может единолично выносить решения, распространяющиеся на все Поместные Церкви или их часть.

На протяжении веков именно политический фактор оказывал большое, порой решающее, влияние на церковную жизнь в различных регионах. Однако ревнители Православия всегда понимали, что основу взаимоотношений между Поместными Церквями составляют не индивидуальные интересы сторон, подобно

политическим или международным отношениям, а любовь и потребность в братском общении, уважение соборного мнения.

Подтверждением истинного сотрудничества, канонического, молитвенного и Евхаристического общения служат ежедневное взаимное поминовение предстоятелей Поместных Православных Церквей³², динамичные контакты между ними на личном уровне или уровне посещающих Церкви делегаций, участие в экуменическом и всеправославном диалоге, выработка совместных мнений и решений по острым проблемам современного мира. Иллюстрацией последнего выступает встреча предстоятелей Поместных Церквей в Константинополе в марте 1992 г. для обсуждения проблем мира, экологии, здоровья и безопасности людей на Земле. Из числа последних встреч подобного уровня можно отметить совместное празднование 2000-летнего юбилея Рождества Христова в Святой Земле и принятие Послания предстоятелей Поместных Церквей по важнейшим вопросам жизни людей на планете с точки зрения Православия³³. О контактах разных уголков православного мира свидетельствуют многочисленные примеры участия предстоятелей либо представителей отдельных Поместных Церквей в политических, общественных, культурных и научно-образовательных форумах.

2.5. Предоставление автокефалии

Источники церковной автокефалии. Согласно каноническим правилам, провозглашение автокефалии какой-либо

³² В богослужбной практике Русской Православной Церкви имена всех предстоятелей Поместных Православных Церквей поминаются дважды за каждой Литургией, которую служит патриарх. После малого входа архиерей возглашает «Чин Великой похвалы», включающий многолетие каждому предстоятелю. Второй раз имена первосвятителей православного мира мы слышим на великом входе: держа в руках дискос, патриарх поименно поминает всех предстоятелей.

³³ Встреча предстоятелей Поместных Церквей в Стамбуле // Журнал Московской Патриархии. Официальная хроника. 1992. № 9. С. II–V; Послание предстоятелей Православных Церквей // Православный церковный календарь, 2001. М., 2000. С. 2–7; Послание Святейшего патриарха Вселенского Димитрия к Дню защиты окружающей среды // Журнал Московской Патриархии. 1990. № 4. С. 48–49.

новой Церкви вначале относилось к компетенции *Вселенского Собора* — высшей церковно-административной инстанции в Византии.

С течением времени созыв Вселенских Соборов — авторитетных церковных форумов эпохи Древней Церкви — прекратился. Вместе с тем, процесс образования национальных государств в Европе после VIII в. привел к созданию новых Поместных Церквей. Поэтому исторически сложилось так, что традиционным источником провозглашения автокефалии стала воля *епископата (Поместного Собора) одной из существующих Поместных Церквей*. Именно Поместный Собор стал в настоящее время выразителем высшей церковной власти. Если необходимо, вопрос об автокефалии может решаться и на всеправославных форумах с участием представителей всех или нескольких Поместных Церквей. Опыт XIX–XX вв. показал, что чаще всего автокефалию утверждал Поместный Собор какой-либо одной Церкви, а епископат других Церквей-сестер высказывал свое одобрение (или протест) и официальное утверждение (в противном случае — отказ в законном признании) новой автокефальной Церкви.

Условия XX в. поставили ряд Православных Церквей в режим выживания, внутренней и внешней несвободы. В первую очередь это коснулось Русской Церкви после 1917 г. На основании постановления Московского Патриарха Тихона (Беллавина) 20 ноября 1920 г. появилась практика образования *временных автокефальных церковных областей*: в случае прекращения контактов с Поместной Церковью отдельные архиереи (или группа архиереев) получали право устанавливать в своих епархиях самостоятельное управление, с восприятием на себя всей полноты церковной власти. Временный характер объяснялся тем, что образованное таким способом автокефальное управление существует до момента нормализации взаимоотношений с Церковью-Матерью.

В ряде случаев отдельным епископам может принадлежать право предоставления временной автокефалии *без официального разрешения* Церкви-Матери. Так происходит, если:

– предстоятель и/или большая часть представителей епископата Церкви-Матери стали носителями того или иного еретического учения (15-е правило Константинопольского Двукратного Собора 861 г.)³⁴;

– претендующая на автокефалию церковная область по каким-либо причинам (чаще всего таковыми выступали политические факторы) оказалась территориально отделенной от Церкви-Матери (37-е правило Шестого Вселенского Собора)³⁵.

Однако временная автокефалия по определению является хронологически локализованной. Если в период существования какого-либо церковного округа в статусе временной автокефалии сложились объективные причины для дальнейшего самостоятельного бытия, необходимо, чтобы Церковь-Мать в определенный момент предоставила свое согласие на полную автокефалию новой Поместной Церкви, узаконив таким образом этот значимый шаг в церковном развитии.

Поскольку церковные нормы (2-е правило Второго Вселенского Собора) запрещают одной Поместной Церкви вмешиваться в дела другой³⁶, никакая Церковь не имеет права предоставлять автокефалию области, находящейся в юрисдикции другой автокефальной Церкви.

Условия для получения церковной автокефалии. Какая церковная область может претендовать на независимое управление, какими чертами или свойствами она должна обладать? Как определить, имеет ли тот или иной церковный округ возможность существовать независимо от другой церковной власти?

Прежде всего внутри самой церковной области (будущей Поместной Церкви) должны возникнуть определенные предпосылки, заключающиеся в *необходимом количестве верующих и епископата*. В п. 1.1 уже говорилось об обязательном наличии для Поместной Церкви самостоятельной цепи апостольского

³⁴ Ср.: Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. Т. 2. С. 307–308.

³⁵ Ср.: Там же. Т. 1. С. 522.

³⁶ Ср.: Там же. С. 247–248.

преимства. Относительно количества верующих определенных цифр нет — по всей видимости, оно зависит от местоположения Церкви и характера православной общины. Для получения полноценной автокефалии необходимо единое мнение клира и мирян, другими словами — *воля церковного народа*³⁷.

Внешние условия для получения автокефалии можно выделить, опираясь на опыт возникновения и развития Поместных Церквей. Правомерность административного отделения одной Церкви от другой исторически вытекала как минимум из двух обстоятельств.

Во-первых, стремление к созданию автокефальной Церкви всегда прослеживалось в окончательно сформированном, *политически суверенном государстве*. Иначе говоря, политическая независимость государства обуславливала независимость церковную. Существенную роль играл также национальный фактор, повлиявший на возникновение Поместных Церквей в Албании, Болгарии, Греции, Грузии, Сербии, Румынии. Аналогичным образом произошло становление автокефальной Русской Православной Церкви в середине XV в. с тем только отличием, что в настоящее время Русскую Церковь нельзя назвать мононациональной. Взаимоотношения между новообразованными Поместными Церквями и государствами во многом зависели от сложившихся ранее связей между церковной и светской властями, этнических и социокультурных традиций. Исторически спектр таких взаимоотношений был весьма широк — от придания Православию статуса государственной религии (Византийская империя, независимая Греция XIX — начала XXI в., современный Кипр) или установления тесного сотрудничества между религией и государством (Конкордат 14 октября 2002 г. в Грузии) вплоть до гонений и полного непризнания Церкви политическими структурами (Албания в конце 1950-х — 1980-х гг.).

³⁷ Свитич А. К. Православная Церковь в Польше и ее автокефалия // Православная Церковь на Украине и в Польше в XX столетии, 1917–1950. Сб. М., 1997. С. 107.

Во-вторых, образование новых Поместных Церквей происходило в силу того, что в ряде различных государств проживали многочисленные православные общины, требующие самостоятельного управления. Это объяснялось желанием не утратить конфессиональный облик, сохранить имеющуюся православную традицию в условиях иноверного окружения. Так возникли Православные Церкви Польши, Чешских земель и Словакии, Америки. В первых двух государствах православные общины появились в силу более или менее постоянного присутствия украинского, русского и белорусского населения. В Северной Америке с конца XVIII в. действовала Русская православная миссия, впоследствии преобразованная в епархию; в начале XX в. Северо-Американская епархия объединяла православных всех национальностей — русских, украинцев, карпатороссов, греков, румын, болгар, сербов, арабов. Православные Церкви названных регионов сегодня существуют в условиях поликонфессионального окружения: в Польше, Чехии и Словакии преобладающей религией выступает католицизм, в США доминируют протестантизм с его направлениями и др. религии. Во всех названных случаях православные общины являются конфессиональным меньшинством.

В любом случае, вынося решение о предоставлении автокефалии какой-либо своей части, Церковь может не считать для себя обязательными ни государственные, ни национальные принципы, а руководствоваться лишь одним мотивом — *благом Церкви*³⁸. Это означает, что полученная автокефалия будет способствовать более успешному церковному управлению, осуществлению православной миссии, а сама деятельность Церкви будет органично вписываться в контекст национально-культурных или религиозных реалий региона.

³⁸ Боровой В., *прот.* Церковь Христова, ее природа... // Журнал Московской Патриархии. 1993. № 10. С. 15, 18.

РАЗДЕЛ I. ПОМЕСТНЫЕ ЦЕРКВИ ВОСТОЧНОЙ РИМСКОЙ ИМПЕРИИ: ОТ ОСНОВАНИЯ ДО НАЧАЛА VII ВЕКА

Глава 3. Апостольские кафедры Востока

3.1. Иерусалимская община — родина христианской Церкви

Возникновение Иерусалима и Церкви. В предыдущей главе упоминалось о скромном пятом месте, которое занимала Иерусалимская кафедра в греческой модели пентархии. Иерусалим не обладал политическим авторитетом, не был региональной столицей. Вместе с тем город имел уникальное преимущество — по его улицам ходил с проповедью Евангелия Сам Иисус Христос, здесь же Он был распят на Кресте и воскрес. Значение Иерусалима, часто называемого Святым градом, позволяет говорить о нем как о *«матери» всех христианских Церквей*, колыбели христианства, откуда Евангельское слово стало расходиться по всем уголкам мира.

По общепринятому на Востоке Преданию, Иерусалим был основан ветхозаветным царем и священником *Мелхиседеком* и первоначально именовался Салимом. Мелхиседек принес сюда тело Адама и похоронил его на Голгофе. При царе Давиде (1004–965 гг. до Р.Х.) Иерусалим стал столицей Израильского царства, а ок. 935 г. до Р.Х. — столицей царства Иудейского. В XI–X вв. до Р.Х. город получил свое архитектурное оформление.

В дохристианскую эпоху город претерпел ряд внешних завоеваний и набегов — ассирийцев, вавилонян, римлян.

Начало христианской Церкви было положено в иерусалимской горнице, где после Вознесения Господа Иисуса Его ученики

ожидали сошествия Святого Духа. Книга апостольских Деяний описывает события дня Пятидесятницы, горячую проповедь Петра и крещение трех тысяч первых христиан (Деян. II). Традиционно первым епископом Святого града считается апостол *Иаков*, брат Господень.

В Иерусалиме произошли события, ставшие ключевыми для всей христианской истории. В 51 г. состоялся Апостольский Собор (Деян XV). Из местной общины вышли первые мученики — архидиакон *Стефан* и апостол *Иаков*. После избрания Господом на апостольское служение Савл, ставший *Павлом*, ходил в Иерусалим, чтобы получить одобрение своего проповедничества от первой христианской Церкви. Многие члены Иерусалимской общины стали первыми миссионерами, благовествуя Слово Божие ближним и дальним, иудеям и язычникам.

В Книге Деяний мы находим цифры, свидетельствующие о значительном росте численности Иерусалимской Церкви: около трех тысяч (Деян 2. 41), пяти тысяч (Деян 4. 4), несколько тысяч «ревнителей закона» (Деян 21. 20). Помимо галилейских рыбаков в общину входили бывшие домовладельцы, священники Иерусалимского храма, левиты, множество женщин.

В дальнейшем судьба Святого града оказалась трагичной. В ходе Первой иудейской войны (66–73) Иерусалим разорили войска римского императора *Тита Флавия*. В 70 г. был разрушен храм Соломона. Позже император *Адриан* построил на этом месте языческий храм Юпитера и капище Венеры. После восстания Бар-Кохбы в 135 г. эдиктом Адриана все евреи были изгнаны из Иудеи, Иерусалим же — переименован в *Элию Капитолину* (Aelia Capitolina), став эллинистическим городом с языческими капищами и театрами. Коренные жители переселились в Заиорданье, а христианская первообщина прекратила свое существование, рассеявшись по другим городам Палестины.

Исключительно тяжелое положение Иерусалима по сравнению с другими центрами христианства, гонения и бедствия, постигающие город, были причиной того, что Иерусалимская Церковь не заняла среди других Церквей подобающего ей места.

Возрождение Святого града началось в IV в. благодаря деятельности царицы Елены и императора Константина Великого, которые вернули городу его имя и построили храмы, связанные с земной жизнью Спасителя. На смену языческой Элии вновь пришел христианский Иерусалим. С этого времени Святая Земля стала местом паломничества христиан. В 326 г. было учреждено *Святогробское братство* (монастырь Святого Гроба), цель которого заключалась в защите вверенных ему христианских святынь. В 335 г. произошло восстановление храма Гроба Господня, в память о котором был установлен праздник *Обновления святого Храма* (Воскресение Словущее, 13/26 сентября). Были воздвигнуты базилики на месте Вифлеемской пещеры, на Елеонской горе, в Вифании.

К началу IV в. сложился регион проживания палестинских христиан. Помимо Иерусалима, это были города Севастия, Лидия, Иоппия, Еммаус, Газа, Вифлеем и др.

Первый Вселенский Собор (325 г.) признал за Иерусалимским епископом права областного митрополита, подчинявшегося на протяжении последующего столетия митрополиту Кесарии Палестинской (Антиохийская Церковь).

На Четвертом Вселенском Соборе Палестина была выделена в отдельный Патриархат и административно отделена от Антиохийской Церкви. Антиохии оставили т. н. «две Финикии» — современные Сирию и Ливан, а также Аравию — Заиорданье и земли к востоку от него. Иерусалим же получил «три Палестины» с митрополичьими центрами: Кесарией (Средиземноморское побережье), Скифополем (Южная Палестина) и Петрой (к юго-востоку от Мертвого моря). Анализируя ситуацию раздела юрисдикций, А. Л. Дворкин указывает на прагматичную политику Иерусалимского патриарха *Ювеналия* (422–458), отличавшегося властными амбициями¹. Пользуясь поддержкой святителя Кирилла Александрийского, Ювеналий в 431 г. боролся против Антиохийского патриарха *Иоанна I* (428–441/442) и отважился

¹ Дворкин А. Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви: Курс лекций. Нижний Новгород, 2003. С. 276–277.

даже включить в состав Иерусалимской Церкви исконно антиохийские территории — «две Финикии» и Аравию.

Четвертый Вселенский Собор определил патриарху Иерусалима занимать пятое место в системе формирующейся пентархии. Иерусалимские патриархи тщетно пытались оспорить отведенное им место. С Римом и Антиохией было все ясно — это кафедры апостола Петра; роль Александрийской Церкви возвысилась в результате борьбы с арианами; не укладывались в сознании лишь константинопольские претензии, но Константинополь к этому времени уже стал столицей Римской империи.

В результате, пройдя полуторавековой путь «реабилитации» после римского разрушения, Иерусалимская Церковь смогла добиться законного, хотя и последнего, места среди других великих Патриархатов, возвысившихся в силу разных (главным образом, политических) обстоятельств.

В IV–VI вв. Палестина обогатилась еще одним духовным источником, став, наряду с Египтом, очагом восточного монашества. Вслед за учеником преподобного Антония *Иларионом Великим* (ум. 372) здесь подвизались такие знаменитые подвижники, как *Евфимий Великий* (ум. 473), *Феодосий Киновиарх* (ум. 529), *Савва Освященный* (ум. 532). В середине V в. в Иерусалимской Церкви насчитывалось до 10 тыс. монахов².

Новый период испытаний для Иерусалима начался в 614 г., когда Святой град захватил персидский шах *Хосров II*, разорив все вокруг. Лишь церковь Рождества Христова в Вифлееме была сохранена, т. к. на мозаике над входом были изображены три волхва в персидских одеждах³. Масштаб разрушений был настолько великим, что события в Иерусалиме потрясли всю Византию. Почти ничего не осталось от храма Воскресения. Тысячи христиан были убиты, захвачены в плен или вынуждены спасаться бегством; храмы и монастыри оказались разрушены, ценности и святыни

² Кырлежев А. Иерусалимский Патриархат // Журнал Московской Патриархии. 1990. № 5. С. 58.

³ Дворкин А. Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. С. 439.

разграблены. По данным современников, убитых насчитывалось около 60 тыс. человек, а 35 тыс. проданы в рабство персам⁴. Персы покусились на самое святое для христиан, похитив Древо Креста Господня. Хосров подарил Крест своим христианским женам: Марии, дочери византийского императора Маврикия, яковитке Ширин и несторианке Мериям. Лишь в 631 г. Животворящий Крест был возвращен в Иерусалим.

В первой трети VII в. завершился византийский этап истории Иерусалимской Православной Церкви. Несмотря на неоднократные бедствия, сопровождавшие судьбу Святого града, рассмотренный период можно по праву считать «золотым веком» для Иерусалимской христианской общины. Возрожденные царицей Еленой Иерусалим и Палестина стали очагом иночества в Восточном Средиземноморье, а сама кафедра получила статус Патриархата.

3.2. Возникновение Антиохийской Церкви

Антиохия — город эллинистической эпохи и центр христианства. Исторический центр Православной Церкви Сирии находился в *Антиохии* (Антиохия-на-Оронте, совр. Антакья) — городе, основанном первым царем династии Селевкидов *Селевком I Никатором* в 300 г. до Р. Х.

В 64 г. до Р. Х. Сирия вошла в состав Римской империи, потеряв свою независимость. С 27 г. до Р. Х. Сирия представляла одну из восточных провинций, центром которой стала Антиохия. По этническому составу город был населен в основном сирийцами, греками и евреями.

В Сирии, на цветущем побережье средиземноморской Фикинии, сложились первые христианские общины. Они находились в городах, расположенных на берегах Оронта. Апостольскую проповедь слышали жители Антиохии, Дамаска, древней Эмессы, Лаодикии, Триполи, Сидона и Эдессы. Сирийский язык близок

⁴ Дворкин А. Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. С. 439; *Хризостом I, архиеп. Афинский и всея Эллады*. История Матери Церквей / пер. с новогреч. свящ. Д. Гоцалюка. М., 2003. С. 76.

к арамейскому и генетически восходит к языку, на котором говорил Господь Иисус Христос⁵.

Антиохия упоминается в Новом Завете в связи с избранием семи диаконов Церкви (Деян. VI, 3–6), одним из которых был обращенный из язычников *Николай Антиохиец*. Книга Деяний повествует, что спасавшиеся от преследований христиане вначале проповедовали Евангелие только иудеям (Деян 11. 19); однако в Антиохии те, кто был обращен ко Христу из числа уроженцев Кипра и Киренаики, проповедовали среди эллинов (греков), из которых «великое число обратилось ко Господу» (Деян 11. 20–22). А дальше мы читаем о том, что именно в Антиохии ученики апостолов в первый раз стали называться христианами (Деян 11. 26).

Таким образом, Антиохийская Церковь-община возникла в первое десятилетие после Воскресения Спасителя и вела активную благовестническую деятельность. Официальной датой основания Церкви считается 37 г., а первым епископом и создателем церковной организации — апостол *Петр* (45–53), хотя наряду с ним Евангельское слово здесь проповедовали Варнава и Павел.

В Новом Завете упомянут второй по значимости сирийский город Дамаск. Именно там, на Прямой улице (одно из самых известных мест города), христианин Анания нашел ослепшего Савла и возложил на него руки (Деян 9. 12–19). В Дамаске Павел был спущен в корзине из окна и избежал рук правителя (2Кор 11. 32).

После апостола Петра Антиохийскую Церковь возглавляли его преемники — святитель *Еврод* (53–68), а затем исполненный огромной любовью ко Христу благородный сердцем *Игнатий Богоносец* (68–107), принадлежавший к первому послеапостольскому поколению *мужей апостольских*. Согласно Игнатию, все христиане должны именоваться Богоносцами, т. к. благодаря чистой вере они в себе носят Бога. За веру во Христа Игнатий был

⁵ Архипелаг в океане. Православие в мусульманском мире. М., 2001. С. 26.

приговорен к смертной казни: его отдали на растерзание диким зверям на арене римского цирка.

В эпоху гонений Антиохийская Церковь явила христианскому миру стойких борцов за веру, подобно священномученику Игнатию. Например, при императорах *Филиппе Арабе* и *Деции* особую известность приобрел священномученик *Вавила*, твердо противостоявший их антихристианской политике и погибший ок. 250 г.

К середине III в. Антиохия получила признание как первый церковный престол Востока. В связи с этим здесь в III–IV вв. неоднократно созывались Поместные Соборы, решения которых имели общецерковное значение. Среди десяти Соборов, прошедших в Антиохии во второй половине III в., наиболее важен Собор 268 г., осудивший и сместивший с епископской кафедры *Павла Самосатского* — распространителя ересей монархианства и адопцианства, отрицавших полноту Божества во Христе.

Подтверждением завершенного процесса формирования в Антиохии Церкви служит тот факт, что в Антиохии раньше, чем в других христианских центрах, сложилась четко организованная трехстепенная церковная иерархия во главе с епископом, наделенным верховной властью.

Сирийские богословские школы. Во второй половине III в. на территории Сирии возникли предпосылки для формирования двух крупных богословских центров. *Антиохийскую школу* основал обращенный в христианство софист *Малхион*, идейный противник Павла Самосатского. Между 260–265 гг. в Антиохии появился известный христианский богослов и писатель пресвитер *Лукиан* (ум. 312), принявший также главное участие в формировании Антиохийской школы, которой принадлежала важная роль в богословских спорах эпохи Вселенских Соборов.

К крупнейшим представителям Антиохийской школы принадлежали: Иерусалимский епископ *Кирилл* (314–386), твердый борец с арианами на Втором Вселенском Соборе; Константинопольский архиепископ *Иоанн Златоуст* (ок. 347–407), составитель Литургии, оставивший сочинения экзегетического и догматического характера; Кирский епископ *Феодорит*

(386 или 393–457), написавший «Историю Церкви», ряд сочинений против монофизитов и др.⁶

Особенность антиохийского богословского метода заключалась в том, что Священное Писание толковалось в соответствии с законами логического мышления. В противоположность аллегорическому методу толкования Священного Писания (Александрийская школа, см.: п. 3.3) антиохийцы использовали историко-грамматический метод. Если александрийцы почти всюду стремились находить в Писании таинственный (мистический) смысл, то богословы Антиохии утверждали, что в Писании нужно находить тот смысл, какой вкладывали боговдохновенные писатели. Антиохийцы обращали внимание на повод, обстоятельства и цель, побудившие авторов Библии к написанию той или иной книги. Иначе говоря, Антиохийская школа определяла смысл Писания, исходя из дидактических, грамматических, лексических, риторических и логических элементов⁷. «Для сирийца на первом месте стояли интересы нравственного и практического характера, и эту область интересов он не решался подчинять руководству ума, как эллин, а искал для нее более прочной опоры в авторитете; потому и апостол сказал: «иудеи знамения просят и эллины премудрости ищут» (1 Кор 1.22). Подобно иудеям, сирийцы искали авторитета в Предании», — отмечал патролог А. П. Дьяконов⁸.

Другой школой, примыкавшей по своему направлению к Антиохийской, была *Восточносирийская (Эдесско-Низибинская)*. У истоков ее создания находился упомянутый пресвитер Лукиан: А. П. Дьяконов называл его основателем, ссылаясь на текст жития,

⁶ Подробнее об истории Антиохийской школы, ее деятелях — Феофиле Антиохийском, Лукиане, Дорофее Антиохийском и др. — см.: Сагарда А. И., Сидоров А. И. Антиохийская богословская школа и ее представители // Ученые записки Российского православного университета ап. Иоанна Богослова. М., 1998. Вып. 3 (Патрология). С. 144–158.

⁷ Там же. С. 140–141.

⁸ Дьяконов А. П. Типы высшей богословской школы в Древней Церкви (III–VI вв.) // Ученые записки Российского православного университета ап. Иоанна Богослова. М., 1998. Вып. 3 (Патрология). С. 30.

и заключал, что школа существовала уже во второй половине III в.⁹, т. е. возникла одновременно с Антиохийской. Вначале школа находилась в Эдессе, а потом перенесена в Низибин (Нессебин).

Ярким представителем Восточносирийской школы был преподобный *Ефрем Сирийский* (ок. 306–373). Родившийся в Низибине, он воспитывался под началом святого *Иакова Низибийского*. В 363 г. Ефрем переселился в Эдессу и возродил там богословскую школу. Свое теоретическое мирозерцание Ефрем основывал исключительно на христианской вере. Замечательны его проповеди, главными доводами в которых являются цитаты из Священного Писания. Эдесско-Низибинская школа служила учебным заведением, в котором получали образование пастыри и учителя Сирийской Церкви. Школа эта имела для сирийского Востока такое же значение, как Александрийская для Востока греческого.

В V в. представители Восточносирийской школы Ива и Фома Варсум высказались в защиту несторианского учения. Школа потеряла свой авторитет в глазах официальных властей Византии и была формально закрыта императором *Зиноном* в 489 г.¹⁰

Арианские и христологические споры. Несторианский, яковитский и маронитский расколы в Сирии. В 325 г. 6-е правило Первого Вселенского Собора, на котором Антиохийскую Церковь представлял убежденный защитник Православия епископ *Евстафий* (324/325–330), подтвердило традиционные преимущества Антиохийского предстоятеля (см. п. 2.3).

В дальнейшем Антиохия стала полем борьбы между арианами и их противниками. Большинство Антиохийских Поместных Соборов IV в. обсуждали проблемы, инициированные арианскими спорами. Преемник Евстафия епископ *Павлин* был смещен через несколько месяцев после избрания, а его место занял арианин *Евлалий*. Епископы-ариане удерживали кафедру апостола Петра до 360-х гг.

⁹ Дьяконов А. П. Типы высшей богословской школы в Древней Церкви (III–VI вв.). С. 32.

¹⁰ Дворкин А. Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. С. 309.

Ситуация полностью изменилась к рубежу IV–V вв. после воцарения *Феодосия I Великого*, когда никейская вера стала официальной религией Римской империи.

V век проходил в интенсивной христологической полемике. Еще в IV в. из антиохийского богословия выделилось направление, основателями которого стали *Диодор Тарсийский* и его ученик *Феодор Мопсуестийский*. В 428 г. ученик Феодора пресвитер *Несторий* был избран Константинопольским патриархом и стал высказывать радикальные богословские идеи, приводившие к фактическому разделению двух ипостасей во Христе. На Третьем Вселенском Соборе в Ефесе (431 г.) учение Нестория подверглось осуждению, а сам он был низложен и отправлен в ссылку. Антиохийская делегация из 34 епископов во главе с епископом *Иоанном I* опоздала к открытию Собора и не приняла в нем участия.

Последователи Нестория со временем оформились в *Сиро-Персидскую Церковь*, центр которой располагался в столице Персидской империи Селевкии-Ктесифоне, а ее глава получил титул католикоса, что означало его административную независимость. Так появилась на свет современная *Несторианская (Ассирийская) Церковь Востока*, объединяющая в основном потомков древних ассирийцев — айсоров.

Появившаяся позднее монофизитская ересь константинопольского архимандрита *Евтихия* потребовала объединения общецерковных усилий для защиты православного догмата о двух природах во Христе. В 451 г. в Халкидоне состоялся Четвертый Вселенский Собор. Антиохийская делегация была одной из самых внушительных и насчитывала 113 епископов (всего в деяниях Собора участвовало 450 епископов). Тем не менее, монофизитство в Сирии пустило глубокие корни: единый Патриархат раскололся на две общины — православную, оставшуюся верной решениям Четвертого Вселенского Собора, и антихалкидонскую.

Антиохийский патриарх *Мартирий* (ок. 459 — ок. 469) первым начал борьбу со стремительно распространявшимся в Северной Месопотамии монофизитством. Но его усилия оказались безуспешными: начиная с *Петра Гнафевса (Сукновальщика)*, первое

патриаршество которого пришлось на 469–471 гг., на Антиохийской кафедре укрепились предстоятели-антихалкидониты. Петр ввел в антиохийское богослужение ряд новшеств: в частности, провозглашение Никейского Символа веры за каждой Литургией как косвенный вызов халкидонскому вероопределению и пение Трисвятого с добавлением слов «распныйся за ны». Монофизитская линия Антиохийских патриархов завершилась в 50-е гг. VI в. на *Сергии Телльском*.

Симпатизируя православным, византийский император *Юстиниан I* (527–565) решил изолировать всех епископов-антихалкидонитов, чтобы не дать им возможности рукополагать во священнический сан своих сторонников, предотвращая идейное и конфессиональное разобщение в государстве. Но этому помешала жена императора *Феодора*, покровительствовавшая монофизитам.

На восточных границах Византии проживали два соперничающих между собой арабских племени — лахмиды и гассаниды. Лакмиды традиционно тяготели к Персии и исповедовали несторианство, а гассаниды были союзниками Византии. После Четвертого Вселенского Собора гассаниды оказались в монофизитском лагере: в 542–543 гг. их правитель *Харис-ибн Джабала* обратился к Феодоре с просьбой разрешить рукоположение нескольких епископов для подданных-арабов. Поскольку союз с гассанидами был для Византии стратегически важен, отказать им было вряд ли возможно. Так, по инициативе Феодоры, гостивший в Константинополе Александрийский патриарх-монофизит *Феодосий* (535–537) совершил хиротонию двух сирийских монахов: *Иакова Барадея (Оборванца)*, ставшего епископом Эдессы, и *Феодора*, епископа Босры¹¹.

Постепенно капли воды образовали море: под видом нищего странника Иаков прошел по всему Востоку, совершив епископские рукоположения, что привело к появлению новой многочисленной церковной иерархии и общины верующих,

¹¹ Подробнее о личности Иакова Барадея см.: *Грацианский М. В.* Иаков Барадей // ПЭ. Т. XX. М., 2009. С. 520–525.

не признававших решений Халкидона. В итоге в середине VI в. население Сирии разделилось вновь — на этот раз окончательно. Наряду с православной общиной (которую именовали *мелькитской*, в переводе с сир. — «царской», т. к. халкидонское исповедание пользовалось поддержкой официальных властей Византии), появилась монофизитская Церковь, получившая название *Сиро-Яковитской* (по имени Иакова Барадея).

Созванный в Константинополе Пятый Вселенский Собор (553 г.) обсуждал вопрос о принадлежности к Православию богословов Антиохийской школы — Феодора Мопсуестийского и Ивы Эдесского. На Соборе, большинство делегатов которого представлял Антиохийский Патриархат, повторно было осуждено учение Нестория.

Появившаяся в VII в. ересь монофелитства, осужденная Шестым Вселенским Собором (680–681 гг.), также нашла своих последователей в Антиохийской Церкви. Ими оказались ученики легендарного проповедника *Марона (Маруна)*, обосновавшиеся в Ливане и оформившиеся в отдельную *Маронитскую Церковь*.

Таким образом, богословские споры V–VII вв. привели к тому, что, наряду с православным Антиохийским Патриархатом, в Сирии образовались две конфессиональные Церкви-общины — несториане и монофизиты, существующие до настоящего времени. Маронитская община, вступившая в XII в. в унию с Католической Церковью, также имеет сегодня своих последователей.

Сложность религиозной ситуации в Сирии до VII в. объяснялась также соседством с зороастрийской Персией. Историк С. Лыкошин видит в этом обстоятельстве одну из причин трагической судьбы местной христианской общины, главы которой постоянно вовлекались в перипетии византийско-персидского противостояния и стояли перед необходимостью немедленного политического и религиозного выбора, что вынуждало их заботиться о простом выживании Церкви¹². Отсюда вполне естественным выглядело появление различных учений и сект, смешивавших в своем учении

¹² Архипелаг в океане. Православие в мусульманском мире. С. 26.

черты христианства и зороастризма. Наглядный пример — *манихейство* с присущим ему дуализмом.

Внутреннее состояние Антиохийской Церкви в I — начале VII в. С апостольских времен Антиохия была центром христианской миссии, что, вероятно, и снискало ей известное признание среди дочерних Церквей, созданных прибывшими из Антиохии миссионерами. Усилиями сирийских проповедников христианские епархии постепенно распространились вплоть до Персидского залива. Духовное первенство Антиохийского престола определялось в первую очередь связанной с ним апостольской традицией, авторитетом наиболее значительных епископов и богословов.

В результате административных реформ конца III–IV вв. Антиохия стала столицей обширной римской префектуры Восток, объединившей области Ближнего Востока: Сирию, Киликию, Месопотамию, Палестину, остров Кипр, Египет, Малую Азию и Фракию. Статус локальной столицы, апостольское происхождение церковной кафедры, мощный богословский и миссионерский заряд — все это придавало Антиохии весомую роль внутри восточнохристианского мира.

Однако в пентархической модели Антиохийская кафедра заняла четвертое место после Рима, Константинополя и Александрии, а после уклонения от Православия Римской Церкви — третье. Предстоятель Антиохийской Церкви первоначально назывался епископом, на Четвертом Вселенском Соборе ему был предоставлен титул патриарха. Первое официальное употребление титула «патриарх» предстоятелем Антиохийской кафедры зафиксировано при *Флавиане II* (498–512).

Четвертый Вселенский Собор определил отдельную юрисдикцию для Иерусалимской Церкви, которая долгое время оставалась небольшой кафедрой в составе одной из антиохийских епархий — Кесарии Палестинской. Как говорилось в п. 3.1, с середины V в. Иерусалимский патриарх начал господствовать на территории Палестины, а географические границы Антиохийской Церкви охватывали двенадцать римских провинций, которые соответствовали

современным территориям Сирии, Ливана, Юго-Восточной Турции, Ирака и Аравийского полуострова. В связи с этим за предстоятелями Антиохийской Церкви закрепился титул «Патриарх Антиохийский и всего Востока».

Почти одновременно с Иерусалимской Церковью из состава Антиохийской кафедры административно выделилась еще одна Поместная Церковь — Грузинская (457 г.).

Отдельно следует упомянуть о Церкви Кипра. Административно остров входил в состав префектуры Восток, следовательно, находился под покровительством Антиохии. Это развязало руки Антиохийским предстоятелям, которые стали претендовать на церковное подчинение Кипра. Маленький остров стойко отражал недобросовестные порывы антиохийских епископов, а на Третьем Вселенском Соборе 8-м правилом христианский мир официально подтвердил независимость Кипрской Церкви.

Таким образом, степень церковно-административного могущества Антиохии можно оценить исходя из того, что она в V в. послужила источником для дальнейшего независимого существования двух Церквей — возрожденной Иерусалимской и новой Грузинской. А если прибавить сюда Церковь Кипра — фактически самоуправляемую, а формально мыслимую антиохийскими епископами в качестве одной из своих «вотчин», — мы получим весьма внушительные пределы власти преемников кафедры апостола Петра на Востоке.

В IV–V вв. в недрах Антиохийской Церкви сформировалась собственная литургическая традиция, в основе которой лежали творения преподобного Ефрема Сирина, святителя Иоанна Златоуста и преподобного *Романа Сладкопевца* (ум. ок. 556) из Эмессы. Эта традиция впоследствии стала господствующей в Сирии, Палестине и Месопотамии.

Одним из важнейших направлений в развитии церковной жизни Антиохийской Церкви раннего периода явилось монашество. Особенность сирийского иночества заключалась в крайнем аскетизме, доходившем до жестких форм телесного самоистязания. Встречались подвижники-затворники, заживо

замуровывавшие себя, жившие в цистернах — подземных хранилищах для воды, носившие тяжелые цепи. Жизнь в горах, в пещерах, где можно было находиться только сторбясь или лежа, испытание жарой и непогодой под открытым небом — такой путь избирали для борьбы с грехом местные иноки.

В V в. проявления сурового умерщвления плоти усилились после возникновения *столичничества* — уединения отшельника на горном утесе или столпе. Самым известным из аскетов этого направления был преподобный *Симеон Столпник* (ум. 459), ставший олицетворением антиохийской святости. Его монастырь сохранился до наших дней, он расположен в 50 км северо-западнее Халеба (Алеппо), среди отрогов сирийских предгорий. В развалинах древней церкви лежат остатки двенадцатиметровой колонны, воздвигнутой самим Симеоном, — на ней он почти полвека нес подвиг иночества, молитвы и служения Господу. Слава о его земной жизни широко разошлась по всей Византии и за ее пределами.

Еще один вид антиохийского монашеского делания — введение устава «*неусыпания*», который был впервые введен преподобным *Александром* (ум. ок. 430) в своей общине, находившейся на территории Месопотамии¹³.

Являясь одной из восточных провинций Византии, Сирия не раз претерпевала давление со стороны Персии. В 540 г. персидская армия шаха *Хосрова I* вторглась в Сирию и разрушила Антиохию, большая часть жителей которой была уведена в плен. Незадолго до арабских вторжений в 610 г., в год восшествия на престол византийского императора *Ираклия I*, персы под предводительством шаха *Хосрова II* предприняли новое наступление, в результате которого Антиохия и Дамаск снова были захвачены. Заключенный императором Ираклием мир был достаточно зыбким.

¹³ См. также о феномене антиохийского монашества: *Говорун С. Н.* Тур Абдин — древнейший центр восточного монашества // Поместные Православные Церкви: сб. М., 2004. С. 190–196.

3.3. Начало христианства в Египте: история Александрийской Церкви до арабского завоевания

Основание Александрии. Распространение христианства в Египте. Эпоха гонений. Александрия — «старшая сестра» Антиохии — была основана на рубеже 332/331 г. до Р.Х. в ходе завоевательных походов Александра Македонского. Город был вторым по величине в Римской империи. Судьбы будущего Александрийского Патриархата в значительной степени определялись спецификой исторического развития Александрии — столицы эллинистического и римского Египта. Первоначально город имел смешанное население: в нем проживали египтяне, сирийцы, греки, евреи. В III–II вв. до Р.Х. полиэтническую картину добавила немногочисленная группа италийцев — выходцев с Апеннинского полуострова. Таким образом, на Александрию оказали влияние римская государственность, греческие и древнеегипетские цивилизационные основы. Город быстро разросся и наряду с Римом и Афинами стал одним из интеллектуальных центров Древнего мира. В эпоху царствования династии Птолемеев были основаны школа-университет (музей) и знаменитая Александрийская библиотека.

Благодаря расселению в Египте многочисленных еврейских общин, широкое распространение там получили тексты Ветхого Завета. В III–II вв. до Р.Х. началась работа по переводу Священного Писания на греческий язык. В 271 г. до Р.Х. появилась *Септуагинта* — перевод Семидесяти Толковников-иудеев, осуществленный под руководством выходца из Афин *Димитрия Фалерского*, основателя Александрийской библиотеки. Перевод Ветхого Завета на греческий язык подготовил эллинистический мир для восприятия Завета Нового¹⁴.

В первые годы новой эры Египет стал местом убежища Младенца Христа, Его Матери и праведного старца Иосифа, которые спасались от Ирода. Считается, что Спаситель был

¹⁴ Чичуров И. С., Панченко К. А. и др. Александрийская Православная Церковь (Александрийский Патриархат) // ПЭ. Т. I. М., 2000. С. 560.

в Египте в четырехлетнем возрасте¹⁵. В современном Каире есть несколько мест, в которых, по Преданию, останавливалось Святое Семейство: *Матарейя*, где находится источник, открытый маленьким Иисусом; *Зейтун*, известный явлением Богородицы в XX в.; *кварталы Старого Каира*, где проживали родственники Иосифа. Современная Коптская Церковь почитает 1 июня как *день вступления Святого Семейства в Египет*¹⁶.

Ко времени появления христианства еврейская община Александрии процветала. А. Л. Дворкин отмечает, что иудеи составляли самый большой процент населения именно в Александрии; во всем Египте, включая столицу, проживало около 1 млн евреев¹⁷.

Известным представителем местной еврейской диаспоры был *Филон Александрийский* (ок. 20 г. до Р. Х. — ок. 50 г. по Р. Х.), греческий религиозный философ, выработавший аллегорический метод толкования текстов Ветхого Завета. Египетские евреи имели в Иерусалиме свою синагогу, тем самым они поддерживали связи с Палестиной и знали о земной жизни Спасителя.

Из апостолов в Александрии проповедовали *Варнава* и *Лука*. Предание считает основателем Египетской Церкви апостола и евангелиста *Марка* — первого епископа Александрии (ок. 42–62/63). Последний факт неоспорен. Первое упоминание об основании Александрийской Церкви учеником апостола Петра Марком (ср. 1 Пет 5. 13) можно найти в конце II в. у Климента Александрийского. Но А. Л. Дворкин считает это упоминание легендой и подвергает сомнению факт апостольского происхождения Александрийской кафедры¹⁸. Исследователь выдвигает предположение, что местная община была связана с Римом и египетское христианство появилось благодаря римской миссии около 150 г.¹⁹

¹⁵ Христианский Египет: сборник / под общ. ред. О. Голосовой. М., 2005. С. 18.

¹⁶ Там же. С. 32.

¹⁷ *Дворкин А. Л.* Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. С. 33.

¹⁸ Там же. С. 130.

¹⁹ Там же. С. 111.

Думается, что апостольское влияние на Александрию все же было, но христианство не получило там моментального распространения, как произошло, к примеру, в Антиохии.

Дело в том, что на рубеже I–II вв. в Александрии шла борьба между различными культами, религиозными сектами и христианством. Для этой эпохи была характерна неоднозначность религиозной привязанности александрийцев. Тексты коптских рукописей, найденные в Наг-Хаммади, являются бесценным источником, позволяющим лучше понять сложную духовную атмосферу Египта первых веков христианства, несмотря на то, что тексты не содержат никакой конкретной информации ни о событиях христианской истории, ни о ее действующих лицах. Проведенный А. Л. Хосроевым анализ текстов показывает, что «наряду с теми христианами, которые принадлежали к господствующей Церкви, продолжали, и довольно долго, существовать христиане (прежде всего в двуязычных городах, где границы различных культур всегда оставались размытыми), которые вследствие ли своего эклектического образования, своих ли психологических склонностей или некоей социальной ущемленности и т. п. находились во (внутренней) оппозиции к церковно-организованному христианству и которые не переставали искать какие-то свои духовные пути. В поисках новой и часто нетрадиционной истины эти люди обращались к сочинениям, принадлежавшим различным религиозным школам и направлениям, авторы которых претендовали на то, что они уже постигли эту истину»²⁰.

А. Л. Хосроев указывает на сосуществование двух видов первоначального христианства в Египте — иудейского, сохранившего в себе многое от иудаизма, и эллинистического²¹.

Александрийское христианство испытало на себе волны гонений. Со времени правления императора *Септимия Севера* здесь начались массовые преследования христиан. Прибыв в Александрию, Септимий в 202 г. издал декрет против последователей

²⁰ Хосроев А. Л. Из истории раннего христианства в Египте: На материале коптской библиотеки из Наг-Хаммади. М., 1997. С. 195.

²¹ Там же. С. 267, прим. 507.

Спасителя. По сравнению с другими территориями Римской империи преследования христиан в Александрии отличались особой жестокостью. Гонения вспыхивали также при императорах Деции, Валериане и особенно при *Диоклетиане* (284–305), при котором происходили массовые казни христиан, число мучеников за веру достигало десятков тысяч. Неслучайно «эру Диоклетиана», начавшуюся с первого года его правления, египтяне прозвали *эрой мучеников*.

Император Константин Великий проявил благосклонность к христианству: в 312 г. совместно с Лицинием он издал указ о прекращении гонений на христиан, а в 313 г. — *Миланский эдикт*, согласно которому жителям империи предоставлялась религиозная свобода.

До Второго Вселенского Собора Александрийская кафедра занимала второе место (после Римской) в ряду христианских Церквей. С 381 г., когда на втором месте оказался Константинополь и Александрия была вынуждена потесниться на третье, преемники апостола Марка вплоть до Халкидонского Собора продолжали стремиться к первенству на Востоке. Можно сказать, что Александрия и Антиохия были в этом смысле равновеликими церковными силами, не желая уступать друг другу. Это две сильные и авторитетные Церкви, с одинаковыми амбициями и огромными жизненными силами, направленными на служение Христу. Александрийская кафедра, равно как и ее сирийская Церковь-сестра, могла гордиться защитой православного вероучения от ариан, несомненными заслугами своих представителей архиепископов *Афанасия* (328–373) и *Кирилла* (ум. 444), наличием богословской школы и монашества.

Александрийская богословская школа возникла во II–III вв., из которой вышли пресвитер *Климент Александрийский* (150 — ок. 216) и его преемник *Ориген* (184–254), ставшие основателями научного богословия и положившие начало воцерковлению языческой эллинской культуры и философии²². В «египетских

²² Подробнее об истории Александрийской школы, биографиях и деятельности Пантена, Климента Александрийского, Оригена см.: *Дворкин А. Л.*

Афинах» «греческая философия обнаруживала еще некоторую жизненность и подвижность вследствие соприкосновения с восточными культурами и выгодно отличалась от замкнувшейся в старых застывших формах Афинской школы»²³. Богословие и экзегетика (толкование, раскрытие смысла Священного Писания) составляли два главных предмета изучения. Экзегетическим методом, в отличие от антиохийской логики, была аллегория — мистическое, символическое толкование Библии.

С появлением Константинополя Александрия постепенно стала утрачивать значение главного центра греческой культуры на Востоке. «Но по мере того, как центр греческой культуры перемещался в новую столицу, в Александрии получили преобладание туземные египетские влияния, которые, в свою очередь, стояли в тесной связи с восточными сирийскими традициями. Эти элементы относились к эллинизму в полном смысле отрицательно, и в результате Александрия, бывшая центром греческой культуры, в V–VI вв. сделалась очагом восточного сирийско-коптского сепаратизма. Таким образом, падение школы произошло на почве местных национально-культурных, а не общецерковных отношений», — заключал А. П. Дьяконов²⁴.

Структура и внутреннее состояние Александрийской Церкви. Глава Александрийской общины первоначально именовался епископом. В первой половине III в. появились почетные наименования «*папа*», «*пастырь и господин*», «*отец отцов*». Со второй половины IV в. стал фигурировать титул «*патриарх*».

Исследователи отмечают богатство Церкви — как материальное, так и научное. Как бы ни разворачивались политические события, интеллектуальный авторитет Александрии оставался

Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. С. 131–148; Сидоров А. И. Начало Александрийской школы: Пантен, Климент Александрийский // Ученые записки Российского православного университета ап. Иоанна Богослова. М., 1998. Вып. 3 (Патрология). С. 56–138.

²³ Дьяконов А. П. Типы высшей богословской школы в Древней Церкви (III–VI вв.). С. 10.

²⁴ Там же. С. 24–25.

непререкаемым. Именно здесь вычислялась дата Пасхи — главного праздника всех христиан.

Еще одной чертой Египетской Церкви была почти неограниченная власть Александрийского папы над всеми епископами своей области. Эта власть, не предусматривающая наличия митрополитов, была формально утверждена 6-м правилом Первого Вселенского Собора.

Греческий был языком Александрийского предстоятеля и его двора. Преобладающее же число христиан были *коптами*, совершенно не говорившими по-гречески. На коптском языке говорили монахи, «чье количество и влияние придавали особый, уникальный характер египетскому христианству»²⁵.

Египет — колыбель монашества, зародившегося сразу в трех местах. Очагом отшельнической жизни был восточный берег Нила, где подвизался ее основоположник — преподобный *Антоний Великий* (ум. 356). В среднем течении Нила преподобный *Пахомий Великий* (ум. 348) заложил первые общежительные монастыри в Фиваиде. Наконец, преподобный *Макарий Великий* (ум. 391) основал в Нитрийской пустыне проживание *пустынножителей* (анакхоретов).

Из египетского монашества вышли знаменитые *великие аввы* — *Паисий Великий* (ум. 400), *Пимен Великий* (ум. 450), *Аммон* и др. Ко времени вторжения арабов (VII в.) в Северном Египте насчитывалось около 600 монашеских общин.

Роль Александрийских иерархов в тринитарных и христологических спорах. Первая половина IV в. ознаменовалась появлением арианства и борьбы с ним. Сам Арий был уроженцем Александрии или Ливии. В 320–321 гг. Александрийский архиепископ *Александр* (313–328) созвал Собор всех египетских епископов, которые решительно выступили против Ария.

Первый Вселенский Собор также осудил арианство. Но после Собора выступления ариан усилились, а неутомимым защитником Православия в Египте выступил Александрийский предстоятель

²⁵ *Дворкин А.Л.* Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. С. 316–317.

Афанасий Великий. Он был благочестивым и умнейшим иноком: родившись в александрийской христианской семье, получил хорошее образование; уже в молодые годы предавался самому строгому аскетизму; в 319 г. посвящен в диаконы; участвовал в Никейском Соборе; после смерти епископа Александра был избран его преемником и занимал кафедру 45 лет, 15 из которых провел в изгнании. Афанасий был патриархом шесть раз, возводимый и смещаемый с кафедры в результате нападков со стороны ариан и других еретиков — мелитиан, евсевиан и последователей аполлинариевой ереси. В промежутках между патриаршествами Афанасия Александрийскую кафедру занимали епископы-ариане²⁶.

Как отмечают исследователи, Афанасий «больше всех потрудился не только для всеобщего принятия решений Никейского Собора, но и для принятия церковным сознанием самого понятия Вселенского Собора»²⁷. Александрийский предстоятель использовал возможности Церкви для распространения христианства во всем Египте. Опираясь на воцерковленный народ и монашество, он совершал многочисленные пастырские поездки, что способствовало единению Церкви Африки вокруг Александрийского престола, делало успешной его миссию среди язычников. Нельзя не указать и на политическое значение деятельности Афанасия: «отстаивание Православия и Соборного единства Церкви было важнейшим этапом в деле распространения христианства во всей империи и становления новых отношений между Церковью и христианским государством»²⁸.

Второй Вселенский Собор (381 г.) окончательно осудил арианство и другие ереси. 2-е правило Собора закрепило за Патриархатом диоцез Египта, включавший долину Нила, Ливию и Пентаполь.

Борьба Александрийских предстоятелей с ересями не прекращалась. В частности, патриарху Кириллу немало приходилось

²⁶ Подробнее о личности святителя Афанасия Великого см.: Асмус В., *прот.*, Чичуров И. С. и др. Афанасий I Великий // ПЭ. Т. IV. М., 2002. С. 22–49.

²⁷ Там же. С. 28.

²⁸ Там же. С. 28–29.

бороться с приверженцами древних культов, суеверий, магии и колдовства, особенно распространенных среди сельского населения Египта. Важнейшим делом Кирилла стала борьба с учением Константинопольского патриарха *Нестория*, итогом которой стал созыв Третьего Вселенского Собора (431 г.).

Итак, роль Александрийских патриархов в тринитарных спорах была огромной, поэтому кафедра апостола Марка занимала первенствующее положение среди других иерархов.

С середины V в. Александрийская Церковь была втянута в борьбу религиозных партий, имевших различные воззрения на природу Христа, что привело к монофизитскому, а затем и к монофелитскому расколам.

Начало монофизитству положил Константинопольский архимандрит Евтихий. Его воззрения стал разделять Александрийский патриарх *Диоскор* (444–451), создавший в 449 г. в Ефесе «разбойничий собор», оправдавший взгляды Евтихия. Осудивший монофизитскую ересь Четвертый (Халкидонский) Вселенский Собор (451 г.) лишил Диоскора кафедры и архиерейского достоинства.

Тем не менее, монофизитство в Африке было весьма сильным. Согласно оценкам еп. Каллиста (Уэра) и Р. Роберсона, большинство египтян отвергли Халкидонский Собор, и уже с того времени паства Александрийского Патриархата стала немногочисленной: к началу VII в. в Египте насчитывалось 17–18 млн коптов и всего 200 тыс халкидонитов, в основном греков — императорских чиновников, солдат и купцов²⁹. Почти столетие Александрийская кафедра управлялась патриархами-монофизитами, последним из которых был *Гайна* (535–537).

Иначе говоря, до Халкидона все христиане Египта были едины — после Патриархат разделился на коптское (монофизитское) большинство и греческое (православное) меньшинство. Сначала обе общины служили древнюю александрийскую Литургию, но

²⁹ Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Православная Церковь. М., 2001. С. 140–141; Робертсон Р. Восточные христианские Церкви: церковно-исторический справочник. СПб., 1999. С. 60.

в православном Патриархате ее постепенно заменила византийская, а в XII в. alexandрийский обряд полностью исчез³⁰.

Византийский император *Зинон* в 482 г. направил Александрийской Церкви письмо под названием «*Энотикон*» (акт единения), которое было направлено на примирение православных и монофизитов. В акте, с одной стороны, утверждалось истинное Человечество и истинное Божество Спасителя, предавалась проклятию ересь Нестория и Евтихия, с другой, — неопределенно говорилось о Халкидонском Соборе: император надеялся ослабить противостояние двух религиозных партий.

Но подобная политика *Зинона* и «моральное» превосходство ромеев оттолкнули от себя представителей коптских общин, образовавших в конце V в. собственную Церковь и иерархию, а также сирийцев и армян. Для последних непризнание Халкидона было связано во многом не с богословскими, а с политическими соображениями: греки не поддержали армян в борьбе против зороастрийской Персии, стремившейся уничтожить армянское христианство. Следовательно, видя в греках коварных, противоречивых и политически расчетливых людей, армяне выражали протест против всего греческого, в том числе Византийской Церкви и ее решений.

В первой половине VII в. при Александрийском патриархе *Кире* (630/631–642) зародились предпосылки монофелитского раскола. Кир принял идею, выдвинутую Константинопольским патриархом *Сергием* (610–638) о единой воле во Христе. Задача Кира заключалась в объединении всего Египта на основе доктрины моноэнергизма. Но его миссия оказалась краткой — через восемь лет после вступления его на кафедру арабские завоевания навсегда отрезали Александрийскую Церковь от Византии, и монофелитские воззрения в Египте захлебнулись. Учение о единой воле во Христе было осуждено отцами Шестого Вселенского Собора (680–681 гг.).

³⁰ Робертсон Р. Восточные христианские Церкви. С. 60.

3.4. Евангельская проповедь на Кипре

Родина апостола Варнавы. Современный оазис Православия в Восточном Средиземноморье, остров Кипр был известен задолго до появления первых христиан. В середине II тыс. до Р.Х. греки-ахейцы основали на острове ряд городов-государств — Кирион, Паф (Пафос), Саламин, Епию — и ввели свой язык.

На протяжении веков рудные богатства и стратегическое положение острова привлекали разных завоевателей — финикийцев (IX в. до Р.Х.), ассирийцев (конец VIII в. до Р.Х.), египтян (ок. 560 г. до Р.Х.), персов (ок. VI в. до Р.Х.). С 333 г. остров ненадолго вошел в состав эллинистической империи Александра Македонского, а с 294 г. находился в руках египетской династии Птолемея. В 58 г. до Р.Х. Кипр был завоеван римлянами.

Выгодное географическое положение, средоточие международных морских путей, ведущих из Европы в страны Ближнего и Среднего Востока и северо-восточной Африки, — все это с древнейших времен определяло сложную и многотрудную судьбу, выпавшую на долю острова и его жителей.

Оригинальную страницу в истории Православия представляли обстоятельства возникновения местной Церкви и ее дальнейшая судьба, что во многом было обусловлено ее островным положением. Однако географическая близость с материком способствовала тому, что политические изменения и волны завоеваний, затронувшие Малую Азию, Сирию, Палестину, районы Северной Африки, не обошли стороной Кипр.

Евангельская проповедь на острове началась в 30-е гг. Книга Деяний сообщает, что ученики Христовы «прошли до Финикии и Кипра и Антиохии», проповедуя слово Божие (Деян 11. 19). Оттуда же мы узнаем, что в середине 40-х гг. апостолы *Павел* и *Варнава* благовествовали всем жителям острова от Саламина до Пафа, обратив в христианство римского наместника Кипра *Сергия Павла* (Деян 13. 4–12).

Основателем Поместной Церкви на Кипре считается апостол Варнава, «родом кипрянин» (Деян 4. 36). Принимая во внимание

последнее обстоятельство, первоиерарх острова всегда избирается из числа местного духовенства.

Совместно с Варнавой в деле первой христианской проповеди, по Преданию, принимал участие *Лазарь Четверодневный*, чудесно воскрешенный Спасителем. Друг Христа, как написано на гробнице святого, был вынужден просить прибежища в одном из городов на острове — Китии, избегая покушений на жизнь со стороны синедрионской знати и фарисеев, т. к. многие благодаря Лазарю уверовали в Иисуса. В 45 г. апостолы Павел и Варнава рукоположили его во епископа Кития — древней Ларнаки.

Несмотря на относительную оторванность от материка, Кипрские иерархи активно участвовали в жизни Древней Церкви. К примеру, защищая христианство от арианской ереси, в заседаниях Первого Вселенского Собора принимали участие три епископа-киприота: *Кирилл Пафский*, *Геласий Саламинский* и *Спиридон Тримифунтский*. В деяниях Поместного Собора в Сердице (343 г.) присутствовали подписи двенадцати кипрских епископов³¹.

В целом первая треть IV в. на острове была особенно благоприятной для развития Церкви, представители которой зарекомендовали себя твердыми сторонниками православных догматов. Во второй половине IV в. значительную роль в защите Православия от учения Оригена сыграл святитель *Епифаний*, епископ Констанцкий (Саламинский)³². К этому времени церковная организация Кипра приобрела устойчивый характер.

Как и в других уголках восточнохристианского мира, на Кипре появились первые иноки. В 326 г. остров посетила мать римского императора Константина Елена, основав первые монастыри *Ставровуни* (*Святого Креста*) и *Омодос*.

Подтверждение Кипрской автокефалии. В 395 г. после раздела Римской империи Кипр вошел в состав ее восточной части,

³¹ Скурат К. Е. История Поместных Православных Церквей. М., 1994. Т. 2. С. 9.

³² Подробнее о святителе Епифании см.: Асмус В., *прот.* Святитель Епифаний Кипрский // Журнал Московской Патриархии. 2003. № 5. С. 68–76; Фокин А. Р., Дунаев А. Г. и др. Епифаний Кипрский, свт. // ПЭ. Т. XVIII. М., 2008. С. 557–581.

в подчинение префектуры Восток с центром в Антиохии. Пользуясь политическим и церковным преимуществом, Антиохийская кафедра несколько раз пыталась присоединить Кипрскую Церковь к себе на правах обычной епархии, пренебрегая апостольским происхождением и изначальной административной независимостью местной Церкви.

К. Е. Скурат выделяет несколько этапов в процессе защиты киприотами прав церковной самостоятельности³³.

Прежде всего, на Третьем Вселенском Соборе (431 г.) духовенство острова добилось официального подтверждения автокефалии Кипрской Церкви. Это решение было отражено в 8-м правиле Собора³⁴. Антиохийский патриарх *Иоанн* принял к сведению Соборное постановление, но в дальнейшем притязания антиохийцев на Кипр не закончились.

Вновь переступить через Кипрскую автокефалию пытался Антиохийский предстоятель *Петр Гнафевс*. По этому случаю Константинопольский патриарх *Акакий* (471–488) в 488 г. созвал локальный Синод, подтвердивший 8-е правило Третьего Вселенского Собора. В свою очередь византийский император Зинон высочайше утвердил решение Синода и даровал Кипрскому первоиерарху особые права и знаки отличия как главе самоуправляющейся Церкви: ношение пурпурной мантии, императорского скипетра вместо обычного архиерейского жезла и подпись официальных документов красными чернилами. Тогда же предстоятелю Кипрской Церкви был усвоен титул «Блаженнейший».

Окончательно автокефалия Кипрской Церкви была утверждена 39-м правилом Пято-Шестого Трулльского Собора (690–691 гг.)³⁵ и Константинопольским Поместным Собором 962 г.

Таким образом, история Православной Церкви Кипра на протяжении первых шести столетий имела свои особенности. Во-первых, несмотря на апостольское происхождение местной

³³ Скурат К. Е. История Поместных Православных Церквей. Т. 2. С. 11.

³⁴ Ср.: Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского / пер. с сербского. М., 2001. Т. 1. С. 305–306.

³⁵ Ср.: Там же. С. 523–524.

Церкви, Кипрская кафедра не заняла достойного места в системе пентархии, объединившей к концу V в. Церкви Рима, Константинополя, Александрии, Антиохии и Иерусалима. Кипрская Церковь в силу немногочисленности духовенства и населения острова не смогла добиться почетного статуса Патриархата. Во-вторых, благодаря островному положению местное Православие оставалось в чистоте; здесь не укрепилась ни одна ересь. Киприоты миновали внутрехристианские разделения, характерные для Египта и Сирии.

Византийский период, благоприятный для развития острова и Церкви, продолжался до нашествия арабов, захвативших Кипр в 649 г.

Глава 4. Две «Вселенские» Церкви: от Босфора до Закавказья

4.1. Константинопольская Церковь

Исторические условия появления Константинопольской кафедры. К моменту образования Константинопольской Церкви многоликий, многонациональный евроазиатский мир — от южной Европы до Индии — уже был просвещен Евангельской проповедью. Главной особенностью распространения христианства первых четырех веков, в отличие от поздних времен, было то, что оно никак не отождествлялось с той или иной культурой. В связи с этим А. Л. Дворкин пишет: «Такое культурное разнообразие и мгновенное приживание стало возможным благодаря верному пониманию христианского универсализма. Христос — Спаситель всего мира, а не племенное божество»¹.

Исследователь упоминает также о новом феномене *христианской культуры*, единой для всех принявших Евангелие и не имевшей национальной привязки, хотя в первую очередь

¹ Дворкин А. Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви: Курс лекций. Нижний Новгород, 2003. С. 319.

выраженной в греческой традиции. «Армяне, сирийцы и египтяне не только внесли в нее свой неоценимый вклад, но и до самого конца Средневековья занимали высокие административные посты, как в империи, так и в Церкви. Литургическое творчество, искусство и богословие, рождавшиеся в Константинополе, всегда представляли синтез различных элементов, происходящих из различных христианских традиций»². Лишь позже христианские общины Ближнего Востока, выживая в условиях иноверного окружения, стали консервироваться в своем прошлом и приобретать национальный характер.

Центром христианской культуры и цивилизации на Востоке было суждено стать *Константинополю*, возникшему на месте бывшей греческой колонии *Византий*, история которой начиналась с красивых легенд. Одна из них связывала создание города с храбрым охотником и воином Византом, сыном бога моря Посейдона и нимфы Кероессы. Дионисий Византийский писал, что название города происходит от Византа — участника плавания аргонавтов.

Византий вырос на одной из важнейших артерий античного мира и превратился в крупнейший морской порт, через который шел товарооборот по линии Запад — Восток. Портовые пошлины стали одним из главных источников благосостояния местных жителей. С конца V в. до Р.Х. город чеканил собственную серебряную монету. Позднее на первых византийских монетах изображали быка на дельфине — эмблему Византия. На протяжении эллинистической эпохи Византий был одним из процветающих городов Восточного Средиземноморья.

Христианство открыло новую эру в истории города. С целью дистанцироваться от Рима с его непрерывными усобицами за императорский трон и нестабильной политической обстановкой, в 324 г. по повелению императора Константина Великого здесь было начато строительство новой столицы, а 11 мая 330 г. состоялась торжественная церемония ее открытия. По примеру Рима, построенному на семи холмах, «столичный шедевр» раскинулся

² Дворкин А. Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. С. 320.

на обширной территории семи холмов Босфорского мыса. Теперь это был уже не Византий, а Константинополь — город Константина. Император перенес сюда правительственную администрацию и основал епископскую кафедру; одновременно началось возведение первых христианских храмов. Небесной покровительницей города традиционно считалась Божия Матерь. Для придания столице большего духовного авторитета в 357 г. сюда перенесли мощи апостола *Андрея Первозванного*, также ставшего духовным защитником города и его Церкви.

Судьба Константинопольского Патриархата, равно как и церковная жизнь Византии в целом, неотделима от политической истории. Причиной этому послужили особые черты византийской государственности, вобравшей в себя эллинские и римские начала и являвшей уникальный сплав двух великих цивилизаций и неповторимых культур.

От эллинистических основ Византия унаследовала принцип царской власти, неограниченную и обожествляемую власть императора (басилевса), пышный двор и культ правителя. Опорой государства выступали бюрократический аппарат и армия.

Римское влияние выразилось прежде всего в византийской идее *вечной империи*. Особенно после падения западной части Римского государства в 476 г. Византия стала ощущать себя центром *ойкумены* (вселенной), средоточием римской цивилизации.

Жители Византии именовали себя *ромеями*, а свое государство *Романией*. Общеупотребительное название «Византия» впервые было введено в научный оборот в 1562 г. немецким ученым *Иеронимом Вольфом* в изданном им сборнике текстов византийских историков.

Православная империя: Церковь и государство. Типично византийской чертой выступала идея *симфонии*, означающая гармоничное слияние духовной и светской ветвей власти. Принцип симфонии фиксировался в 6-й *новелле* (новом законе, добавленном к кодексу) 535 г. Новелла представляла собой целый свод канонического права. Во вступлении к новелле император Юстиниан I формально определял главный идеологический принцип:

«Величайшие дары Божии, данные людям высшим человеколюбием, — это священство (*sacerdotium*) и царство (*imperium*). Первое служит делам Божеским, второе заботится о делах человеческих. Оба происходят от одного источника и украшают человеческую жизнь. <...> Когда священство беспорочно, а царство пользуется лишь законной властью, между ними будет доброе согласие (*symphonia*) и все, что есть доброго и полезного, будет даровано человечеству»³. Другими словами, Церковь и государство рассматривались как части единого организма.

Тесная взаимосвязь сакральной и политической ветвей власти в Византии обусловила постоянно проявляющуюся заботу государства об интересах и материальном благополучии Церкви. Оказываемые ей и ее служителям привилегии были огромны. К середине VII в. по количеству и богатству земельных владений Церковь мало уступала императорскому дому, в крупных городах ей принадлежали мастерские, лавки, доходные дома. Церковные богатства в основном шли на содержание социальных объектов — лечебниц, домов для странноприимных, бездомных детей и престарелых.

Светская власть покровительствовала интенсивному храмовому строительству. Уже при Константине Великом заложили две замечательные базилики — святых апостолов и святой Ирины. Оба храма были перестроены Юстинианом в VI в. Церковь святых апостолов в XV в. уничтожили турки, а церковь святой Ирины сохранилась.

Старый храм Святой Софии (Премудрости Божией) был построен сыном Константина императором Констанцием и сгорел во время восстания *Ника*. На его месте при императоре Юстиниане в 532–537 гг. архитекторы *Артемий Тральский* и *Исидор Милетский* выстроили нынешнюю Святую Софию — главный храм не только имперской столицы, но и всего восточного православного мира до 1453 г.

Император считался не просто правителем, а представителем Бога на земле. Еп. Каллист (Уэр) подмечает: «Если Византия

³ Цит. по: *Дворкин А. Л.* Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. С. 360.

была иконой Небесного Иерусалима, то земная монархия императора была образом, или иконой, Царства Бога на небесах»⁴. Император выступал покровителем Церкви, защитником правой веры, являлся олицетворением христианского государства, вверенного ему Богом. Согласно 69-му правилу Шестого Вселенского Собора, византийский император — единственный из мирян — имел право входить в алтарь для принесения «даров Творцу».

Фактически император и патриарх зависели друг от друга. Император назначал главу Церкви, а Синод должен был лишь утверждать выбор императора. После избрания император вручал патриарху крест, лиловую мантию и наперсный крест-мощевик — символы его должности. После введения в должность патриарх во главе торжественной процессии проезжал на коне по улицам Константинополя к собору Святой Софии, где происходила его интронизация. В память о том, что до конца IV в. Константинопольская кафедра входила в митрополичий округ Гераклеи, торжественный обряд интронизации патриарха традиционно возглавлял митрополит Гераклеийский (Иракийский)⁵.

Патриарх не должен был вмешиваться в политику. Император, со своей стороны, не мог принимать решения против воли Церкви. «Конечным арбитром между Церковью и государством было общественное мнение, на которое самое большое влияние оказывало монашество и приходское священство»⁶. Греко-римские элементы прослеживались повсюду: следы афинской демократии сочетались с необузданным римским авторитаризмом и имперскими амбициями.

Процесс возвышения Константинопольской Церкви. Константинопольская кафедра не имела апостольского происхождения. Тем не менее, столичное положение Константинополя позволило местной Церкви за очень короткий срок занять лидирующее

⁴ *Каплист (Уэр), еп. Диоклийский.* Православная Церковь. М., 2001. С. 46.

⁵ *Дворкин А. Л.* Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. С. 533.

⁶ Там же. С. 640.

положение среди кафедр Восточного Средиземноморья. Этот процесс включал три этапа.

Первый этап связан с ситуацией, сложившейся к концу IV в., когда на Втором Вселенском Соборе (381 г.) за епископом Константинополя было закреплено второе место «по чести» после Римской кафедры. Привилегия объяснялась тем, что Константинополь — это *Новый Рим* (3-е правило), церковный лидер которого автоматически выделялся на фоне остальных Восточных Патриархов и сразу вытеснял Александрию, Антиохию и Иерусалим на третье, четвертое и пятое места соответственно⁷. И это несмотря на то, что Константинополь оставался тогда еще простой епископской кафедрой Гераклейской (Ираклийской) митрополии.

Второй шаг — Четвертый Вселенский Собор (451 г.), 28-е правило которого уравнивало Константинопольскую кафедру в правах с Римской и окончательно ликвидировало первенство Антиохии и Александрии на Востоке⁸. Снижению морального авторитета двух последних кафедр способствовало и то, что они оказались под сильным влиянием монофизитов. В Халкидоне завершилась борьба кафедр за лидерство и сформировались предпосылки для складывания пентархической модели.

В церковно-исторической литературе 28-е правило оценивается довольно неоднозначно. Если смотреть на него глазами византийцев, то, вне всякого сомнения, руководствуясь имперской идеей, греки не могли поступить иначе. Политический и церковный центры должны совпадать, и было совершенно неважно, апостольская это кафедра или нет. В данном случае роль и место Церкви определялись политикой.

Если приблизиться к объективной оценке, даже самому неискушенному читателю бросится в глаза, что представители византийского духовенства явно стремились к узурпации церковной власти. Оставив позади другие кафедры Востока, они стали бороться за лидерство с Римом. Происходило скрытое

⁷ Ср.: Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского / пер. с сербского. М., 2001. Т. 1. С. 253.

⁸ Ср.: Там же. С. 393–394.

противостояние двух суперцерквей. Понимая это, Римский папа Лев не принял 28-е правило, видя в нем нарушение церковных норм и ущемление изначальных собственных позиций. Папа отстаивал принцип преимущества лишь трех кафедр — Рима, Александрии и Антиохии, упомянутых 6-м правилом Первого Вселенского Собора. Западная Церковь признала 28-е правило на Константинопольском Поместном Соборе 869 г. и на Латеранском Соборе 1215 г.

28-е правило сыграло судьбоносную роль для Константинополья, Патриархат которого стал иметь широчайшие возможности для миссионерской деятельности на протяжении последующих эпох. Благодаря Константинопольскому Патриархату, Православие пришло в славянский мир — к болгарам, русским и сербам.

Третьим, завершающим, этапом на пути лидерства Константинопольской кафедры послужил раскол единой Церкви на Православную (Восточную) и Католическую (Западную) в 1054 г. Последний соперник за власть, Рим, вышел из орбиты ортодоксального вероучения. Теперь уже Константинополю не с кем было делить первенство. Теоретически первенство чести в православном мире не означало первенства власти, но на практике Константинопольский первоиерарх стал иметь существенные преимущества перед другими Православными Церквями.

«Вселенское» значение Константинопольского патриарха. Вначале глава Константинопольской кафедры именовался епископом. На рубеже IV–V вв. появился титул архиепископа. Титул «патриарх» впервые был упомянут в Конституции императора Зинона 477 г.⁹

В конце VI в. произошло важное добавление к титулу Константинопольского понтифика: патриарх *Иоанн IV Постник* (582–595) впервые был назван «Вселенским». А. Л. Дворкин указывает на точную дату появления титула — 588 г.¹⁰ Окончательное закрепление «вселенскости» патриарха произошло на Седьмом Вселенском Соборе (787 г.).

⁹ Цыпин В., *прот.* Проблемы канонического устройства Церкви // Богословские труды. М., 1997. Т. 33. С. 221.

¹⁰ Дворкин А. Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. С. 532.

Проанализируем смысл, заложенный в титуле «Вселенский». Его, как и 28-е правило, христианский мир воспринял далеко не однозначно. Почему? Ясный ответ на этот вопрос дает Э. Суттнер. Этимологически титул «Вселенский» восходил к греческому слову «ойкумена» (*вселенная*). Уже в V в. до Р.Х. слово употреблялось греками для обозначения *населенных ими земель*. Стремление Римского государства охватить весь культурный мир привело к тому, что в Новом Завете это слово применялось ко всей Римской империи: например, евангелист Лука употреблял оборот «...вышло повеление от кесаря Августа сделать перепись по всей земле (ойкумене)» (Лк 2.1). Значение употребленного апостолом Лукой слова соответствовало тому, как оно использовалось применительно к «Вселенским» Соборам, на которые приглашались Церкви *всей Римской империи*. Следовательно, когда Иоанн Постник назвал себя патриархом «всей вселенной» и благодаря этому титулу хотел быть «патриархом всей Римской империи», папа Григорий Великий (590–604) выразил протест. После падения Византии титул «Вселенский» стал использоваться только в церковно-этническом смысле — патриарх «*всех греков*»; в таком понимании титул употребляется поныне¹¹.

Для более точного понимания скажем, что титул «Вселенский» в конечном счете не повлек за собой отрицание первенства Рима (до середины XI в.), а символически подчеркнул связь, соединяющую Константинопольский Патриархат с Римской империей как с политической организацией христианского общества. В то время мир делился на греко-римский и варварский, из которых первый и составлял «вселенную» — цивилизованную, христианско-культурную социальную среду.

Роль Константинопольского Патриархата в богословской полемике IV–VI вв. Вселенские Соборы, на которых происходило утверждение христианских догматов, были весьма заметным явлением как в церковной, так и политической жизни Византии¹².

¹¹ Суттнер Э. Христианство Востока и Запада: В поисках зримого проявления единства / пер. О. Величко. М., 2004. С. 44.

¹² О Вселенских Соборах, их участниках, богословской проблематике

Патриархат находился в центре деятельности всех Соборов, за исключением Первого, состоявшегося в 325 г. в Никее еще до появления Константинопольской кафедры. Из последующих Вселенских церковных форумов:

- три прошли в Константинополе (Второй 381 г., Пятый 553 г. и Шестой 680–681 гг.),

- один (Четвертый 451 г.) в константинопольском предместье Халкидоне,

- два (Третий 431 г. и Седьмой 787 г.) в малоазийских городах Ефесе и Никее.

Не только духовенство, но все общество было проникнуто жизнью Церкви и спорами о Троице или о природе Спасителя. Святой Григорий, епископ Нисский (ум. после 394), описывает нескончаемые богословские диспуты в столице во время Второго Вселенского Собора: «Они заполнили весь город: парки, рынки, перекрестки, аллеи. Люди в потрепанной одежде, менялы, торговцы снедью — все были заняты спорами. Если вы просите вернуть вам сдачу, вам отвечают философскими рассуждениями о рожденном и нерожденном; если поинтересуетесь ценой буханки хлеба, услышите, что Отец больше Сына, а если спросите, приготовлена ли ванна, слуга ответит, что Сын был сотворен из ничего»¹³. Данное обстоятельство еще раз подтверждает особенность византийского общества, заключавшуюся в его

и догматике повествует большое количество исследований — монографий, статей, очерков, учебных пособий. См., напр.: Дворкин А. Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. С. 155–506; Асмус В., *прот.*, Цыпин В., *прот.* Вселенский I Собор // ПЭ. Т. IX. М., 2005. С. 571–580; Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. В 4 т. СПб., 1907–1917; Грацианский М. В., Храпов А. В. и др. Вселенский V Собор // ПЭ. Т. IX. М., 2005. С. 616–628; Кузенков П. В., Асмус В., *прот.* и др. Вселенский VII Собор // ПЭ. Т. IX. М., 2005. С. 645–660; Литвинова Л. В., Пономарев А. В. и др. Вселенский VI Собор // ПЭ. Т. IX. М., 2005. С. 628–644; Храпов А. В., Асмус В., *прот.* и др. Вселенский III Собор // ПЭ. Т. IX. М., 2005. С. 588–596; Храпов А. В., Асмус В., *прот.* и др. Вселенский IV Собор // ПЭ. Т. IX. М., 2005. С. 597–616; Цыпин В., *прот.* Вселенский II Собор // ПЭ. Т. IX. М., 2005. С. 580–588.

¹³ Цит. по: Каллист (Уэр), *еп. Диоклийский*. Православная Церковь. С. 41–42.

воцерковленности как формальной, так и внутренней — по стилю мышления, жизни и мировосприятию в целом. Органичная включенность социума в Церковь и Церкви в общество была важнейшим принципом организации государства и выступала неотъемлемой частью жизни каждого человека.

Первый Вселенский Собор сформулировал догмат о единственности Бога Сына Богу Отцу. Между тем соперничество между последователями Ария и сторонниками Никейского вероучения развернулось с новой силой. На этом фоне происходило становление Константинопольской кафедры.

Превращение Константинополя в столицу восточной части Римской империи обусловило его дальнейшее политико-церковное лидерство, о чем говорилось выше. Второй Вселенский Собор, на котором вначале председательствовал Антиохийский патриарх *Мелетий* (360–381), а затем Константинопольский архиепископ *Григорий Богослов* (379–381), вновь осудил учение Ария и его модификации (македонизм и савеллианство). Собор принял также вторую часть Символа веры, говорящую о сущности Святого Духа. Выработкой догмата о Святой Троице завершился первый период богословских споров.

Три последующих столетия были связаны с напряженной дискуссией христологического порядка.

Поводом к созыву Третьего Вселенского Собора стала богословская концепция Константинопольского патриарха *Нестория* (428–431), признававшего за Христом только человеческую природу и отвергавшего Божественную. Объявив учение Нестория еретическим, Собор провозгласил догмат Церкви о Воплощении Сына Божия.

На Четвертом Вселенском Соборе, проходившем под председательством императора Маркиана и при деятельном участии Константинопольского патриарха *Анатolia* (449–458), было осуждено монофизитское учение Евтихия. Последний сделал акцент на исключительной Божественности Христа. Учения Нестория и Евтихия представляли собой две крайности, ни одна из которых не соответствовала истине. Собор выработал догмат

об идеальном сочетании в Спасителе двух природ — Божественной и человеческой.

При императоре Юстиниане состоялось заседание Пятого Вселенского Собора. Не провозгласив новых догматов, участники Собора торжественно повторили осуждение Нестория и Евтихия, анафематствовали Феодора Мопсуестийского, а также сочинения блаженного Феодорита Кирского и Ивы Эдесского, направленные против святителя Кирилла Александрийского.

Внутреннее состояние Патриархата. Высшим руководящим и судебным учреждением Константинопольской Церкви выступал *Синод*, где председательствовал патриарх. За сравнительно короткое время при патриаршем дворе возник аппарат церковного управления, главных должностных лиц в котором насчитывалось свыше сорока. Из них особо выделялись пять административных должностей:

- *великий хартофилак* — глава патриаршей канцелярии, осуществлявший делопроизводство по суду и администрации; вел протоколы заседания Синода, а в отсутствие патриарха председательствовал в патриаршем суде,

- *великий эконо́м*, заведовавший имуществом и хозяйственными делами Патриархата,

- *великий сакелларий*, в ведении которого находились монастыри Константинополя,

- *великий сакеллий*, руководивший внутренней жизнью приходских храмов и ставропигиальных монастырей,

- *великий скевофилак*, поставлявший церковную утварь и отвечавший за церковную казну.

А. Л. Дворкин отмечает возросшую роль и престиж епископов, имевших ряд судебных функций, право участвовать в выборах городских магистратов и владевших большими финансовыми суммами. Архиереи официально были защищены от влияния светского элемента — гражданские власти не имели права вмешиваться в избрание епископов¹⁴. Священники, помимо богослужения,

¹⁴ Дворкин А. Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. С. 287.

как правило, занимались проповедью Слова Божия и образовательной деятельностью. В функции диаконов входили доставка Святых Даров больным и немощным, административное и социальное служение.

Духовное сословие было многочисленным. К примеру, штат одной только константинопольской Софии включал 60 священников, 100 диаконов, 90 иподиаконов, 110 чтецов, 25 певчих, 100 привратников и 40 диаконисс¹⁵.

К концу V столетия каноническую территорию Константинопольского Патриархата составляли восточная часть Балкан (Мезия и Фракия) и Малоазийский полуостров. В 30-е гг. VIII в. к империи, а следовательно Патриархату, отошел Иллирик — западная часть Балканского полуострова, включая Грецию.

Официальным языком Византии до VII в. был латинский, а греческий считался языком богослужения и интеллектуальной жизни. Крупнейшими этническими общинами восточных областей Византии были сирийцы, армяне, арабы и копты. Приобщение этих и других народов к христианству стало возможным благодаря признанию культурного и языкового разнообразия империи. Представители упомянутых народностей получили возможность читать Библию и совершать богослужение на родных языках, развивая собственные богословские традиции и местные формы благочестия¹⁶.

Таким образом, в V–VI вв. на Востоке окончательно утвердился феномен церковной поместности. Он выражался в том, что, с одной стороны, Церковь олицетворяла собой христианское единство — мистический организм Тела Христова. С другой, — единство органически вмещало полноту культурного, этнического и языкового разнообразия, что было, по сути, продолжением чуда дня Пятидесятницы, когда жители многих местностей слышали апостолов, «говорящих о великих делах Божиих» на их собственных языках (Деян 2. 11). Данное обстоятельство способствовало

¹⁵ Дворкин А. Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. С. 296.

¹⁶ Там же. С. 306.

созданию единых во Христе и только административно самостоятельных, опирающихся на региональные традиции, Поместных Церквей в Армении и Грузии.

Мощь и расцвет Византии были подорваны в начале VII в., когда в очередной раз обострились византийско-персидские отношения. Персы под командованием *Шахрвараза* оказались в непосредственной близости от Константинополя в 626 г. — в то самое время, когда столица подвергалась осаде со стороны авар и славян. В сложившейся ситуации жители города проявили небывалое упорство и мужество. Но не человеческий фактор оказался здесь решающим: избавление Константинополя стало возможным благодаря заступлению Божией Матери. По мнению ряда ученых, именно тогда, в память этой победы (а не Романом Сладкопевцем при Юстиниане) был написан знаменитый акафист Богородице: «Взбранной Воеводе победительная, яко избавльшеся от злых...»¹⁷.

Рассмотренный материал позволяет утверждать, что Константинопольский Патриархат в первые три столетия своего существования достиг статуса влиятельнейшей кафедры Востока. Римская Церковь не уступала своего первенства в христианском мире; более того, в отличие от патриархов Востока Римские папы нередко занимали ортодоксальную позицию в богословских спорах, что дает возможность говорить о Риме того времени как последовательном защитнике православно-христианской догматики. Между тем, после Халкидонского Собора и падения Западной Римской империи (476 г.) Рим был вынужден взаимодействовать с варварскими королевствами, в то время как именно Константинополь стал выступать историческим мостом между древней и средневековой греко-римской традицией, впитавшей дух христианства.

4.2. Христианство в Закавказье: Армения, Грузия, Абхазия

Начало Евангельской проповеди в Закавказье. Носителями христианства в Закавказье являются грузины и армяне.

¹⁷ Дворкин А. Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. С. 440.

Судьбы обоих народов трагичны: веками они были зажаты в тисках великих империй (Византийской, Персидской, Османской). Несмотря на колоссальные трудности исторического развития, грузины и армяне смогли самоопределились в христианской цивилизации, избрав различные церковные и культурные пути. В число Поместных Православных Церквей входит Церковь Грузии, христианство в которой генетически было связано с Византией.

По церковной традиции, Грузия (*Древняя Иверия*) считается уделом Божией Матери, выпавшим Ей по жребию в Сионской горнице. Из апостолов в Грузии проповедовали *Андрей Первозванный* и *Симон Кананит*. Считается, что первую епископскую кафедру в Грузии апостол Андрей основал на территории нынешнего села Ацкури. Местом проповеди Симона Кананита была территория Абазгии (современной Абхазии), а близ крепости Анакопия он принял мученическую кончину. В Армении проповедовали апостолы *Фаддей* и *Варфоломей*. В связи с этим Грузинская и Армянская Церкви по праву именуют себя апостольскими.

На протяжении II–III вв. христианство в Закавказье существовало в виде небольших общин и его влияние на местное население было довольно слабым. Если грузины продолжали контактировать с греками-христианами, то в соседней Армении возобладали древние языческие верования.

Однако на рубеже III–IV в. именно в Армении началось возрождение апостольского наследия. Это произошло благодаря деятельности святого *Григория Просветителя* (239–335). Армения стала первой страной, где христианство утвердилось в качестве *государственной религии*: традиционно считается, что это событие произошло в 301 г.¹⁸ Спасаясь от преследований римского императора Диоклетиана, в 303 г. ученицы Григория во главе с монахиней Гаяне (Гаианией) бежали в Армению и там приняли мученическую кончину.

Одна из девушек-христианок по имени *Нина* (в армянской традиции — Нуне, ум. 335) оказалась в Иверии. По ее молитве

¹⁸ Современные датировки принятия Арменией христианства как государственной религии колеблются между 284 и 314 гг.

исцелилась супруга царя *Мириана*, а вскоре обратился к вере сам царь. Благодаря Нине в 20-е гг. IV в. произошло массовое Крещение жителей Иверии, а в 326 г.¹⁹ христианство обрело статус главной религии страны. Мириан выступил с инициативой построй-ки храма во имя Христа Спасителя в древней грузинской столице *Мцхете*. Благодаря просьбам Нины и ходатайству грузинского царя, Римский император Константин Великий отправил в Иверию епископа *Иоанна* (335–363) и греческих священников, продолживших крещение грузин, желавших принять христианство. Впоследствии в Мцхете появился *кафедральный собор в честь Двенадцати Апостолов* (см. п. 5.5).

До конца V в. Грузинская Церковь находилась в тесной взаимосвязи с Армянской. Центр последней с 301 г. находился в Вагаршапате (Эчмиадзине), а с 484 г. — в Двине. До второй половины V в. христианскими главами грузинско-армянского мира были Армянские католикосы — наследники святого Григория.

Проблема датировки Грузинской автокефалии. Во второй половине V в. Грузинская Церковь получила административную самостоятельность. В церковно-исторической науке вопрос о датировке Грузинской автокефалии является спорным.

В центре обсуждения находится точная дата объявления автокефалии. На этот счет существует немало мнений, что объясняется отсутствием необходимых указаний в источниках, о чем упоминает К. Е. Скурат²⁰. Большинство исследователей полагают, что провозглашение автокефалии Грузинской Церкви связано с правлением царя *Вахтанга I Горгасали* (446–506), при котором Иверия достигла своего могущества. Царь выступил инициатором и руководителем крупного восстания иверийцев, албанцев и армян против Персии. Восставшие, правда, потерпели поражение, но персы с тех пор стали считаться с закавказской знатью и восстановили ряд ее привилегий. В 455 г. Вахтанг перенес политическую столицу из Мцхеты в Тифлис (хотя

¹⁹ По другим данным, ок. 320 г.

²⁰ Скурат К. Е. История Поместных Православных Церквей. М., 1994. Т. 1. С. 38–41.

церковным центром по-прежнему оставалась Мцхета), заложив в новой столице знаменитый *Сионский собор*, который поныне является кафедральным собором Грузинского предстоятеля. При Вахтанге продолжался перевод Нового Завета и части богослужебных книг с греческого языка на грузинский. На греческом языке продолжали служить иерусалимскую Литургию апостола Иакова, лишь в VI в. она была полностью переведена на грузинский²¹.

По всей видимости, Вахтанг придерживался провизантийской позиции. В связи с этим он добился от императора Зинона согласия на посвящение отдельного предстоятеля для Грузинской Церкви. Почетная миссия была поручена Антиохийскому патриарху *Петру Гнафевсу*, что и считается началом Грузинской автокефалии²². А. Л. Дворкин отмечает продолжавшуюся почти до XI в. связь Церкви Грузии с Антиохийским престолом — могущественной кафедрой Восточного Средиземноморья и Месопотамии. Грузинские предстоятели вначале были греками или сирийцами, первым грузином на этом посту стал *Савва I* (523–552)²³.

Приведем имеющиеся в литературе версии датировок автокефалии Грузинской Православной Церкви:

– 457 г. (официальная точка зрения Священноначалия Грузинской Церкви, а также мнение Н. Д. Тальберга, полагающего, однако, что автокефалия Грузии была предоставлена не Антиохийским, а Константинопольским патриархом Анатолием, что вряд ли можно признать верным)²⁴,

– 467 г. (Р. Робертсон)²⁵,

²¹ Робертсон Р. Восточные христианские Церкви: церковно-исторический справочник. СПб., 1999. С. 86.

²² Дворкин А. Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. С. 313.

²³ Там же. С. 313–314.

²⁴ Поместные Православные Церкви и их предстоятели // Православный Церковный календарь, 2000. М., 1999. С. 107; Тальберг Н. Д. История христианской Церкви. М., 2000. С. 125.

²⁵ Робертсон Р. Восточные христианские Церкви. С. 86.

– ок. 486–488 гг. (А. Л. Дворкин)²⁶,

– ок. 1053 г. (еп. Каллист (Уэр))²⁷.

Как видим, разброс довольно большой: с середины V до середины XI в. Наиболее приемлемой считается дата 457 г. — основным доводом здесь выступает личность патриарха Петра Гнафевса, который был первым монофизитом на Антиохийской кафедре, и, следовательно, транслятором своих воззрений Мцехтскому предстоятелю. О первоначальной приверженности к монофизитству армян и грузин упоминают Р. Робертсон и А. Л. Дворкин²⁸.

Современный Грузинский католикос-патриарх *Илия II (Шиолошвили-Гудушаури*, род. 1933), объясняет расхождение в датах автокефалии тем, что, объявив ее, Антиохийская Церковь не сразу предоставила грузинам все права самоуправляющейся Церкви. Этот процесс растянулся на десятилетия и завершился к 484 г. полным административным обособлением от Антиохии²⁹.

В VI в. берет свое начало грузинское монашество. Согласно преданию, в Иверию прибыли 13 монахов-сирийцев (по другой версии, это были грузины, принявшие монашество в Сирии). Благодаря их проповеди и миссионерской деятельности были основаны первые обители, ставшие очагами культуры.

«Вселенское» значение Грузинского и Армянского предстоятелей. После провозглашения провозглашения автокефалии главе Грузинской Православной Церкви был усвоен титул католикоса-архиепископа, а в начале XI в. — католикоса-патриарха. «Католикос» в переводе с греческого языка означает «вселенский», «всеобщий», «соборный». Как Константинопольскому архиепископу (а позже патриарху) подчинялась вся христианская «вселенная» того времени, т. е. византийская цивилизация, так

²⁶ Дворкин А. Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. С. 313.

²⁷ Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Православная Церковь. С. 178.

²⁸ Дворкин А. Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. С. 314; Робертсон Р. Восточные христианские Церкви. С. 86.

²⁹ Скурат К. Е. История Поместных Православных Церквей. Т. 1. С. 41.

и Грузинскому предстоятелю надлежало быть духовным главой грузинской этноязыковой христианской общности.

Подобно Константинопольской кафедре — оплоту Православия всех греков — Грузинская кафедра становилась таковой для всех грузин. Поэтому к титулу «архиепископ» глава Грузинской Церкви получил прибавление «католикос». Тем самым он стал олицетворять полновластность (наряду с другими Восточными Патриархатами) своей автокефалии. Особенность Грузинской Церкви проявлялась еще и в том, что она была первой Церковью, возникшей за пределами Византии и окормляющей самостоятельный грузинский христианский мир. Неслучайно в 1973 г. Грузинская Православная Церковь объявила о распространении своей юрисдикции на всех грузин, где бы они не проживали, не ограничиваясь территорией современной Грузинской Республики³⁰.

Титул «католикос» имеет также патриарх Армянской Апостольской Церкви, в духовной власти которого находятся все армяне-христиане, разбросанные по разным уголкам современного мира. Армянская Церковь представляет самостоятельную этническо-религиозную общность, которая имеет свои литургические, обрядовые и культурные традиции³¹.

В условиях нового автокефального бытия Слово Божие получило очередной импульс к дальнейшему распространению на Кавказе. В 520 г. к византийскому императору Юстиниану пришел царь цанских и лазских племен *Цат*, попросивший крещения. Принявшие впоследствии христианство лазы населяли часть древней Колхиды к северо-востоку от Трапезунда.

Православие в Абазгии (Абхазии). Постепенно к христианскому миру стали присоединяться абазги. Хотя проповедь Слова Божия в Абазгии (будущей Абхазии) началась благодаря

³⁰ Скурат К. Е. История Поместных Православных Церквей. Т. 1. С. 35.

³¹ Полный титул Армянского предстоятеля звучит так: «Раб Иисуса Христа и, по неисповедимой воле Божией, Первосвятитель и Католикос всех армян, Верховный Патриарх всенародного первочтимого Престола Араратского Апостольской Церкви-Матери, святого кафедрального Эчмиадзина».

апостолу Симону Кананиту, местное население сохраняло длительную приверженность языческим культам. Распространение проповеди здесь было связано с теми носителями христианства, которые попадали сюда в ссылку по решению римских властей. К примеру, во время гонений Диоклетиана в Пителин (совр. Пичунда) были сосланы мученик *Орентий* и его братья (IV в.), а также священномученик *Василиск* (ум. 308).

В 541 г. в Пителине была учреждена епископская кафедра, подведомственная Константинопольскому патриарху. К VI в. в Абазгии существовали две епархии в Пителине и Севастополисе (совр. Сухуми), находившиеся под юрисдикцией Константинопольского патриарха и использовавшие греческую богослужебную практику. До конца VIII в. Абазгия находилась в политической и церковной зависимости от Византии, а греческий был официальным языком администрации и Церкви. В VI в. были воздвигнуты знаменитые соборы, сохранившиеся до нашего времени в Цандрипше и Дранде³².

Подводя итоги, отметим, что Грузинская Церковь стала олицетворением православной цивилизации Закавказья, органично дополняя армянскую христианскую традицию. Церковь Грузии стала символом нации, воплощением языка, традиций, культуры, образования и исторического наследия грузинского народа. Наряду с другими Восточными Патриархатами, Грузинская кафедра именует себя апостольской, имевшей в рассмотренный нами период все основания для самостоятельного церковного бытия.

³² *Дорофей (Дбар), иером.* Краткий очерк истории Абхазской Православной Церкви. Изд. 3-е, испр. и доп. Новый Афон, 2006. С. 5.

РАЗДЕЛ II. ПРАВОСЛАВНЫЕ ЦЕРКВИ БЛИЖНЕГО ВОСТОКА И ЮГО-ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ В VII–XV ВЕКАХ

Глава 5. Восточные Патриархаты и Кипрская Церковь в условиях арабского владычества и крестовых походов

5.1. Влияние арабо-исламской цивилизации на православный мир

Ислам и образование халифата. К началу VII в. еще не завершилась эпоха Вселенских Соборов. Греческое богословие находилось в состоянии расцвета, продолжались формулироваться христианские догматы. К этому времени на Ближнем Востоке окончательно произошло размежевание между халкидонцами и представителями монофизитских общин (Сиро-Яковитской, Коптской и др.), а Православные Церкви вновь укрепили свое влияние. Однако в первой трети VII в. в религиозной жизни Востока произошло событие исторического значения: назвавший себя пророком житель Мекки *Мухаммед* (570–632) выступил основателем *ислама*.

Ставшая впоследствии мировой, новая религия нашла глубокий отклик у арабов-кочевников. В первое десятилетие после смерти Мухаммеда арабы приступили к созданию своего государства, что было связано с экспансией на Запад. В первую очередь завоеванию подверглись восточные провинции Византии. Таким образом, Патриархаты Александрии, Антиохии и Иерусалима, а также Церкви Кипра и Грузии оказались в условиях арабского политического владычества и исламского религиозного давления.

Арабские завоевания начались при ближайших преемниках Мухаммеда — четырех «праведных халифах» Абу-Бакре (632–634), Омаре (634–644), Османе (644–656), Али (656–660) и продолжались при халифах династии Омейядов (661–750). Захваты территорий ознаменовали собой зарождение и дальнейшее становление арабо-исламской цивилизации.

Помимо Аравийского полуострова, в состав Арабского халифата вошли Афганистан, часть Средней Азии, Персия и обширные территории христианского мира — Грузия, Армения, Месопотамия, Сирия, Палестина, Египет, северное побережье Африки и государство вестготов на Пиренейском полуострове, просуществовавшее до 718 г. По словам С. Лыкошина, «зеленое знамя пророка по историческим меркам мгновенно отсекло край прекрасной византийской чаши на востоке и юге Средиземноморья», утвердив власть над главнейшими христианскими святынями Палестины¹.

Православные общины в арабском государстве сохранили свободу вероисповедания и внутреннюю автономию, но это не означало, что исламско-христианские отношения строились исключительно на принципах добрососедства. Права православных часто нарушались.

Все немусульмане объявлялись «неверными» («зимми»), не обладавшими гражданско-правовым статусом, который имел каждый мусульманин. Жизнь «зимми» могла быть окончена за проповедь христианства; им воспрещалось носить оружие и ездить верхом. Запрещались внешние проявления христианского культа — колокольный звон, крестные ходы. Разница положения между мусульманами и христианами заключалась также в том, что последние обязаны были платить в пользу арабской казны два главных налога: поземельный (*харадж*) и подушный (*джизия*). Вместе с тем православные общины сохранили самоуправление и свободу совершения богослужений.

Итальянский исследователь В. Пери делает справедливое замечание, что в эту эпоху благодаря «тесной связи между

¹ Архипелаг в океане. Православие в мусульманском мире. М., 2001.

христианским политическим единством и соборной формой «все-ленской» Церкви церковная система видимого всеобъемлющего общения оказалась в кризисе»². С того времени стала актуальной идея крестовых походов — единственного средства освобождения христиан Востока от владычества мусульман. «Крестовый поход в эпоху Средневековья стал одновременно традиционным методом и моделью создания политических предпосылок для восстановления единства Церкви, единства христианского мира»³.

В создавшихся условиях только Кипру и частично Александрии удалось сохранить греческий этноконфессиональный облик. Антиохийская и Иерусалимская Церковь с того времени окончательно превратились в Патриархаты с господствующим арабским элементом, что впоследствии определило их индивидуальный облик в православном мире и свидетельствовало о силе утверждения Православия на Ближнем Востоке в новых крайне жестких исторических условиях существования Церкви.

5.2. Антиохийский и Иерусалимский Патриархаты

Арабское владычество в Сирии (634–969). На территории Сирии, в римской провинции Аравия, в Персии и на юге Аравийского полуострова еще с IV в. проживали арабские племена. По мнению А. Л. Дворкина, именно в Сирии сформировался классический арабский язык и появилась арабская письменность, созданная на основе сирийского алфавита, что послужило основой для перевода Нового Завета на арабский. Действительно, если бы не появился ислам, арабское христианство стало бы на Востоке доминирующим⁴.

История Сирии и Антиохийского Патриархата VII–XV вв. драматична: эти территории в 634 г. оказались под властью арабов, через три столетия были отвоеваны Византией, затем стали

² Цит. по: Суттнер Э. Христианство Востока и Запада: В поисках зримого проявления единства / пер. О. Величко. М., 2004. С. 44.

³ Там же.

⁴ Дворкин А. Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви: Курс лекций. Нижний Новгород, 2003. С. 315.

добычей крестоносцев и, наконец, вновь попали в руки арабских властителей.

Арабское вторжение в Сирию началось в 634 г., а в 636 г. состоялось решающее сражение на р. Ярмук, обернувшееся для византийцев полным поражением. В 638 г. пала Антиохия, в 639 г. — Эдесса. Единственным островком христианских владений оставался Горный Ливан.

Сирийские монофизиты восприняли арабов как победителей византийского императора. Для статуса православных арабское завоевание оказалось куда более тяжелым: поначалу мелькиты были лишены права занимать государственные посты, Церкви запрещалось заниматься миссионерством, многие храмы были конфискованы и превращены в мечети.

С началом арабского владычества Антиохийские патриархи стали избираться в Константинополе, откуда они пытались руководить делами своей Церкви, не рискуя появляться на принадлежащей арабам территории и теряя, таким образом, живые контакты с паствой. Период «Антиохийских патриархов в изгнании» продолжался до начала VIII в. С кончиной *Георгия II* (ок. 702) прервалась и эта линия Антиохийских предстоятелей. Лишь в 742 г. халиф Хишам разрешил избрать на Антиохийскую кафедру сирийца *Стефана III* (742–744).

Арабские власти активно вмешивались в процесс избрания патриархов, добиваясь рукоположения своих ставленников. Неудивительно, что Антиохийский престол порой могли возглавлять случайные христиане, даже не носившие ранее духовного сана.

С середины VIII в. Византию охватило мощное иконоборческое движение. В Сирии противники икон натолкнулись на серьезное сопротивление. Первое глубоко аргументированное обоснование иконопочитания сформулировал уроженец арабской столицы секретарь халифа *Иоанн Дамаскин* (ум. до 754)⁵. Благодаря ему и сирийским монахам-затворникам Сирия и Палестина превратились в оплот иконопочитателей.

⁵ Подробнее о св. Иоанне Дамаскине см.: *Туранский Д.* Преподобный Иоанн Дамаскин // Поместные Православные Церкви: сб. М., 2004. С. 186–190.

Сменившая Омейядов династия Аббасидов (750–1258) демонстрировала относительную лояльность к христианам. В 762 г. Аббасиды перенесли политический центр Сирии из Дамаска в *Багдад*, духовным же центром по-прежнему оставалась древняя Антиохия.

В Багдаде, крупнейшем культурном и экономическом центре исламской цивилизации, проживало значительное христианское население, которое в IX–X вв. насчитывало 40–50 тыс. человек⁶. Но подавляющее большинство багдадских христиан составляли сирийцы-несториане: источники упоминают о двенадцати несторианских монастырях города, расположенных по обоим берегам Тигра⁷.

Являясь столицей огромного халифата, Багдад собрал представителей всех этносов и религий государства. Между христианами различных исповеданий, главным образом, между несторианами и православными, порой возникало соперничество. Так, когда православный Антиохийский патриарх *Илия I* (905–934) в начале X в. поставил в Багдаде митрополита Иоанна для местной мелькитской общины, Несторианский католикос *Авраам III* воспротивился этому, убеждая мусульманские власти в том, что православные симпатизируют Византии и не могут быть лояльными к халифу. Несторианам удалось добиться решения визиря о выдворении из Багдада православной архиерейской кафедры. Антиохийскому православному патриарху разрешалось лишь периодически и на определенный срок присылать в город епископа⁸.

Сиро-Яковитская Церковь также имела в Багдаде своего епископа, однако его статус в глазах мусульманских властей был много ниже, чем у католикоса несториан, выступавшего перед светскими властями в роли главы всех христиан города.

Исследователь К. А. Панченко отмечает высокий уровень веротерпимости, которым характеризовались межрелигиозные отношения в аббасидском Багдаде. Религиозные преследования

⁶ Панченко К. А. Багдад // ПЭ. Т. IV. М., 2002. С. 249.

⁷ Там же.

⁸ Там же.

христиан (введение правила носить определенную одежду, не ездить на лошадях, не держать рабов и др.) были фрагментарными и почти не соблюдались. Во время мятежей и смут христианские храмы, конечно, подвергались нападениям и разорению, но от действий толпы страдали и мусульманские культовые здания. Особенно нестабильная обстановка в Багдаде сложилась к середине Хв.: столкновения суннитов и шиитов, социальные конфликты, сопровождавшиеся пожарами и разрушениями, усугублялись частыми наводнениями и эпидемиями и способствовали упадку города⁹.

Арабское завоевание Палестины (634–1099). Вслед за Сирией объектом арабской экспансии стала Палестина. В 638–639 гг. Иерусалим был завоеван халифом Омаром, которого Святоградский патриарх *Софроний* (550–641) встречал на Масличной горе.

Софроний — один из самых авторитетных деятелей Церкви той эпохи. Уроженец Дамаска, он получил отличное образование. Совершая однажды паломничество в Палестину, Софроний познакомился с *Иоанном Мосхом*, который до своей кончины в 619 г. был его близким другом. Десять лет они провели вместе в Синайском монастыре во имя святой великомученицы Екатерины, после чего вновь вернулись в Палестину¹⁰. Во время переговоров с духовным наследником Мухаммеда, представшим перед Софронием в засаленной одежде и с мешком фиников у верблюжьего седла, были определены условия капитуляции Иерусалима. Взярая на вид халифа, патриарх воскликнул: «Воистину это мерзость запустения, предреченная пророком Даниилом, водворившаяся на месте святе»¹¹.

В глазах христианских писателей вторжение арабов было очередным нашествием варваров, которым подвергалась время от времени Византийская империя. Как раньше римляне, так и византийцы (хотя они были теми же самыми «ромеями») твердо

⁹ Панченко К. А. Багдад. С. 249.

¹⁰ Дворкин А. Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. С. 454–455.

¹¹ Цит. по: Там же. С. 445.

были уверены в том, что и сами они, и их культура не знают себе равных¹². Однако события развернулись иначе — Палестина на многие столетия оказалась в условиях арабской оккупации. В отношении православной общины арабы установили те же порядки, что и на других подвластных землях.

В сложившейся ситуации Иерусалим всеми силами продолжал поддерживать тесную связь с Константинополем. Входявшие в состав Святогробского братства греческие монахи бесстрашно несли подвиг исповедничества и защиты Святых мест.

На фоне политических бедствий не умолкали духовные споры. Одновременно с появлением арабов на Ближнем Востоке началась монофелитская полемика. Палестина, как и Сирия, смело выступила против новых христологических искажений. Еще будучи гостем в Египте в 633 г., Софроний умолял Александрийского патриарха Кира отказаться от доктрины моноэнергизма. Дело Софрония продолжил его друг преподобный *Максим Исповедник* (580–662).

Родившись в аристократической семье, Максим начал свою светскую карьеру при дворе императора Ираклия. Несмотря на прекрасное профессиональное будущее, Максим пошел по другому пути: стал иноком и поселился в обители города Хризополь. Он был тверд в православных взглядах и сказал однажды: «Святой Дух осуждает даже ангелов, поступающих против того, что проповедовалось...»¹³. За верность истине Максим был сослан во Фракию. В 662 г. возвращен в Константинополь, где ему и другим противникам монофелитства — Римскому папе *Мартину I* (649–655) и патриарху Софронию — произнесли анафему. После этого его в очередной раз пытали, отсекали язык и правую руку, а затем вторично сослали на Кавказ (Колхида, предположительно район совр. города Батуми), где он вскоре скончался (13 августа 662 г.).

¹² Роллин А. Христианство и ислам: непростая история / (Серия «Диалог»). М., 2004. С. 76.

¹³ Цит. по: *Дворкин А. Л.* Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. С. 461–462.

Таким образом, в лице своих чад Иерусалимская Церковь в годы жарких догматических споров символизировала спасительный якорь Православия. Во время иконоборчества одним из первых на защиту святых икон выступило именно иерусалимское духовенство. Патриарх *Иоанн V* (706–735) открыто осудил ересь, а глава церковной кафедры палестинского города Востры епископ Стефан написал трактат «Против иудеев», где раскрывал заблуждения иконоборцев. Иконоборчество получило официальное осуждение на Иерусалимском Поместном Соборе 764 г. тремя Восточными патриархами: Иерусалимским *Феодором I* (735–770), Александрийским *Космой* (727–765) и Антиохийским *Феодором* (751–773). К известнейшим деятелям и святым той эпохи принадлежали насельники Лавры святого Саввы Освященного *Иоанн Дамаскин* и *Косма Маиумский* (ум. 787), а также *Михаил Синкелл* (ум. 845) и его ученики *Феодор* и *Феофан Начертанные* (IX в.).

Наибольшие по силе и жесткости гонения на православных пришлось на 750 и 770-е гг. Халифы Абул ас-Сафрах и аль-Мансур — каждый в свое время — повелели запретить изображение креста в Иерусалиме; храмы превращались в конюшни и частично запрещалось совершение богослужений; в отношении мелькитов ужесточалась подушная подать (джизия), особенно это коснулось монахов.

С этого времени началась арабизация местных христиан. Язык Корана постепенно становился языком Евангелия и православного богослужения. В районе Южной Палестины (Лавра Саввы Освященного) и на Синае появились первые произведения арабоязычной христианской литературы. Представители православной общины в Палестине IX–XI вв. в отличие от своих предков ощущали себя частью уже не столько византийского, сколько арабского мира.

К вспышкам мусульманского фанатизма приводили победы «местного значения» византийцев над арабами. В 909 г. были разрушены христианские храмы в Ремле, Аскалоне и Кесарии; в 937 г. в Вербное воскресенье арабы-мусульмане набросились на молящихся и подожгли ворота церкви святого Константина

в Иерусалиме, которая находилась на месте обретения Древа Честного Креста Господня¹⁴.

Непредсказуемость религиозной политики арабских властей драматично сказывалась не только на судьбе Иерусалимской Православной Церкви, но и на представителях других конфессий и религий региона — иудеев и даже самих мусульман. В начале XI в. фанатичный халиф *аль-Хаким* из египетской династии Фатимидов (969–1171) предпринял жестокое гонение на палестинских христиан и иудеев, в 1009 г. сжег храм Воскресения Христова. Через несколько лет он объявил себя богом и начал гонение на мусульман, запретив пост Рамадан и паломничества в Мекку, провозгласив в 1017 г. полную религиозную свободу для христиан и иудеев и вернув им все ранее конфискованные церкви и синагоги. В мечетях он приказал возвещать свое имя вместо Аллаха. В 1021 г. аль-Хаким неожиданно исчез. По всей видимости, он был убит: в мусульманском мире подобные «инновации» почти не приживались, но основанная его другом *Дарази* шиитская секта *друзов*, до сих пор живущая в горах Ливана, верит в божественность Хакима и считает, что он вернется¹⁵.

Второй византийский период Антиохии (969–1084). В связи с ослаблением власти аббасидских правителей халифат начал распадаться на независимые государства-эмираты. Воспользовавшись этим, Византия смогла отвоевать часть арабских территорий — острова Кипр (965 г.) и Крит (961 г.), Киликию (965 г.) и северную часть Сирии с Антиохией (969 г.). Правивший в это время Византией император *Никифор Фока* именовался «белой смертью сарацинов», т. к. его главным делом была война с исламом. Всю жизнь мечтающий постричься в монахи Никифор состоял в тесной дружбе с преподобным Афанасием — основателем Великой Лавры на Афоне.

¹⁴ Хризостом I, архиеп. Афинский и всея Эллады. История Матери Церквей / пер. с новогреч. свящ. Д. Гоцалюка. М., 2003. С. 94.

¹⁵ Дворкин А. Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. С. 574–575; Кириллина С. А., Кобищанов Т. Ю. Друзы // ПЭ. Т. XVI. М., 2007. С. 287–288.

К 1031 г. почти половина территории Антиохийского Патриархата оказалась включенной в состав Византии. Это произошло благодаря тому, что греки овладели Эдессой — городом, бывшим в IV–VI вв. крупным христианским центром Сирии.

Таким образом, к рубежу X–XI в. на Ближнем Востоке сложился баланс двух могущественных держав — Византии и египетского халифата Фатимидов, граница между которыми проходила по территории Сирии, ставшей буферной зоной.

В это время Антиохия превратилась в один из крупных центров христианской греко- и арабоязычной культуры. Вокруг Антиохии сложился комплекс монастырей, где подвизались иноки греческого, грузинского, арабского, армянского происхождения и разворачивалась активная литературная деятельность. Заметными церковными деятелями XI в. были христианский писатель преподобный *Никон Черногорец* и диакон *Абдаллах ибн аль-Фадл Антиохийский*, составитель первой полной арабской редакции Библии.

К концу XI в. Антиохийский Патриархат насчитывал около 150 епископов, однако, как свидетельствует А. П. Лебедев, большинство их не имели кафедр и носили свои титулы лишь формально¹⁶.

Эпоха сельджукидов и крестовые походы. Во второй половине XI в. на Ближнем Востоке появились турки-сельджуки, представлявшие новую угрозу для Византии. Иерусалим и Палестина в целом стали добычей турок уже в 1073 г., затем они заняли Дамаск, а в 1081 г. основали Румский султанат со столицей в Никее (позже — в Икони), просуществовавший до 1307 г. В 1085 г. сельджуки захватили Антиохию. Падение великого города стало психологическим ударом для византийцев, хотя установление сельджукского господства не повлекло за собой заметного ухудшения социального статуса местных христиан.

Изменение политической ситуации в Сирии и Палестине, и особенно история с халифом аль-Хакимом, оставили глубокое

¹⁶ Лебедев А. П. Очерки внутренней истории Византийско-Восточной Церкви в IX, X и XI вв.: От конца иконоборческих споров в 842 г. до начала Крестовых походов 1096 г. СПб., 1998. С. 101.

впечатление на Западе, куда новости поступали через *паломников-пилигримов*, возвращавшихся из Святой Земли.

Район Восточного Средиземноморья пользовался наибольшим интересом среди европейских путешественников. Воспитанные на Библии, люди Средневековой эпохи, конечно, обращали свой взор к колыбели христианства, где каждый камень, каждый клочок земли свидетельствовал о деяниях Спасителя, Его апостолах и сподвижниках. Организуя паломничество, пилигримы, как правило, собирались из разных стран и городов и образовывали целые караваны. Это было далеко не безопасным путешествием. Паломники пересекали море на плохо оснащенных судах, переходили безводные пустыни, страдали от болезней в условиях непривычного для европейцев климата, а некоторые из них погибали¹⁷. После арабских завоеваний движение пилигримов на Восток несколько сократилось, хотя позднее было возобновлено в еще больших масштабах. Странствия в Египет, Палестину и Сирию способствовали ознакомлению европейцев с бытом и нравом местных жителей. Проходя через Александрию, Иерусалим, Дамаск, Антиохию, паломники и купцы могли видеть сохранившиеся следы древних цивилизаций.

Отношение европейцев к мусульманам стало особенно непримиримым после завоевания Антиохии и Иерусалима турками-сельджуками. Именно во второй половине XI в. на Западе возникла и в скором времени была воплощена на практике идея *священной войны* против мусульман.

Для православных общин Сирии и Палестины начавшиеся в конце XI в. *крестовые походы* стали более угрожающим явлением, чем сельджуки или арабы, потому что здесь сказались последствия великого раскола Церкви 1054 г.

Идущие под знаменем религиозной войны против мусульман, европейские рыцари вначале заняли Сирию. В октябре 1097 г. крестоносцы начали осаду Антиохии, власть над которой впоследствии получил один из предводителей первого крестового похода

¹⁷ Архипелаг в океане. Православие в мусульманском мире. С. 132.

Бозмунд Тарентский. На рассвете 3 июня 1098 г. Антиохия была взята, а к вечеру в городе не осталось ни одного живого мусульманина. На территории Сирии образовались латинские государства: *Антиохийское княжество* и графство *Триполи*.

В 1099 г. участники первого крестового похода подошли к Иерусалиму. Первый штурм был отбит, тогда крестоносцы занялись сооружением осадных башен и катапульт. 15 июля 1099 г., после второго приступа, Иерусалим пал. Опьяненные победой крестоносцы устроили в городе страшную резню. Весь город был завален трупами. Уничтожались все — и мусульмане, и евреи. Как свидетельствовали очевидцы, потоки крови в ряде мест были выше колен; сами крестоносцы оказались в ужасе от своих деяний¹⁸. Фанатизм западных христиан разбудил исламский мир: после иерусалимской резни мусульмане поняли, что западные христиане — самые настоящие враги, которых необходимо уничтожать.

На территории Палестины возникло латинское *Иерусалимское* королевство во главе с *Готфридом Бульонским*. Но Готфрид отклонил королевский титул и стал именовать себя не иначе как «Защитник Гроба Господня». Так на рубеже XI–XII вв. европейские рыцари поселились в самой колыбели христианства.

Крестоносные государства были сформированы по принципам западноевропейского феодализма. Власть латинян распространялась лишь на узкую прибрежную полосу Восточного Средиземноморья. Плодородные внутренние земли Дамаска, Халеба и Хамы им так и не удалось захватить. Следовательно, материальные доходы латинян были весьма малы, а главные поступления ожидалось от дорожных пошлин, т. к. арабам необходимо было вывозить свои продукты, а торговые порты оказались в руках крестоносцев. Как бы там ни было, крестоносцы были заинтересованы в восстановлении мирных отношений с мусульманами¹⁹.

¹⁸ *Дворкин А. Л.* Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. С. 583.

¹⁹ Там же. С. 586.

Латинское присутствие в Антиохии. С установлением европейского владычества в Антиохии был поставлен латинский епископ. Учитывая сложившуюся обстановку, А. Л. Дворкин указывает на один весьма важный факт: поставление в Антиохии в 1098 г. латинского епископа *Петра Нарбоннского* произошло в результате рукоположения православного Антиохийского патриарха *Иоанна IV Оксита* (1089–1100); Петр занял кафедру в предместье Антиохии — Альгамбре, поскольку до этого там вообще не было епископа и его появление в тот момент еще не никак не рассматривалось как последствие раскола Церквей или создание параллельной иерархии²⁰.

Фактический раскол произошел в Антиохии при Боэмунде Тарентском: в 1099 г. он изгнал из города патриарха Иоанна IV, пользовавшегося широким почитанием, заменив его своим ставленником *Бернардом Валенским*. Это было предательством по отношению к Иоанну, который оказывал помощь всем христианам и даже рукоположил крестоносцам епископа Петра. В условиях, когда раскол на Востоке стал осознанной реальностью, хиротония Петра послужила поводом для обвинений Иоанна в первом шаге к появлению латинского — враждебного православному — присутствия в Антиохии.

Рукоположивший Петра патриарх Иоанн IV поселился после изгнания в Константинополе, где написал трактат, обличающий латинство, в котором с горечью говорил о притеснениях, причиненных православным от латинян. Вскоре он ушел на покой, а антиохийские клирики, проживавшие в Константинополе, избрали нового патриарха²¹. На протяжении первой половины XII в. Антиохийские патриархи рукополагались в Константинополе из числа греческих клириков и там же проживали.

Таким образом, благодаря действиям крестоносцев, в Антиохии образовались две параллельные церковные иерархии —

²⁰ Дворкин А. Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. С. 582.

²¹ Там же. С. 584.

латинская и греческая, — противостоявшие друг другу и уже не могущие найти путь к примирению.

Только в 1165 г. с назначением патриарха *Афанасия II* православная Антиохийская кафедра вновь зажила полноценной церковно-административной жизнью. Однако франкская правящая верхушка Антиохии и латинское духовенство были этим весьма недовольны. В 1170 г. латинянам на помощь пришли природны стихии: весь Ближний Восток был потрясен страшным землетрясением, эпицентр которого находился в северной Сирии. В момент катастрофы патриарх Афанасий совершал Литургию в кафедральном соборе Антиохии. Собор обрушился, и все находившиеся в нем оказались погребенными под развалинами. Тогда латинские клирики не преминули заметить, что случившаяся беда — не что иное, как наказание православным от Самого Господа; после чего в Антиохию вернулся латинский патриарх²².

Европейцы в Палестине. Здесь сложилась ситуация, аналогичная антиохийской: Иерусалимский патриарх *Симеон* (1092–1099 или 1106) был изгнан на Кипр, а новым патриархом был избран папский легат *Даймберт Пизанский*. Формально он был поставлен в пределах законности, т. к. избрание Даймберта произошло после кончины Симеона в 1106 г. Ведь не могло быть так, чтобы патриаршая кафедра пустовала при наличии возможных кандидатов. Одним из них и стал представитель Римской Церкви, причем стал не параллельно с православным патриархом, а после него. Это еще раз подтверждает мысль о том, что при первых поставлениях латинских иерархов на кафедры Антиохии и Иерусалима на местном (бытовом) уровне церковный раскол еще не осознавался. Когда же православных священников изгнали из храма Гроба Господня и на все вакантные кафедры Иерусалима назначили латинян, это уже было серьезным поводом для напряжения отношений между иерусалимскими и западными христианами²³.

²² Дворкин А. Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. С. 597.

²³ Там же. С. 583.

После смерти Готфрида (1100г.) в Иерусалиме утвердился его младший брат *Балдуин I*, бывший граф Эдесский, который был провозглашен Иерусалимским королем. Он был искусным дипломатом: одним из его первых дел стало примирение с местным населением и разрешение православному духовенству вернуться в храм Гроба Господня.

Так или иначе, на протяжении всей крестоносной эпохи палестинские кафедры все-таки оставались в руках латинян, и лишь священству позволялось быть смешанным. Иерусалимские патриархи в эту эпоху находили приют в Константинополе, которым подчинялись оставшиеся в Палестине немногочисленные православные иерархи, рукополагавшие местное духовенство. Православным оставался состав монастыря Святого Гроба. А.Л. Дворкин пишет, что в отсутствие патриархов формальным главой православной Палестины считался игумен Лавры преподобного Саввы Освященного²⁴.

Через несколько лет после установления власти крестоносцев в 1107г. Палестину посетил русский игумен *Даниил*. Он указывал на смешанный греко-латинский состав священства храма Гроба Господня, хотя ключи от храма принадлежали православным. Не отделяя западных христиан от восточных, Даниил все же замечал, что святой огонь на Пасху нисходил только на греческие лампы и свечи, а не на «латынские»²⁵.

Вслед за Даниилом в Святую Землю отправлялись другие русские паломники. Увиденное в далеких заморских странах побуждало многих из них братья за перо, чтобы поделиться своими впечатлениями. Так в древнерусской литературе родился жанр *хожений*.

Возвращение арабов: Айюбиды. Серьезный удар по господству крестоносцев в Восточном Средиземноморье нанес основатель египетской династии Айюбидов султан *Салах ад-Дин* (*Саладин*). Он брал крестоносные города один за другим, вступив

²⁴ Дворкин А.Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. С. 585.

²⁵ Там же. С. 586.

в Святой град в 1187 г. Представитель традиционных исламских взглядов и жизненных правил, Салах ад-Дин проявил гуманное отношение к местному населению, согласившись за выкуп в 100 тыс. динаров отпустить все франкское население Иерусалима, составлявшее около 20 тыс. человек. Саладин сам освободил всех престарелых, позволил женщинам забрать своих мужей и детей, а также раздал дары сиротам и вдовам. Его действия представляли резкий контраст со зверствами, учиненными девятью годами назад западными христианами. Положение православной общины при Салах ад-Дине несколько улучшилось: он восстановил греческую иерархию, в т. ч. пост православного Иерусалимского патриарха²⁶.

В то же время Саладин снял золотой крест с храма, устроенного крестоносцами в стенах мечети Скалы в Иерусалиме, часть стены которой европейцы приняли поначалу за остаток сохранившегося ветхозаветного храма. Этот храм получил название «*Темплус Домини*» — отсюда пошло название духовно-рыцарского европейского ордена тамплиеров. Завоеватель восстановил на храме полумесяц, убрал все христианские надписи, а стены повелел омыть розовой водой, доставленной сюда на 500 верблюдах²⁷.

Несмотря на организацию последующих походов, владычество крестоносцев на Востоке постепенно ослабевало. Во многом это было связано с разочарованием в крестоносном движении. Оттолкнув от себя потенциальных союзников — восточных христиан, латиняне были обречены на поражение в борьбе с исламским миром, обладавшим намного большими военными и демографическими ресурсами.

Однако изгнание крестоносцев из Палестины и Сирии не означало ликвидации там латинского присутствия. В Антиохийском Патриархате носителями идеологии Рима стали марониты, проживавшие на территории Горного Ливана и до эпохи крестовых походов представлявшие самостоятельный христианский островок в мусульманском мире, т. к. они практически не общались с другими

²⁶ Дворкин А. Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. С. 601.

²⁷ Архипелаг в океане. Православие в мусульманском мире. С. 145.

христианскими Церквами. С приходом латинян марониты вступили с ними в церковное общение, а на Соборе 1736 г. согласились на принятие многих латинских обрядов. Маронитская община остается в унии с Римской Церковью до настоящего времени.

В Иерусалиме тоже осталось наследие латинской оккупации. Здесь в XI–XII вв. были основаны духовно-рыцарские ордена (госпитальеры, тамплиеры, тевтонцы). В начале XIV в. большое влияние в Иерусалиме получил монашеский орден францисканцев, членов которого Римский Папа Климент V объявил «стражами Гроба Господня». С того времени в Иерусалиме, Вифлееме и Назарете существуют католические храмы и монастыри, а латинские священнослужители имеют право совершать богослужения в храме Гроба Господня наряду с православным духовенством.

Третью христианскую общину Иерусалима, с древних времен имеющую право совершать Литургию на Гробе Господнем, представляли армяне: в 1311 г. возник армянский Иерусалимский Патриархат.

Египетские и эфиопские монофизиты окормлялись в Иерусалиме Коптским архиепископством, появившимся в Святой Земле в 1238 г.

Господство Мамлюков. В 60-е гг. XIII в. мамлюкский султан Египта *Бейбарс* совершил ряд завоевательных походов против крестоносцев и Киликийской Армении. В 1268 г. его войска взяли Антиохию, разбив и латинян, и греков. Десятки тысяч антиохийцев были перебиты, остальные уведены в рабство. После событий 1268 г. Антиохийские патриархи больше не возвращались в свою прежнюю резиденцию. Центр Патриархии с середины XIV в. был окончательно перенесен в Дамаск.

К концу XIII в. Сирия и Палестина вошли в состав султаната Мамлюков, что стало переломным моментом в судьбе обоих Патриархатов. Христиане, составлявшие еще в XI в. основную часть населения Сирии и Палестины, через два столетия превратились в реликтовые этноконфессиональные группы.

Избрание каждого нового Иерусалимского патриарха теперь санкционировалось византийским императором, что повлекло

за собой явные нестроения в церковной жизни: были случаи, когда на Святоградскую кафедру одновременно назначались два или три патриарха²⁸.

Религиозная политика Мамлюков отличалась фанатизмом, ярко выраженной интолерантностью. Неслучайно поэтому, что XIV–XV вв. — это самые «темные века» в истории Антиохийского и Иерусалимского Патриархатов, ознаменовавшиеся общим упадком, в частности, угасанием летописной традиции ближневосточных христиан. Отсюда — крайне скудные сведения об истории православных Сирии и Палестины. Сведения о предстоятелях обеих кафедр в XIV в. носят фрагментарный характер, а порой и вовсе отсутствуют.

В первой половине XV в. Патриархаты были вовлечены в процесс объединения Западной и Восточной Церквей, кульминацией которого стало подписание в 1439 г. *Ферраро-Флорентийской унии*. В 1443 г. в Иерусалиме состоялся Собор во главе с патриархами Александрийским *Филофеем* (1435–1459), Антиохийским *Дорофеем I* (1434/1435–1451) и Иерусалимским *Иоакимом* (1431–1450), официально отлучившими униатов от Православной Церкви.

Определив современный этноконфессиональный облик Сирии и Палестины, арабское завоевание этих территорий, безусловно, привело к упадку Православной Церкви как земной организации, поставило церковное управление и паству в зависимое от исламских властей положение. Однако, каким бы трагическим ни было положение древнейших апостольских кафедр, здесь продолжали звучать слова общецерковной молитвы за весь христианский мир. В сирийских пустынях и горах Ливана совершали ангельские подвиги неприметные, а многие и неизвестные подвижники, но благодаря этим истинным последователям Христовым спасался православный Восток и сохранялись заповеди святого Евангелия²⁹.

²⁸ *Хризостом I, архиеп. Афинский и всея Эллады*. История Матери Церквей. С. 114.

²⁹ Архипелаг в океане. Православие в мусульманском мире. С. 48.

5.3. Александрийский Патриархат

Арабизация православной общины. Временные границы арабского владычества в Египте охватили без малого тысячелетие — с 640 по 1517 гг. Еще в 639 г. арабский отряд под командованием военачальника *Амра Бен аль-Аса* вторгся в Африку. Окруженные в Александрии византийцы, лишённые поддержки местных христиан-коптов, перешедших на сторону мусульман, в 642 г. были вынуждены сдать город. За это время Амр успел захватить крепость Пелусий, Вавилон (старый Каир), Фаюм. Затем арабы продвинулись дальше на Запад, распространяя свое владычество на все побережье Северной Африки.

В покоренном арабами Египте наибольшими привилегиями пользовалась Коптская Церковь. Объяснение простое: подобно сирийским яковитам копты-антихалкидонцы, представляющие отдельную конфессиональную группу и нарушающие религиозную целостность Византийской империи, были преследуемы. Отсюда неприязненное отношение коптов к Византии и вполне лояльная позиция к арабам, хотя последние и не были христианами. Благодаря покровительству завоевателей, в руки коптов перешел ряд православных храмов и монастырей.

Православный Патриархат оказался на грани выживания. Резко сократилось количество верующих. Земная организация Александрийской Православной Церкви оказалась под угрозой исчезновения. Бедствия усугублялись тем, что патриаршая кафедра на долгое время осталась без предстоятеля: весной 642 г. скончался патриарх *Кир*, а избранный его преемником монофелит *Петр* покинул Египет вместе с византийской армией и поселился в Константинополе, где скончался в 654 г. После него преемство православных Александрийских патриархов прервалось более чем на 70 лет. Священники Александрийской Церкви стали рукополагаться сирийским духовенством. Лишь при омейядском халифе Хишаме в 731 г. было позволено восстановить пост Александрийского патриарха, которым стал *Косма I* (731–767).

Арабская династия Омейядов правила в Египте до 750 г. Взаимоотношения арабов с православными жителями Египта носили двойственный характер. С одной стороны, халифы отличались значительной веротерпимостью; в Александрии, Фустате, Хольване с разрешения властей даже строились новые храмы. С другой, — египетские христиане неоднократно подвергались преследованиям, сопровождавшимся исламизацией.

В 750 г. во главе халифата воцарилась династия Аббасидов, при которой положение православных в Египте качественно не изменилось. Религиозная политика арабов продолжала носить непоследовательный характер: она зависела не столько от действий самого халифа, сколько от личных качеств и предпочтений египетских наместников. В результате одни наместники разрушали церкви, притесняли христиан и облагали их всевозможными налогами, другие — возвращали все на «круги своя», разрешая восстановить разрушенное и свободно совершать православное богослужение.

Одно из проявлений исламского фанатизма пришлось на время патриарха *Софрония* (836–859), когда арабские власти устроили массовое гонение на христиан. Погромы сопровождались уничтожением многих храмов; христианам было определено ношение знаков отличия на одежде в виде особых лоскутов и разноцветной бахромы как символов бесчестия, выделявших из толпы людей «третьего сорта»; были запрещены колокольный звон и — самое печальное для христиан — совершение Божественной Литургии. Повод к запрещению совершать таинство был банальным: для совершения Евхаристии необходимо вино, а исламские нормы запрещают употребление спиртных напитков. Христиане пошли на крайние меры: они стали использовать сушеный виноград, толочь его в воде, получая таким способом сок, используемый для таинства, само совершение которого происходило под страхом смертной казни³⁰.

Арабское владычество в Египте способствовало отрыву Александрийского Патриархата от Константинополя и от греческого

³⁰ Лебедев А. П. Очерки внутренней истории Византийско-Восточной Церкви в IX, X и XI вв. С. 97–105.

мира в целом: окончательно это произошло во второй половине IX в. Главным проявлением ослабления связей с Византией стала постепенная арабизация православного населения, Арабский язык проникал не только в быт, но и в богослужение. Классиком арабо-христианской литературы средневекового Египта по праву считался Александрийский патриарх *Евтихий* (933–940), автор трудов по истории, медицине и богословию, известный сочинением «Всемирная история от Сотворения мира до 938 г.»

В 969 г. в Египте, Палестине и Южной Сирии к власти пришла династия Фатимидов, представители которой создали свой халифат, противостоя Аббасидам. Пал политический центр Египта — Фустат, а на смену ему в дельте Нила был zaloжен город *аль-Кахира* (совр. Каир). В новую столицу в 973 г. была перенесена резиденция халифа аль-Муизза, а позже и двор православного патриарха из Александрии. Религиозная политика Фатимидов в отношении православных общин также характеризовалась двойственностью: жесточайшие гонения (например, при аль-Хакиме в первое десятилетие XI в., см.: п. 5.2), сопровождавшиеся погромом церквей и христианских кварталов, казнями духовенства, запрещением праздновать христианские праздники, сменялись относительно благоприятными отношениями, которые устанавливались между халифом и представителями православной общины.

Александрийский патриарх — «Судия Вселенной». Несмотря на ослабление связей между Александрией и Константинополем, предстоятели кафедры апостола Марка продолжали оставаться «персона грата» в византийской столице — там прислушивались к голосу Александрийского патриарха, ведь он был вторым «по чести» на Востоке.

В начале XI в. в Константинополе произошло малопримечательное событие, придавшее, однако, еще больше уважения и значимости Александрийскому предстоятелю. Между императором *Василием II Болгаробойцей* (976–1025) и Константинопольским патриархом *Сергием II* (999–1019) произошел спор по случаю подати, которую император ввел, а патриарх признал незаконной.

Полемика зашла в тупик настолько, что появилась нужда в независимом арбитре, которым стал приглашенный специально в столицу Александрийский предстоятель *Феофил* (1010–1019). За справедливое и мудро продемонстрированное обличение обоих участников спора Феофил был награжден от каждой стороны: Сергей в благодарность за примирение и наставление возложил на Феофила свою епитрахиль, а Василий — корону. Согласно преданию, с того времени Александрийский патриарх получил исключительное право носить две епитрахили (под саккосом и поверх него) и две митры — одну обычную, а вторую, бархатную и напоминающую скуфью, надевая во время Великого входа на Литургии. С того же времени Александрийский патриарх получил титул «*Судии Вселенной*», т. е. человека, рассудившего императора и патриарха христианской «вселенной» — Византии³¹.

Патриархат при Айюбидах и Мамлюках. С конца XI в. началась эпоха крестовых походов. Египет стал ареной борьбы между арабами и европейцами. Несколько раз крестоносцы пытались овладеть Египтом; их вторжения обернулись для православных новыми гонениями со стороны арабов-мусульман.

В 1171 г. Салах ад-Дин (Саладин) сместил слабого фатимидского халифа и основал в Египте династию Айюбидов. Курд по происхождению, Салах ад-Дин обладал выдающимися полководческими и политическими качествами, благодаря чему на определенное время стал лидером среди всех мусульманских правителей. Разбив крестоносцев, он захватил Иерусалим и Палестину.

Объективно крестовые походы только ухудшили положение египетских христиан, вызвав всплеск мусульманского фанатизма и гонения против неверных. Сами же крестоносцы относились к восточным христианам как к еретикам. Во время вторжений в Египет они грабили и истребляли население, не делая различий между мусульманами и христианами. В 1219 г. в результате пятого крестового похода в Дамiette была основана латинская

³¹ История Православной Церкви в XIX веке. Православный Восток. [Репринт издания 1901 г.] М., 1998. С. 230; *Лебедев А. П.* Очерки внутренней истории Византийско-Восточной Церкви в IX, X и XI вв. С. 99–101.

кафедра и учреждена должность латинского Александрийского патриарха. Тем не менее, Египет избежал фактической власти крестоносцев, а присутствие латинских патриархов носило здесь номинальный характер.

В 1250 г. Айюбиды были свергнуты династией Мамлюков, установивших власть в Египте до 1517 г. Мамлюкский султанат стал политическим и религиозным центром исламского мира. Фанатичные Мамлюки, представители которых с 1382 г. были черкесского происхождения, неоднократно изгоняли христиан из государственного аппарата, устраивали погромы и разрушали храмы.

Итальянский путешественник конца XIV в. *Джорджо Гуччи* обращал внимание на полиэтнический состав христианского населения Ближнего Востока, в т. ч. Египта. Кроме православных общин, здесь находились христиане из Генуи, Венеции, Флоренции, Пизы, Каталонии, Аквитании, Прованса. Но, в отличие от местных православных христиане-католики Италии, Испании и Франции находились в привилегированном положении и пользовались покровительством мусульманских властей, заинтересованных в торговых связях с Европой как в одном из главных источников пополнения казны³². На протяжении всего арабского периода численность коптов-монофизитов в Египте была в несколько десятков раз больше, чем православных.

Продолжая сохранять связи с Константинополем на высшем уровне, ряд православных Александрийских патриархов XIII–XIV вв., происходивших из греческой среды, сразу же после своего избрания уезжали жить в византийскую столицу. Там они активно участвовали в политической жизни империи, предпочитая управлять Александрийской кафедрой на расстоянии. Такими были, например, патриархи *Николай II* (1243–1276), *Афанасий III* (1276–1308).

Однако, несмотря на покровительство своих Константинопольских собратьев, Александрийские предстоятели в XV в. заявили о резком протесте по поводу проникновения латинства

³² Архипелаг в океане. Православие в мусульманском мире. С. 148.

на Восток. После заключения *Ферраро-Флорентийской унии* Александрийский, Антиохийский и Иерусалимский патриархи ее отвергли, приняв окружное послание с осуждением униатов (см. п. 5.2).

Последние десятилетия мамлюкского господства в Египте Александрийскую кафедру возглавлял патриарх *Иоаким* (1487–1565). Проведя двенадцать лет на Синае, в 1480 г. он прибыл в Палестину, где сблизился с будущим Иерусалимским патриархом *Германом* (1534–1579). Иоаким часто посещал Египет. Своей ученостью он завоевал известность и авторитет на православном Востоке, и в 1487 г. в 38-летнем возрасте был избран на патриарший престол.

Мусульманское господство в Египте из-за своей продолжительности привело к резкому сокращению количества православного населения и духовенства. Смена династий, непостоянство религиозной политики халифов привели к крайне неустойчивому положению христиан. Некогда могущественная и авторитетнейшая кафедра апостола Марка пришла в сильный упадок и превратилась в небольшую общину православных верующих, главной заботой которых было выживание в мусульманском мире.

5.4. Кипрская Церковь

Арабская оккупация (649–965) и второй византийский период острова (965–1191). Расцвет Православия на Кипре продолжался до нашествия арабов, захвативших остров в 649 г. и разрушивших прекрасные города Констанцию (Саламин), Кирион и Пафос.

В условиях островной изоляции кипрской православной общине грозило полное исчезновение. Тогда византийский император *Юстиниан II* издал приказ организовать вывоз киприотов с острова на материк. С 688 г. началась эвакуация: воспользовавшись предложенной помощью, большинство жителей и духовенства во главе с Кипрским архиепископом *Иоанном* переселились в провинцию Геллеспонт (совр. Дарданеллы), в новооснованный город Юстинианополь (Новая Юстиниана).

Безусловно, переселение не носило всеобъемлющего характера, и по «дороге жизни» пошли не все.

Жизнь киприотов за пределами родины продолжалась в течение полувека. К 747 г. жители острова вернулась обратно. Но память о временной миграции на континент сохранилась в церковной терминологии: предстоятель Кипрской Церкви с 691 г. получил официальный титул «Блаженнейший архиепископ Новой Юстинианы и всего Кипра».

Остров находился под арабской оккупацией до 965 г., когда император Никифор Фока освободил ряд территорий Восточного Средиземноморья. Восстановление власти греков-соотечественников придало «второе дыхание» Кипрской Церкви перед грядущими испытаниями.

Латинское господство на Кипре (1191–1489). Новая страница бедствий в истории Кипра и Церкви открылась третьим крестовым походом. Движение европейцев обозначило начало эпохи несвободы, потери Кипром государственной самостоятельности, длившейся почти тысячу лет.

В ответ на захват Салах ад-Дином Палестины и Сирии уверенные в своих силах западные армии в 1189 г. двинулись на Восток. Весной 1191 г. у стен Акры сначала показалась французская армия во главе с королем *Филиппом Августом*, а затем английская под командованием *Ричарда Львиное Сердце*.

Целиком преданный военному искусству на протяжении всей жизни, Ричард начал военную кампанию на Востоке с захвата Кипра. Остров, где правил самопровозглашенный император *Исаак Комнин*, к тому времени порвал отношения с Византией. Разбив отряды кипрского правителя в 1191 г., Ричард установил на острове европейские порядки. Но вскоре оказалось, что сам Кипр не особенно интересовал английского короля: Ричард вскоре продал остров духовно-рыцарскому ордену тамплиеров, которые в свою очередь передали его находившемуся в изгнании Иерусалимскому королю *Ги де Лузиньяну*. Так остров очутился в составе пестрого латинского мира Востока. Лузиньян создал на Кипре государство западного типа, подобное крестоносным

государствам Сирии и Палестины, и основал там династию, правившую островом до 1489 г.

Православные киприоты испытали все тяготы и притеснения от латинян, причем господство последних в православном мире обычно воспринималось тяжелее, чем исламский гнет. Представители Римской Церкви выступили гонителями Православия и заставляли греков принимать католичество.

В первой четверти XIII в. латинские власти окончательно подчинили православную иерархию острова. Начало этому процессу было положено декретом Римского папы *Иннокентия III* (1198–1216).

В 1260 г. решением Римского папы Александра IV был определен статус православной общины острова, сохранявшийся в течение всего латинского периода. Ущемляя Кипрскую Церковь в правах, католики поставили ее в весьма бедственное положение. Это выразилось в более чем втроем сокращении количества церковных округов (с 14 до 4), ликвидации поста предстоятеля Кипрской Церкви, определении строгих границ проживания Кипрских православных епископов. Кроме того, каждый акт избрания нового епископа был возможен только с разрешения латинского церковного начальства острова. После рукоположения православный архиерей вынужден был давать присягу папе и повиноваться ему как верховному главе Церкви.

Неудивительно, что действия римских властей вызвали глубокий протест православных киприотов, сердцем переживавших за судьбу своей веры. История острова знала случаи, когда клирики наотрез отказывались подчиняться Римским епископам и папе. Например, в 1231 г. тринадцать монахов Кантарской обители осудили решения Ватикана, но судьба их была предречена — латинские власти заключили иноков на три года в тюрьму, а затем сожгли на костре инквизиции³³.

Несмотря на то, что латинское владычество серьезно подорвало православные традиции Кипра, местное духовенство

³³ *Скурат К. Е.* История Поместных Православных Церквей. М., 1994. Т. 2. С. 13–14.

и греки-киприоты твердо придерживались Православной веры вплоть до мученической кончины. Это свидетельствует о духовной зрелости народа, высоком уровне национального и религиозного самосознания, основой которого было Православие.

5.5. Грузинский Католикосат в VII–XV вв.

От арабского завоевания к независимой Грузии эпохи Багратидов. Закавказье стало одной из северных окраин Арабского халифата. Исламское господство установилось здесь позже, чем на Ближнем Востоке.

В 736 г. арабский полководец *Марван ибн Мухаммад* (в грузинских источниках *Мурван Глухой*) со 120-тысячной армией предпринял покорение всего Кавказа. Его войска опустошили Южную и Восточную Грузию. Не остановило арабов и ожесточенное сопротивление Арагветских князей *Давида* и *Константина*, с армиями которых Марван столкнулся в 740 г. Далее арабское войско двинулось в Абазгию, где под стенами крепости *Анакопия* (древняя Трахей) потерпели поражение и были вынуждены покинуть пределы Западной Грузии. Победа христианского абхазского войска над арабами объяснялась заступничеством Анакопийской иконы Божией Матери «Никопеи». Тем не менее, на территории Восточной Грузии был создан Тифлисский эмират, подчиненный Багдадскому халифу.

В ходе арабо-грузинских войн усилилась династия абазгских правителей, что в 770-е гг. способствовало объединению области Лазика (Южная Грузия) с Абазгией в единое Абхазское царство со столицей в Кутаиси. Параллельно с этим в Абазгии начала складываться местная Церковь, которая впоследствии — скорее всего, при абхазском царе *Георгии II* (916–960), — стала развиваться независимо от Византии. Здесь появились самостоятельная *Абазгийская епархия* с центром в Севастополисе (совр. Сухум), а также Чкондидская кафедра³⁴. При сыне Георгия II *Лео-не III* (960–969) возникла Моквская епархия. Каждый правитель

³⁴ *Коридзе Т. В., Абашидзе З. Д.* Абхазский (Западногрузинский) Католикосат // ПЭ. Т. I. М., 2000. С. 67.

Абхазии оставил о себе память в величественных храмах, выдающихся архитектурных памятниках Кавказа. К последним относятся *Пицундский собор*, храмы в селениях Бзыбь, Лыхны и Моква. В рассматриваемый период в богослужение, наряду с греческим языком, начал вводиться абхазский³⁵.

Эпоха расцвета средневековой Грузии пришлась на XI столетие. Сложилась парадоксальная ситуация. Соседняя Армения распалась на отдельные княжества, а после сельджукских вторжений окончательно потеряла независимость; Восточное Средиземноморье в конце XI в. превратилось в арену борьбы крестоносцев и местных арабов. В Грузии, напротив, начался период объединения и подъема страны, чему способствовали талантливые грузинские правители XI–XII в., выходцы из знатного армянского рода *Багратидов*. Первый шаг в этом направлении сделал царь *Баграт III* (975–1014), приложивший значимые усилия по ликвидации власти Тифлисского эмира и объединивший в начале XI в. Восточную и Западную (Абхазия) части Грузии.

На фоне политического объединения страны в 1010–1029 гг. в древней столице Грузии Мцхете зодчим *Константином Арсукидзе* был построен величественный собор «*Свети Цховели*» («*Живоносный Столп*») в честь Двенадцати Апостолов, считающийся матерью грузинских церквей. Собор олицетворял собой единство и независимость грузинского народа. Он стал символом средневекового могущества Грузинского государства. В этом соборе стала происходить интронизация всех Грузинских католикосов. Собор хранит одну из величайших христианских святынь — *Ризу Христову*.

Самыми одаренными и дальновидными правителями династии грузинских Багратидов были царь *Давид II* (1089–1125) и его правнучка царица *Тамара* (1184–1213).

При Давиде, прозванном современниками Строителем, или Возобновителем, было покончено с Тифлисским эмиратом и произошло окончательное объединение Грузии — Западной

³⁵ *Дорофей (Дбар), иером.* Краткий очерк истории Абхазской Православной Церкви. Изд. 3-е, испр. и доп. Новый Афон, 2006. С. 6.

(Абхазии) и Восточной (Картли). Столицей государства вновь стал Тифлис. Параллельно происходило церковное объединение: Мцхетский католикос-патриарх распространил свою духовную власть на всю Грузию, включая Абхазию, в результате чего получил титул «*католикоса-патриарха всей Грузии*». Абхазская Церковь вошла в состав единого Грузинского Католикосата.

Таким образом, осуществленное в начале XI в. территориально-политическое объединение было восполнено церковной интеграцией во главе с Грузинским католикосом и принятием всей страной византийской богослужебной практики.

Высоким и уважаемым было положение высшего грузинского духовенства — католикос, весь епископат и игумены одновременно являлись влиятельными светскими политиками и землевладельцами. Некоторые церковные должности сделались наследственными и были монополизированы феодальными кланами³⁶.

Помимо объединения Церквей Восточной и Западной Грузии, Давид активно занимался строительством новых храмов и монастырей, стремился к развитию интеллектуальной жизни государства. Он основал множество школ по всей Грузии, десятки монахов были направлены им на Афон, чтобы, обучившись там греческому языку, они стали переводчиками литургических текстов. Близ Кутаиси в *Гелатском* монастыре в 1106 г. открылась богословская академия, которую возглавил известный тогда грузинский философ и переводчик античной литературы *Иоанн Петрици*. Считается, что Гелатская академия продолжила линию Александрийской богословской школы и каппадокийской патристики. В 1115 г. образовалась *Икалтская академия* (близ Телави) — ею руководил выдающийся богослов *Арсений Вачесдзе*.

Энергичные усилия Давида были направлены на укрепление церковной дисциплины. В 1103 г. (или в 1105 г.) состоялся *Руис-Урбнисский* Поместный Собор под председательством царя. Собор принял ряд важнейших решений: подтвердил православное исповедание веры грузинами; установил соблюдение канонического

³⁶ Дворкин А. Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. С. 755–756.

возраста для рукоположений: 35 лет для епископа, 30 — для священника и 25 — для диакона; ввел санкцию в виде отлучения от Церкви за получение денег при поставлении в сан (симония); подтвердил правила нравственного поведения христиан; запретил проводить таинства Венчания и Крещения вне здания храма; запретил также вступление в брак православного с еретиком или неверным, а также православных девиц до достижения ими двенадцати лет³⁷.

К XII в. Грузинское царство превратилось в мощную кавказскую империю, простирающуюся от Черного моря до Каспийского, в которую входили значительные торгово-ремесленные центры Закавказья — Карс, Двин, Ани и Тифлис³⁸. Расширению государства способствовала царица Тамара, чье правление по праву считается золотым веком Грузии. Царице посвящена поэма *Шота Руставели* «Витязь в тигровой шкуре». При Тамаре Грузия стала обширнейшим могучим многонациональным государством, в которое входили Кавказ, юго-восточное побережье Черного моря, большая часть Армении и Азербайджана.

Средневековые грузинские обители. Давид Возобновитель и Тамара уделяли большое внимание развитию монашества, видя в нем потенциал духовного роста Грузинской Церкви. Обители выполняли роль миссионерских, образовательных и научных центров, являлись средоточием переводческой деятельности. Практически вся средневековая грузинская литература вышла из-под пера монастырских тружеников. Важный вклад в литературу той эпохи был внесен грузинскими монастырями, расположенными за пределами Грузии, — в Палестине, на Синае, в Вифинии, на Черной горе близ Антиохии, на Балканах и на Афоне³⁹.

А. Л. Дворкин подчеркивает, что одним из любимых регионов грузинской диаспоры была Палестина. До XI в. в Грузии, как правило, служили иерусалимскую Литургию святого Иакова, переведенную на грузинский язык. Не случайно, что первый

³⁷ Дворкин А. Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. С. 756–757.

³⁸ Там же. С. 755.

³⁹ Там же. С. 758.

грузинский монастырь был построен *Петром Иверийцем* не в Грузии, а в Иерусалиме. К XI в. центром иверского монашества в Палестине стала обитель *Святого Креста*, где интенсивно переводились на грузинский язык греческие рукописи.

Многовековое грузинское присутствие в Палестине подтверждается собранием рукописей Иерусалимского Патриархата, достаточное количество которых имеет грузинское происхождение. Большая грузинская община подвизалась и на Синае, о чем свидетельствуют 85 грузинских рукописей, сохранившихся в библиотеке монастыря во имя святой великомученицы Екатерины⁴⁰.

На Афоне в 979–980 гг. византийским сановником грузинского происхождения *Иоанном Торникием* был основан монастырь *Иверон (Ивирон)* («монастырь иверийцев»). Иноки удостоились явления иконы Божией Матери, названной по имени обители, а по месту нахождения ее над монастырскими воротами «Вратарницей» (Портаитиссой). После Великой Лавры и Ватопеда Иверский монастырь — третий по старшинству на Святой Горе. Бывали времена, когда его обширные земельные владения превышали владения даже Великой Лавры. Иверон выступал мостом между византийским и грузинским мирами — двумя христианскими «вселенными». В монастыре переводились греческие богословские, агиографические и литургические тексты. Однако в отличие от других грузинских обителей Иверон никогда не был полностью грузинским по составу иноков — большинство из них были греками, что зачастую служило источником конфликта и соперничества. Богослужение совершалось параллельно на двух языках. В XIV в. монастырь окончательно перешел под греческое управление. И даже несмотря на это, грузинская преемственность в Иверском монастыре продолжалась до современности: последний грузинский насельник монастыря скончался в 1955 г.⁴¹

На Балканах известнейшим грузинским монастырем был *Петрицос* (ныне *Бачковский*, в 30 км от совр. Пловдива). Обитель

⁴⁰ Дворкин А. Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. С. 758.

⁴¹ Там же. С. 759.

основал византийский стратег грузинского происхождения *Григорий Бакурианис*⁴². Устав монастыря, датируемый 1083 г., особо оговаривал грузинский характер братии. Как и афонский Иверон, Петрицос осуществлял культурные связи между Византией и Грузией; в монастыре активно шла переводческая и научно-богословская деятельность. Во второй половине XIV в. обитель захватили турки-османы и разрушили ее. С конца XVI в. монастырем завладели греки, а в 1894 г. монастырь был передан Болгарской Церкви⁴³.

Появление двух Католикосатов в Грузии. После кончины царицы Тамары события начали развиваться трагически. Если в это время Патриархаты Александрии, Сирии и Палестины испытывали жесткое давление Мамлюков, то для Грузии сильную опасность с XIII в. стали представлять монголы, появившиеся у грузинских границ в 1220–1221 гг. К концу XIII в. империя Багратидов оказалась в запустении, и все Закавказье попало в вассальную зависимость от Золотой Орды.

Следствием этого стало дробление Грузии на отдельные части и потеря национального суверенитета, что отразилось на состоянии Церкви. Церковное единство, к которому так долго шла Грузия, вновь было нарушено выделением в 1290 г. *Абхазского Католикосата* (отдельного церковного округа во главе со своим католикос-патриархом, носившим титул «Абхазский и Имеретинский»), границы которого замкнулись на Западной Грузии, включая Абхазию. Центр Католикосата находился сначала в Пизунде, а с 1657 г. — в Кутаиси. На территории Восточной Грузии появился свой Католикосат с центром в Мцхете, предстоятель которого именовался «католикос-патриарх Карталинский, Кахетинский и Тифлисский».

К рубежу XV–XVI вв. Восточные Патриархаты были обескровлены почти тысячелетним арабским владычеством; Грузия,

⁴² Силогава В. И. Григорий Пакуриан // ПЭ. Т. XII. М., 2006. С. 728–729.

⁴³ Об истории Бачковского монастыря см.: Ломоури Н. Ю. К истории грузинского Петрицонского монастыря (Бачковский монастырь в Болгарии). Тбилиси, 1981.

пережив в конце XI–XII вв. свой расцвет, также оказалась в глубоком упадке: к концу XV в. страна разделилась на три царства между членами царской семьи Багратидов, что привело к росту регионального сепаратизма и к дальнейшим территориальным разделам. Это, в свою очередь, привело к ослаблению Православной Церкви, исчезновению ряда епископских кафедр и исламизации отдельных областей Грузии (Тао, Кларджети, Артани, Аджария).

Глава 6. Православная миссия Византии и образование автокефальных Церквей на юго-востоке Европы

6.1. Константинопольский Патриархат в VII–XV вв.

Последние Вселенские Соборы. Наследница Рима, Византия, испытывавшая сокрушительные натиски персов и арабов в первой половине VII в., подобно несокрушимому кораблю, плывущему по бурному океану, продолжала свой исторический путь. Империя потеряла земли на востоке — Месопотамию, Сирию, Палестину и Северную Африку. Константинопольский Патриархат, а значит и все византийское общество, начиная от простого люда до императора, стал средоточием греческой жизни и мысли, концентрируя в себе суть православной цивилизации и противостоя таким образом новой «ойкумене» — мусульманскому халифату. Константинопольский патриарх нес ответственность за всю полноту церковной жизни Византии.

Доходы Византийской Церкви до VII в. были значительными. Их основу составляли ежегодные выплаты из имперской казны, поступления из земельных владений в разных частях империи, в т. ч. в самом Константинополе, и арендная плата монастырей, основанных патриархом. Арабские завоевания, захват Константинополя крестоносцами в 1204 г. расшатали сложившуюся финансовую поддержку Церкви. По мере наступления турок-османов патриарх терял все больше и больше своей земельной

собственности, однако он продолжал получать арендную плату от своих монастырей на турецкой территории. К концу XIV в. доходы патриарха сократились настолько, что он не мог содержать патриарший дворец, примыкавший к Святой Софии, в комплекс которого входили административные помещения, приемные залы и роскошная библиотека¹.

В рассматриваемый период продолжалось формирование православного вероучения. Зародившаяся в 640-х гг. монофелитская доктрина была опровергнута Шестым Вселенским Собором, который проходил в Трулльском зале императорского дворца. Вначале в его работе приняли участие всего 43 епископа, но определение Собора подписали 174 иерарха. А. Л. Дворкин объясняет этот факт потерей восточных византийских территорий, разорением Малой Азии и начавшейся славянской оккупацией Балкан. Представительство Восточных Патриархатов было номинальным: кроме Константинопольского патриарха *Георгия* (679–686), на Соборе присутствовал глава Антиохийской кафедры *Макарий* (655–681), фактически проживавший в Константинополе (впоследствии низложенный, т. к. был верен монофелизму), а Александрия и Иерусалим были представлены лишь викариями². На Соборе, среди прочих, были анафематствованы четыре Константинопольских патриарха — *Сергий*, *Павел*, *Пирр* и *Тимофей* — приверженцы монофелитства.

В VIII–IX вв. Патриархат целиком оказался вовлеченным в новую смуту — *иконоборческое движение*. Константинопольскому патриарху *Герману* (715–730) пришлось особым посланием защищать правду иконопочитания, но император Лев III Исавр открыто встал на путь иконоборцев и начал издавать указы против икон. Гонение на иконопочитателей по всей Византии продолжилось и при сыне Льва *Константине Копрониме*.

Лишь при императрице *Ирине* на Седьмом Вселенском Соборе в г. Никее произошло осуждение иконоборчества и был

¹ Дворкин А. Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви: Курс лекций. Нижний Новгород, 2003. С. 534–535.

² Там же. С. 468.

сформулирован догмат о почитании икон, но само движение не успокаивалось и еще на протяжении более чем полувека продолжало будоражить умы людей. Окончательное восстановление иконопочитания произошло в 843 г. при императрице *Феодоре*. В церковно-исторической литературе победа иконопочитания оценивается как начало нового периода в истории Православной Церкви³.

Литургическая мысль Церкви. «Торжеством Православия» завершилась великая эпоха Вселенских Соборов, а вместе с ними закончилось активное догматическое богословское творчество. После всех внутрицерковных смут наступило время осмысления имеющегося догматического опыта. В VIII–X вв. началась интенсивная литургическая деятельность: появились непревзойденные сочинения *Иоанна Дамаскина*, *Феодора Студита* (759–826), *Симеона Метафраста* (X в.), *Симеона Нового Богослова* (949–1022).

Особым духовным значением пользовался *Студийский* монастырь Константинополя. Его основатель святой *Феодор* увеличил число насельников своего монастыря почти до 2 тыс. человек⁴. Литургическая деятельность обители проявилась в создании текстов Постной и Цветной Триодей, здесь же сложился Типикон — богослужебный Устав. А. Л. Дворкин характеризует литургическое творчество студийцев как вершину византийского Православия, подчеркивая его связь с Преданием и церковной жизнью⁵.

Преподобный Симеон Новый Богослов был автором замечательной духовной поэзии — гимнов. Он писал и богословские трактаты. Продолжая традицию преподобного Макария Великого, Симеон говорил не об интеллектуальном познании Бога, а о непосредственном опыте христианина — «причащении Божественного света»⁶.

³ Дворкин А. Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. С. 507.

⁴ Там же. С. 495.

⁵ Там же. С. 511.

⁶ Там же. С. 558–559.

Православная миссия. Победы императора Льва Исавра на Западе в 732 г. позволили присоединить к Византии области Восточного Иллирика, что автоматически повлекло за собой включение в Патриархат территорий Эллады, Фракии, Адриатики. Именно на славянский, «варварский», мир была обращена византийская миссия⁷. Вначале это были моравы, затем болгары, потом сербы и русичи.

Миссионерская деятельность приобрела мощный импульс при патриархе *Фотии* (857–867, 877–886), когда к моравским славянам были отправлены выходцы из Фессалоник братья *Кирилл* (826–869) и *Методий* (815?–885). При создании славянской азбуки они использовали известный им с детства македонский диалект славян из окрестностей Фессалоник, который впоследствии стал основой церковнославянского языка⁸. Конечно же, Византия реализовывала свои имперские полномочия. С.А. Иванов называет это «внешней стороной» миссии: просвещая славян, империя подчиняла их своей политической власти, делая из них подданных византийского императора⁹.

Принятие христианства болгарами в начале Хв. привело к административному отделению от Константинопольского Патриархата Болгарской Церкви. В конце того же столетия вместе со своим народом принял христианство Киевский князь *Владимир* (980–1015), и в 992 г. возникла обширнейшая Киевская митрополия Константинопольского Патриархата под главенством митрополитов-греков. В XIII в. славянский православный мир дополнился Сербской Церковью. Последней «миссионерской победой» Византии стали во второй половине XIV в. валахи и молдаване — предки современных румын.

⁷ О византийской религиозной миссии см.: *Иванов С.А. Византийская религиозная миссия VIII–IX вв. с точки зрения византийцев // Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия / Рос. академия наук. Ин-т славяноведения; отв. ред. Б.Н. Флоря. М., 2002. С. 9–34.*

⁸ *Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Православная Церковь. М., 2001. С. 80.*

⁹ *Иванов С.А. Византийская религиозная миссия VIII–IX вв... С. 25.*

С X–XI вв. начались византийско-славянские культурные связи. А. А. Турилов характеризует их как «византийское содружество наций», сущность которого заключалась в том, что «книжно-литературные связи между славянами (а также между ними и другими народами — в первую очередь греками, а в эпоху позднего Средневековья и православными румынами) осуществляются не напрямую, а через столицу Византийской империи или (в качестве ее своеобразных монашеских филиалов) через интернациональные монастырские центры Восточного Средиземноморья, среди которых со временем все большую роль начинает играть Афон»¹⁰. Даже для Болгарии и Сербии XII–XIV вв., тесно связанных политической историей, военными, дипломатическими и династическими союзами, магистраль книжно-литературных связей пролегла в первую очередь через Святую Гору¹¹. Причем эти контакты не распространялись на других православных — грузин, сирийцев и арабов.

А. А. Турилов отмечает также неравномерность культурного обмена: «Русским книжникам болгарские и сербские памятники на Святой Горе и в столице Империи были, несомненно, более доступны, чем болгарам и сербам — русские. Этим, вероятно, отчасти объясняется, что далеко не все памятники, попавшие в конце X в. на Русь, позднее опять вернулись на славянские Балканы и лишь сравнительно немногие тексты., созданные на Руси до монгольского нашествия, отразились в книжности южных славян»¹².

Славянская миссия Византии была поистине триумфальной. Болгары, сербы и русичи восприняли греческое Православие и стали продолжателями византийской традиции (в том числе религиозно-политических учений: достаточно вспомнить

¹⁰ Турилов А. А., Флоря Б. Н. Христианская литература у славян в середине X — середине XI в. и межславянские культурные связи // Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия / Рос. академия наук. Ин-т славяноведения; отв. ред. Б. Н. Флоря. М., 2002. С. 456–457.

¹¹ Там же. С. 457.

¹² Там же. С. 458.

«Слово о Законе и Благодати» митрополита Илариона, теорию «Москва–Третий Рим»); вместе с тем, принятие славянами Православия происходило на национальном языке, что означало формирование уникальной славянской цивилизации.

Итак, миссия привела к колоссальному расширению византийского влияния на славянский мир. Это влияние проявлялось в разной степени и в разных сферах: для русских земель Византия служила образцом православного искусства и была высшей церковно-административной инстанцией для Киевского митрополита; Болгария и Македония с начала XI в. оказались не только в полной церковной, но и политической зависимости от империи.

Раскол Церкви и его последствия. Во время патриаршества *Михаила Керулария* (1043–1058) в 1054 г. произошел раскол христианской Церкви на Западную и Восточную, хотя предпосылки для раскола начали зреть гораздо раньше. В любом случае, удаление от католической Европы способствовало тому, что Вселенский предстоятель фактически становился первоиерархом православного мира.

Вне всякого сомнения, ответственность за раскол лежали на обеих сторонах. Последующая история, начиная с крестоносного движения вплоть до актуального ныне вопроса о католическом прозелитизме, свидетельствует, что для обеих сторон раскол обернулся трагедией¹³.

Наглядно в последствиях раскола византийцы убедились в 1204 г., когда предводитель четвертого крестового похода итальянский князь *Бонифаций Монферратский* вступил с войсками в Константинополь. При штурме города сгорело множество зданий, в пожаре погибли городские кварталы, расположенные на побережье Золотого Рога, а потом в огне потонула и вся центральная часть Константинополя от Золотого Рога до Мраморного моря. Ужасающую картину латинского варварства изобразил Никита Хониат, описывая разгром собора Святой Софии: «Святые налои, затканые драгоценностями и необыкновенной

¹³ Каллист (Уэр), *еп. Диоклийский*. Православная Церковь. С. 67.

красоты, приводившие в изумление, были разрублены на куски и разделены между воинами вместе с другими великолепными вещами. Когда им нужно было вывезти из храма священные сосуды, предметы необыкновенного искусства и чрезвычайной редкости, серебро и золото, которым были обложены кафедры, амвоны и врата, они ввели в притворы храма мулов и лошадей с седлами... Животные, пугаясь блестящего пола, не хотели войти, но они били их и... оскверняли их кровью священный пол храма...»¹⁴. Людские жертвы и потери культурных ценностей были чудовищными.

Четвертый крестовый поход привел к политическому распаду Византии. На ее территории образовались Латинская империя со столицей в Константинополе, ряд мелких латинских княжеств и три греческих государства — Эпирский деспотат, Трапезундская и Никейская империя. Никея стала центром греческой государственности и Патриархата, который в сложившейся ситуации оказался единственной полностью выжившей структурой.

Во время правления императора *Феодора II Ласкариса* (1254–1258 гг.) Никея стала крупнейшим культурным центром Ближнего Востока. Ученый и писатель, Феодор II окружил себя людьми, составлявшими элиту культуры, науки и искусства того времени. Интеллектуальная атмосфера новой столицы была такова, что Никею сравнивали с древними Афинами¹⁵.

В 1259 г. в битве при Пелагонии никейские войска разгромили несколько армий латинян, а в августе 1261 г. почти без сопротивления отряды императора *Михаила VIII* (1259–1282) заняли Константинополь. Михаил основал новую династию *Палеологов* — самую долговечную в истории Византии, она находилась у власти почти 200 лет и закончилась вместе с падением Константинополя. Восстановившись при Михаиле, Византия вновь стала одним из авторитетных государств того времени.

¹⁴ Цит. по: *Петросян Ю. А.* Древний город на берегах Босфора: исторические очерки. М., 1986. С. 105.

¹⁵ *Дворкин А. Л.* Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. С. 642.

Однако император Михаил совершил, казалось бы, алогичный поступок: пошел на принятие Лионской унии 1274 г. с Католической Церковью. Но мотивом заключения унии оказались вполне разумные основания: угроза Византии со стороны сицилийского правителя Карла Анжуйского. Главными условиями унии провозглашались: признание Римского папы главой всего христианского мира, введение в греческий Символ веры «Филиокве», признание верности католического учения о чистилище.

Когда делегация вернулась в Константинополь, все жители Византии отвергли унию, а императора Михаила отлучили от Церкви. Полное отмежевание от унии произошло на Константинопольском Соборе 1282 г., на котором был низложен униатски настроенный патриарх *Иоанн XI Векк* (1275–1282); император *Андроник II* (1282–1328) убрал с руководящих постов империи всех сторонников унии.

Константинопольский Патриархат в поздневизантийскую эпоху. После раскола, вторжений турок-сельджуков, крестовых походов, падения и разграбления Константинополя 1204 г. и прочих смут на высокий уровень вновь поднялось византийское богословие, оживилась творческая мысль Церкви.

В конце XIII в. возродился *исихазм* (от греч. «исихия» — тишина, молчание, безмолвие) — учение о соредоточенности, внутренней тишине и покое, которые воцаряются в душе человека, одержавшего победу над страстями и греховными наклонностями, что, в свою очередь, способствует деланию «умной молитвы» и через нее ведет к познанию Бога. Своими корнями исихазм уходил в мистическое богословие III–IV вв., к египетским монахам, Клименту Александрийскому, Оригену, каппадокийцам и особенно Григорию Нисскому, который утверждал, что «истинное знание и созерцание Бога заключается в этом; видеть, что Он невидим. Ибо то, что мы ищем, лежит за пределами всякого знания, будучи полностью сокрыто мраком непостижимости»¹⁶. Позже исихазм получил развитие в мистическом опыте богопознания

¹⁶ Цит. по: *Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Православная Церковь*. С. 69.

преподобного Симеона Нового Богослова. В первой половине XIV вв. учение возродилось благодаря преподобному *Григорию Синаиту* (XIV в.) и Фессалоникийскому архиепископу *Григорию Паламе* (1296–1359).

Основав иноческую общину в Болгарии, Григорий Синаит объединил вокруг себя множество учеников, которые довели на практике до совершенства «метод дыхания», соединив с ним словесную формулу — Иисусову («умную») молитву.

Григорий Палама дал теоретическое обоснование исихазму. В полемике с *Варлаамом Калабрийским* Григорий написал три трактата под названием «В защиту священнобезмолвствующих», т. е. исихастов. Палама написал также «Святогорский томос», где сформулировал основные положения православного учения о богопознании. На Константинопольском Соборе 1341 г. Святогорский томос был провозглашен учением Церкви. Тем самым была подтверждена доктрина Григория Паламы о возможности непосредственного знания Бога: видение Бога возможно в том случае, когда Божественная энергия сообщается человеку и настоящему им усваивается; в этом заключается смысл человеческого спасения.

Были в империи и противники исихазма, поэтому понадобилось еще несколько лет, чтобы учение Григория полностью победило. В 1351 г. в Константинополе состоялся Собор, на котором были осуждены взгляды последнего врага Паламы — известного философа и историка *Никифора Григоры*. Томос Собора стал официальным манифестом Православной Церкви, в котором она окончательно объявила доктрину Григория Паламы своим вероучением. В 1368 г. Григорий Палама был канонизирован Вселенским патриархом *Филофеем Коккином* (1354–1355, 1364–1376), его учеником и другом¹⁷. Памяти святителя Григория Паламы посвящено второе воскресенье Великого поста, иногда называемое «вторым Торжеством Православия»¹⁸.

¹⁷ *Дворкин А. Л.* Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. С. 693–695.

¹⁸ Там же. С. 695–696.

К ярким представителям богословской мысли поздней Византии принадлежал преемник Паламы на Фессалоникийской кафедре *Николай Кавасила* (ок. 1320 — после 1387). Продолжая учение Григория, Николай в сочинениях «Толкования на Божественную Литургию», «О жизни во Христе» писал, что человек приобретает высший мистический опыт только через участие в Евхаристии и других таинствах Церкви.

В XIV в. наметились контуры политического заката Византии, во многом связанного с внешним фактором, — турки-османы неумолимо подступали все ближе и ближе к Константинополю. В 1362 г. пал Адрианополь, а в 1365 г. он стал главным городом турок. В 1402 г. османский султан *Баязид I* осадил Константинополь, но дальнейшей осаде помешали войска *Тамерлана*, который потребовал вернуть христианскому императору все захваченные у него земли, и Баязиду пришлось снять осаду с византийской столицы. В этой ситуации главной задачей Константинопольской Церкви стала борьба за выживание. По мере османских завоеваний многие епископские кафедры исчезали с лица земли. А. Л. Дворкин констатирует: если в XIII в. общее число епархий Патриархата превышало 600, то в начале XV в. их стало меньше 200; вполне понятно, что данный процесс сопровождался постоянной потерей монастырской собственности и прекращением деятельности самих обителей¹⁹.

Ферраро-Флорентийская уния и падение Византии. К середине XV в. турки-османы стали реальной опасностью для империи, жизненно важный вопрос о сохранении государства стал краеугольным камнем. Тогда Запад выразил намерение поддержать греков, но в качестве неперемennого условия выдвинул подписание унии. Иерархи Римской и Константинопольской Церквей собрались сначала в Ферраре, а затем по случаю эпидемии чумы перенесли заседания Собора во Флоренцию. 5 июля 1439 г. состоялось подписание унии, «основанной на принятии Восточной Церковью римско-католических богословских доктрин с сохранением только своих обрядов и административной

¹⁹ Дворкин А. Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. С. 713.

автономии под верховной юрисдикцией папы»²⁰. Кардинал Джулио Чезарини и Никейский митрополит Виссарион по-гречески и по-латыни провозгласили объединение Церквей. Унию подписали византийский император *Иоанн VIII* и почти все греческие архиереи, включая Русского митрополита *Исидора*.

Последовательными противниками унии оказались Ефесский епископ Марк, митрополиты Иверский Григорий, Нитрийский Исаакий и Газский Софроний; унию отвергли также клирики и паства Константинополя. Константинопольский патриарх-униат *Митрофан II* (1440–1443) оказался бессильным в навязывании унии своему народу²¹.

Спустя десятилетие от Патриархата откололась Московская митрополия. Отказавшись принять унию и изгнав грека Исидора, русские иерархи самостоятельно провозгласили в 1448 г. автокефалию Церкви и избрали ее главой местного митрополита Иону. По словам прот. В. Цыпина, правомерность провозглашения русской автокефалии односторонним порядком объясняется отпадением Церкви-Матери (в данном случае Константинопольской) от Православия. Именно последнее обстоятельство поставило русских иерархов перед неизбежностью церковного самоопределения. До 1448 г. ни великий князь Московский *Василий III*, ни русское духовенство не думали ни о какой автокефалии²².

Константинопольский патриарх *Григорий III Мамма* (1443–1450) в ответ на действия Москвы рукоположил бывшего ученика Исидора *Григория Бомарина* в митрополита Киевского. Постепенно этот митрополит-униат распространил свою власть на епархии Западной Руси. Однако в 1469 г. Григорий вернулся в лоно Православия. Киевская митрополия оставалась в каноническом подчинении Константинопольскому Патриархату до 1686 г.

²⁰ Цыпин В., прот. Проблемы канонического устройства Церкви // Богословские труды. М., 1997. Т. 33. С. 210.

²¹ Подробнее о Ферраро-Флорентийском Соборе см.: Суттнер Э. Христианство Востока и Запада: В поисках зримого проявления единства / пер. О. Величко. М., 2004. С. 79–88.

²² Цыпин В., прот. Проблемы канонического устройства Церкви. С. 213.

К середине XV в. Византийская империя словно исчерпала себя. Ее владения к этому времени ограничивались лишь Пелопоннесом, греческим побережьем и рядом островов Эгейского моря. Император перестал быть властителем многонациональной супердержавы. В отличие от него, власть Константинопольского предстоятеля была намного сильнее и географически шире: патриарх продолжал назначать митрополитов в Киев, духовную зависимость от Константинополя испытывали к этом времени Болгария, Сербия, в меньшей мере Валахия и Молдавия²³.

Судьба «вечной империи» оказалась предрешенной. 2 апреля 1453 г. началась осада Константинополя. Турецкая армия, подошедшая к городу, насчитывала 150–200 тыс. воинов, а защитников города было менее 7 тысяч²⁴. Турецкий флот полностью блокировал город с моря. Жители столицы героически сопротивлялись в течение двух месяцев. Решающий штурм, при котором был убит последний император *Константин XI*, состоялся в ранние утренние часы 29 мая 1453 г. Наследница Великого Рима, вершина средневековой государственности, Византийская империя прекратила свое существование. Однако продолжила свое бытие Церковь, вступив в новый — османский — период своей истории.

6.2. Болгария — первое православное государство на Балканах

Образование Болгарской Православной Церкви. В древности Балканский полуостров населяли фракийские племена. С 341 по 146 гг. до Р.Х. фракийские земли находились под властью Македонии. В середине II в. до Р.Х. Македония была подчинена Римской империи. Здесь появились новые города, которые в христианскую эпоху стали центрами христианских епархий: Никополь, Маркианополь (совр. Девин), Сердика (совр. София), Анхиал и др.

²³ *Дворкин А.Л.* Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. С. 675–677.

²⁴ Там же. С. 735.

Истоки христианства на территории будущей Болгарии восходят к второй половине I — началу II в. Один из учеников апостола Андрея Первозванного, *Амплий*, основал первую епископскую кафедру в городе Одесс (совр. Варна). На протяжении II–III вв. церковные кафедры возникли в Дебелте (совр. Бургас), Филиппополе (совр. Пловдив). В период гонений на христиан в г. Дризипара (Друзипара) во Фракии мученически пострадал воин *Александр Римский*. В селе Салтус (близ г. Верои) мученическую кончину приняли святые Максим, Феодот и Асклиада. Память этих мучеников за веру хранилась и почиталась среди местных христиан.

Из фракийских христианских городов особо выделялась Сердика: в 343–344 гг. здесь состоялся Поместный Собор, в котором приняли участие ок. 170 епископов со всей Римской империи. К концу IV в. Балканский полуостров был достаточно христианизирован.

Образование Болгарской Православной Церкви было связано с формированием *Первого Болгарского царства* и активной деятельностью его правителей. При князе *Борисе* в 865 г. состоялось массовое крещение болгар. Борис принял в Крещении имя Михаил в честь византийского императора Михаила III.

Следующим шагом болгарского князя явились решительные действия к созданию местной административно независимой Церкви. Князь встал перед альтернативой: от кого принимать христианство — от Константинополя или Рима. Сначала с просьбой об автокефалии болгары обратились к Константинопольскому патриарху Фотию, но получили отказ. Тогда Борис обратился к другому церковному авторитету — Римскому папе *Николаю I* (858–867), переговоры с которым закончились безрезультатно.

Между тем, с распространением славянской письменности и утверждением богослужения на славянском языке Рим терял надежды на упрочение своего влияния в Болгарии. Г. Г. Литаврин отмечает факт дискредитации Западной Церкви в глазах болгарской светской и особенно духовной знати, что было следствием

неустойчивой позиции папства по поводу триязычия и гонений латинян на учеников Кирилла и Мефодия²⁵.

В этих условиях Борис вторично обратился в Константинополь²⁶. Итогом второй фазы переговоров было учреждение 4 марта 870 г. автономной Болгарской Церкви, первым архиепископом которой стал *Иосиф*. Таким образом, Константинополь положил начало административному устройству Болгарской Православной Церкви.

Отметим, что византийцы всеми силами боролись за влияние над болгарами, стремясь вернуть занятые славянами территории. Самолюбие греков сильно задевало то, что славяне не только образовали на Балканах свое государство, но и осмелились соперничать с Византией. Болгарских князей византийцы часто называли «тиранами», незаконно узурпировавшими власть. Предоставляя болгарам крещение, Константинополь пытался установить покровительство над ними как над «духовными детьми», «крестниками»²⁷.

В 889 г. Борис отрекся от престола и удалился в монастырь. Престол унаследовал старший сын Бориса язычник *Владимир*. Разорвав отношения с Византией, он хотел ликвидировать христианство в Болгарии, начал гонения на христианское духовенство и пытался восстановить язычество. Тогда Борис вышел из монастыря и занял трон в Плиске. По его приказу Владимир был схвачен, ослеплен и посажен в тюрьму. В 893 г. Борис созвал национальный Собор, на котором болгарским князем провозгласили его третьего сына *Симеона* (893–927), а сам Борис вновь ушел

²⁵ *Литавин Г.Г.* Христианство в Болгарии в 927–1018 гг. // Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия / Рос. академия наук. Ин-т славяноведения; отв. ред. Б.Н. Флоря. М., 2002. С. 185.

²⁶ Подробнее об обстоятельствах крещения болгар, византийском и римском влиянии на Болгарию, деятельности учеников святого Мефодия — Климента и Наума см., напр.: *Дворкин А.Л.* Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. С. 518–529; *Суттнер Э.* Христианство Востока и Запада. С. 36–42.

²⁷ *Литавин Г.Г.* Христианство в Болгарии в 927–1018 гг. С. 187.

в монастырскую келью, где провел остаток своих дней в посте и молитве, мирно скончавшись в 907 г.

Христианская славянская литература и Болгарская Церковь на рубеже IX–X вв.²⁸ При Симеоне крупнейшую миссионерско-просветительскую роль сыграла деятельность учеников святых Кирилла и Мефодия — Охридского архиепископа *Климента* (840–916), *Наума*, *Горазда* и *Ангелария*. Изгнанные моравскими властями, они прибыли в македонскую Болгарию. Уже в правление Бориса культ Солунских братьев при непосредственном участии их учеников приобрел в Болгарии общегосударственное значение. У вод Охридского озера произошло возрождение славянской литературы, поэтому ее исследователи, в частности Е. Бондарева, обоснованно используют термин «Охридская литературная школа»²⁹. В Болгарии славянский литературный язык впервые обрел статус официального и рассматривался равным другим культурным языкам Европы — греческому и латинскому³⁰.

Становлению и развитию Охридской школы в первой трети X в. активно способствовал болгарский князь Симеон, поставивший главной задачей создать корпус христианской книжности на славянском языке. В это время появились такие литературные памятники, как «Златоструй» — сборник переводов творений святителя Иоанна Златоуста, «Закон судный людям» — переработанный текст византийской эклоги, «Шестоднев», составленный на основе сочинений преподобного Иоанна Дамаскина и содержащий основы православной догматики.

Кроме того, представители Охридской школы (не все их имена, к сожалению, сохранились) переводили библейские книги, толкования на ветхозаветные тексты и Апокалипсис, календарные сборники гомилий и житий, патерики, аскетические сочинения

²⁸ Материал с обширной библиографией по данной тематике см.: Турилов А. А., Флоря Б. Н. Христианская литература у славян... С. 398–458.

²⁹ Бондарева Е. Балканский кризис: культурно-цивилизационный аспект // Журнал Московской Патриархии. 2002. № 2. С. 64.

³⁰ Турилов А. А., Флоря Б. Н. Христианская литература у славян... С. 402.

(«Лествицу» Иоанна Синайского, «Пандекты» Антиоха Черноризца, «Паренсис» Ефрема Сирина), руководства, регулирующие монастырскую жизнь (монашеские правила Василия Великого и др.), назидательные «главы» разных авторов — Максима Исповедника, Феодора Эдесского и Нила Синаита, патриарха Геннадия, хроники и др.³¹ Переводы, выполненные болгарскими книжниками в правление Симеона, заложили основу богословской литературы на славянском языке.

Век Болгарского автокефального Патриархата (919–1018).

Симеон проявил себя сильным правителем и опытным стратегом. Он превратил Болгарию в сильное балканское государство, могущее не только противостоять Византии, но и бросить ей вызов. Симеон провел несколько удачных войн с греками, отвоевал у них Фракию, Фессалию, а затем подчинил Сербию. Вкушая плоды победы, Симеон объявил Болгарию империей, а себя — «императором (басилевсом) болгар и ромеев». Опираясь на политическое и военное могущество государства и народа, болгарский князь заявил о праве на церковную автокефалию. Болгары руководствовались византийской идеей о тесной связи между имперской властью и патриаршим достоинством Церкви (*Imperium sine Patriarcha non stare* — «Царства без патриарха не бывает»)³².

В 919 г. в Преславе был созван церковно-народный Собор, где состоялось провозглашение автокефалии Болгарской Церкви, возведенной в статус Патриархата. Таким образом, Болгарская Православная Церковь стала первой национальной Церковью в славянской среде. В соответствии с нормами церковного права легитимность провозглашения новой Поместной Православной Церкви была утверждена Константинопольским Патриархатом в 927 г.

Болгарская Патриархия просуществовала до 1018 г., когда император Василий II подчинил ее своему трону, уменьшив ее

³¹ Подробнее см.: Турилов А. А., Флоря Б. Н. Христианская литература у славян... С. 404–410.

³² *Неофит, митр.* Патриаршество в Болгарии — опора болгарской святости и духовности // Журнал Московской Патриархии. 2003. № 12. С. 83.

статус до архиепископии, получившей название Охридской. Так полагал, в частности, французский византиновед Ж. Дагрон³³. Болгарский исследователь И. Снегаров допускал что Болгарская Патриархия сохраняла свой статус лишь до декабря 944 г., когда предоставивший Болгарской Церкви этот ранг император *Роман I Лакапин* был свергнут с престола³⁴.

Имена первых Болгарских патриархов составляют предмет научной дискуссии. Среди них, кроме Димитрия, от времени Симеона известны Сергей и Григорий. При Петре Болгарскую кафедру занял Дамиан как первый официально признанный Византией патриарх и занимал ее, возможно, более сорока лет; дальнейшая судьба Дамиана неизвестна³⁵.

К. Е. Скурат отмечает нестабильность местоположения кафедры Болгарских патриархов в Хв. Вначале резиденция церковных предстоятелей находилась в Доростоле (совр. Силистра), после покорения Восточной Болгарии византийским императором *Иоанном Цимисхием* в 971 г. она была перенесена в Триадицу, потом в Воден, Моглены, а в конце Хв. в македонский Охрид — столицу Западного Болгарского Царства, во главе которого тогда стоял царь *Самуил*³⁶.

К 927 г. христианство стало господствующей религией Болгарии. Огромнейшее значение имели Литургия и проповеди на родном для болгар языке. Однако существовало противоречие: большинство священнослужителей к этому времени были славяноязычными, имевшие местное происхождение, но это еще не означало, что Литургия совершалась ими исключительно на славянском языке. Г. Г. Литаврин констатирует, что мнения в литературе по этому поводу достаточно разнообразны: от уверенности, что греческий язык оставался языком Церкви на протяжении всей эпохи Первого Болгарского царства до убежденности,

³³ Литаврин Г. Г. Христианство в Болгарии в 927–1018 гг. С. 144.

³⁴ Там же. С. 143.

³⁵ Там же. С. 142.

³⁶ Скурат К. Е. История Поместных Православных Церквей. М., 1994. Т. 1. С. 249.

что переход на славянский был в основном завершен к середине Хв.³⁷ Опираясь на исследования С. А. Иванова, А. А. Турилова и Б. Н. Флори, Г. Г. Литаврин резюмирует: «Полагают, что славяноязычный аналог византийской Литургии и паралитургической литературы сложился при Симеоне, когда достигла расцвета церковная гимнография, связанная с церковной и политической программой царя, хотя известно, что и в то время и позднее (во всяком случае, при Петре) в практике богослужения песнопения совершались на греческом языке»³⁸; таким образом, справедливо мнение об окончательном складывании славянской Литургии в Болгарии к середине Хв. Что касается византийских территорий, захваченных Болгарией, там даже при преобладании славяноязычного населения богослужение традиционно совершалось на греческом языке и в основном греческим духовенством³⁹.

А. А. Турилов и Б. Н. Флоря указывают на изменение форм и характера литературного творчества при сыне Симеона Петре. От смерти Симеона до падения Первого Болгарского царства (927–1018 гг.) можно назвать лишь три главных имени:

– *Петра Черноризца*, автора четырех поучений и молитвы, отождествляемого большинством исследователей с самим царем Петром;

– *Косму Пресвитера*, сочинившего славянский обличительный антиеретический трактат «Беседы на новоявившуюся ересь Богомилову»;

– *попа Иеремию*, составившего апокрифическую компиляцию «О крестном древе».

За исключением Космы, никто из них не мог сравниться продуктивностью с книжниками Симеоновой эпохи⁴⁰. Тексты постсимеоновской эпохи носили уже внелитургический характер, что служило еще одним свидетельством завершения

³⁷ Литаврин Г. Г. Христианство в Болгарии в 927–1018 гг. С. 152–153.

³⁸ Там же. С. 154.

³⁹ Там же. С. 155.

⁴⁰ Турилов А. А., Флоря Б. Н. Христианская литература у славян... С. 413.

процесса формирования литургической литературы на славянском языке в первой трети X в.⁴¹

С принятием христианства и расцветом Церкви в болгарском обществе X в. появилось принципиально новое и заметное явление — отшельничество. Ж. Дагрон и др. исследователи считают, что от IX в. не сохранилось никаких следов монастырей в Болгарии, а первые достоверные известия о местных обителях относятся только к X в.⁴² Болгарские монастыри основывались в крупных городах Плиске, Преславе, а также в труднодоступных горных или отдаленных от городских центров районах. Известен болгарский скальный монастырь, основанный на рубеже IX–X вв. в Северной Добрудже близ села Мурфатлар; в кельях и церквах монастыря было обнаружено много глаголических и кириллических надписей. Возникали обители и на черноморском побережье: к примеру, обитель *Аладжа* и др. монастыри к северу от Варны⁴³.

Принятие болгарами новой религии поставило общество перед выбором, т. к. столкнулись две ценностные плоскости — языческая и христианская. Г. Г. Литаврин ставит вопрос, насколько христианство стало нравственной основой помыслов и поведения большинства населения: «...можно допустить, что широкие слои населения Болгарии не могли остаться равнодушными не только к проповедуемым христианской Церковью идеалам добра, милосердия и помощи бедным, но и к существованию в Империи на счет казны приютов для сирот и старцев, больниц для бедных, убежищ для нищих, гостиниц для путников, лепрозориев для прокаженных и т. д. ... В «Сказании о железном кресте» восхваляются такие добродетели истинного христианина, как почтение к родителям, милость к бедным и униженным, больным и вдовам, освобождение рабов, умеренность в требованиях к зависимым

⁴¹ Подробнее о дальнейшем развитии литературного творчества в Болгарии, археографическом анализе болгарской литературы рассматриваемого периода см.: Там же. С. 415–425.

⁴² Литаврин Г. Г. Христианство в Болгарии в 927–1018 гг. С. 149.

⁴³ Там же. С. 150–151.

(«работным») людям»⁴⁴. Таким образом, евангельские нормы стали постепенно утверждаться в повседневной жизни общества.

Охридская архиепископия (1018–1767). Желая взять реванш над болгарами, византийский император Василий II в 1018 г. вторгся в Болгарию, окружив и разбив армию царя Самуила. Из окружения удалось вырваться лишь самому Самуилу с дружиной. Василий велел ослепить всех захваченных в плен, которых насчитывалось до 15 тыс. человек. Лишь каждому сотому был оставлен один глаз, чтобы он мог служить проводником для остальных. Все 15 тыс. были отправлены назад, к Самуилу. По преданию, когда болгарский царь увидел страшную колонну, некогда бывшую его отборным войском, он умер от разрыва сердца. После этой победы Василий II получил прозвище Болгаробойца, с которым он и вошел в историю, а Болгария вновь стала византийским владением⁴⁵. Сложилась ситуация, когда два великих славянских государства того времени — Русское и Болгарское — стали зависимы от Византии: Болгария была подчинена Византии и церковно, и политически, а Русь, будучи сильным самостоятельным государством, находилась под духовным окормлением империи.

Статус автокефальной Болгарской Патриархии был уменьшен до автономной архиепископии, получившей название по месту, где находилась кафедра, — в македонском Охриде. Во время правления Василия II в состав Охридской Церкви входило 32 епископии⁴⁶, охватывавшие Македонию (без Солунской и юго-восточной ее части), Моравскую, Тимочскую, Нишскую области, Срем, Белградскую, Софийскую, Кюстендильскую, Видинскую области, Южную и Среднюю Албанию, Эпир (без южной его части), всю Сербию и Северную Фессалию⁴⁷.

С этого времени Охридские архиепископы, а вскоре и епископы, назначаемые указами византийского императора, были

⁴⁴ Литаврин Г.Г. Христианство в Болгарии в 927–1018 гг. С. 163.

⁴⁵ Дворкин А.Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. С. 556.

⁴⁶ Литаврин Г.Г. Христианство в Болгарии в 927–1018 гг. С. 147.

⁴⁷ Неофит, митр. Патриаршество в Болгарии... С. 84.

греческого происхождения. Они выполняли функции проводников греческой политики и Константинопольского патриарха, мало заботясь о славянской пастве. Политика эллинизации в Болгарской Церкви особенно усилилась с 1037 г., когда Охридским архиепископом был назначен грек *Лев Пафлагонянин*.

Ереси в Болгарии X–XIV вв. Во время правления болгарского царя Петра (927–969) в среде сельского населения появилось мощное еретическое движение — *богомильство*, получившее название по имени организатора и вождя попа Богомила⁴⁸. В его доктрине многое переплеталось с ересями павликиан и манихеев.

Богомилство хорошо изучено в историографии (работы Д. Ангелова, Й. Иванова, Г. Г. Литаврина). Сущность учения изложена в т. н. «*Тайной (Иоанновой) книге*», согласно которой в основе мира лежал принцип дуализма — существование двух богов: Бога Добра, создавшего духовный ангельский мир, и злого — Сатанаила (дьявола), низверженного сына доброго бога. Пристанищем сатаны богомилы объявили храм Святой Софии в Константинополе.

Богомилы не признавали церковную иерархию, Литургию и церковные таинства, считая их делом рук сатаны; отвергали иконы, мощи, изображения Святого Креста, храмы Божии как места молитвы, полагая, что молиться Богу можно везде, не признавали Ветхого Завета, противопоставляя ему Евангелие. Своеобразно еретики понимали личность Пресвятой Богородицы, признавая Ее не Девой, а ангелом.

Внутри богомильской общины существовали три разряда, отличавшиеся по степени посвящения в ересь: высший составляли «совершенные» — учителя и идеологи движения, включая вождей-«апостолов», а также аскеты-подвижники, совершающие еретическую обрядность и соблюдающие соответствующие нормы поведения в быту. Далее следовали «верующие» — члены за-конспирированных богомильских общин во главе с их «дедцами».

⁴⁸ См.: Жаворонков П. И., Турилов А. А. Богомилство // ПЭ. Т. V. М., 2002. С. 471–473.

Они могли жить в миру и были свободны в выборе своего образа жизни. Третий разряд составляли «слушатели» — рядовые прихожане Церкви, симпатизирующие богомилам. «Апостолы» и «совершенные» производили на людей сильное впечатление личным примером аскетической жизни и превосходным знанием Евангелия. Видя, как власти карали еретика, простые люди считали, что тот пострадал за правду⁴⁹.

После завоевания Болгарии Византией богомилство охватило всю южную Болгарию, с центром движения в городе Пловдив.

Оценки богомилства полярны: от объявления его историками-марксистами формой классовой борьбы против феодализма (Д. Ангелов) до признания ее незначительной богословской, гонимой Церковью сектой (Д. И. Польшанский). Думается, что для богомилов были важны как богословский, так и социальный аспект их учения. Неслучайно, по словам Г. Г. Литаврина, к середине Х в. движение было осознано византийскими властями как серьезная общественная опасность. Еретики не просто выступали со своей извращенной формой понимания христианства, они объявляли порождением дьявола существующие нормы общественной жизни, что делало богомилов особенно популярными среди широких масс людей. Последователи ереси ненавидели правительство и богатых собственников, хулили богатых, считали богопротивной государственную службу и работу простых людей на своих господ⁵⁰. Впоследствии из Болгарии ересь распространилась в Сербии, Боснии, на Далматинском побережье (где они назывались *бабуни*, или *патарены*), Северной Италии (там они именовались *катарами*) и Южной Франции (здесь последователи богомилов получили прозвище *альбигойцев*).

Церковные власти Византии и Болгарии решительно осуждали богомилов, что нашло закрепление на нескольких антибогомилских Соборах — Константинопольских (1140–1150-х гг.), Сербском (между 1172 и 1180 гг.) и Тырновских (1211 и 1359/1360 гг.).

⁴⁹ Литаврин Г. Г. Христианство в Болгарии в 927–1018 гг. С. 182.

⁵⁰ Там же. С. 181.

В XIV в. в Болгарии появилась ересь *адамитов*, учивших о равенстве всех людей и своеобразно иллюстрировавших эту идею: проповедник Лазарь ходил по улицам Тырнова в «костюме Адама». В это же время возникли ереси *жидовствующих* (осмеивали почитание Христа Спасителя, Православную веру и проч.) и *варлаамитов* (учили о сотворенности Божественного света на Фаворе, отрицали иконопочитание). Эти ереси были осуждены на Тырновских церковных Соборах в 1350, 1355 и 1359/1360 гг.

Имея номинальную автокефалию, Охридская архиепископия существовала почти восемь столетий, выполняя православную миссию в Болгарии и являясь средоточием духовной жизни покоренного болгарского народа как во время византийского, так и турецкого господства. В 1767 г. архиепископия была подчинена Константинополю, окончательно потеряв свой автокефальный статус.

Тырновский Болгарский Патриархат (1235–1393) возник на территории Северной Болгарии и выступил своеобразным продолжением первого Болгарского Патриархата.

Образование Тырновской Церкви было связано с освободительным движением болгар против завоевателей-греков. В 1185–1186 гг. представителям знатного болгарского рода братьям *Петру* и *Асеню* удалось организовать антивизантийское восстание. Заручившись помощью участников третьего крестового похода, они освободили Северную Болгарию, где возникло *Второе Болгарское царство* со столицей в Тырнове. На отвоеванной от Византии территории была восстановлена независимая Болгарская Церковь: в 1186 г. в противовес Охридским архиепископам-грекам в Тырнове провозгласили архиепископа-болгарина *Василия* (1186–1204), короновавшего Асеня царем восстановленной Болгарии.

Второе Болгарское царство постепенно приобрело силу и значимость на юго-востоке Европы, достигнув расцвета при правителе *Иване II Асене*, принявшем титул «царя болгар и ромеев». Укрепление политической самостоятельности способствовало повышению статуса Тырновской Церкви. Болгарский государь

вообще покровительствовал Церкви, особенно богато одарив монастырь Зограф на Афоне.

После заключения с никейским императором *Иоанном III Дукой* военного союза Иван II Асень в 1235 г. созвал в Лампсаке церковный Собор, на котором Константинопольский патриарх *Герман II* (1222–1240) в присутствии греческого и болгарского духовенства присвоил Тырновскому архиепископу титул патриарха, утвердив тем самым автокефальное положение Церкви в Северной Болгарии. Первым Тырновским патриархом стал *Иоаким*.

Несмотря на самостоятельность, Тырновский Патриархат не был новой Поместной Церковью — он являлся законным продолжателем Болгарского патриаршества, упраздненного в 1018 г.

Эпоха Тырновского Патриархата, и особенно XIV век, — время расцвета славянских культур на Балканах. В правление царя *Ивана Александра* Тырново превратился в подлинный центр славянской науки и литературы. Ранее ядром цивилизации был Рим, затем его эстафету перехватил Константинополь, ставший воплощением греческой политики, культуры, науки и православного богословия. Теперь настала очередь болгар, которые стали полагать, что центр цивилизации переместился в славянскую среду и Тырново ничем не уступал Риму и Константинополю своим «цивилизационным» потенциалом⁵¹.

А. Л. Дворкин подчеркивает роль Болгарской Церкви в распространении исхазма, отмечая, что именно через Болгарию он проник в другие славянские земли. Одним из лидеров исихастского движения был преподобный Григорий Синаит, основавший ок. 1330 г. монастырь в Парории. Его ученик преподобный *Феодосий Тырновский* (ум. 1363) основал монашескую общину в Килифарево. Несмотря на отсутствие единой формальной организации, исихасты поддерживали тесные контакты друг с другом, независимо от национальной принадлежности⁵².

⁵¹ *Дворкин А. Л.* Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. С. 657–658.

⁵² Там же. С. 658; для характеристики описываемого явления А. Л. Дворкин использует понятие «исихастский интернационал», см.: Там же. С. 696.

Учеником Григория Синаита и другом преподобного Феодосия был Тырновский патриарх *Евфимий* (1375–1393), благодаря которому в славянском мире получили распространение творения святителя Григория Паламы. Евфимий провел также орфографическо-языковую реформу в Болгарии, пересмотрел старые переводы, которые сверял с греческими оригиналами. Во время турецкой осады Евфимий возглавлял оборону города, был взят в плен и отправлен в заточение в Бачковский монастырь, где скончался между 1402 и 1404 гг.⁵³

Однако статус «Третьего Рима» Тырново вынужден был уступить. После падения Второго Болгарского царства под ударами турок Патриархат в 1393 г. был подчинен Константинопольской Церкви на правах митрополии. Эти события положили конец не только политической самостоятельности болгар, но и автокефалии Тырновской Церкви.

6.3. Сербская Церковь до османского завоевания

Истоки сербского христианства. По Преданию, на территории Балканского полуострова христианство проповедовали апостолы Андрей Первозванный, принявший в Ахаии мученическую кончину, Павел, прошедший по восточной и южной частям Балканского полуострова (включая Македонию), и *Тит*, осуществлявший миссионерскую деятельность в Далмации⁵⁴.

Начальные исторические сведения о распространении христианства в Далмации среди местного городского иллиро-романского населения относятся ко второй половине III–началу IV в. и связаны прежде всего с гонениями на христиан. В это же время на территории будущей Сербии образовались *Салонская* архиепископия, охватывавшая приходы Далмации, и *Сирмийская* митрополия, состоявшая из приходов, находящихся между притоками Дуная — Дравой и Савой. Первым епископом Салоны — главного города провинции, по всей видимости, был святой Домний

⁵³ *Неофит, митр.* Патриаршество в Болгарии... С. 85.

⁵⁴ *Скурам К.Е.* История Поместных Православных Церквей. Т. 1. С. 99–100.

(конец III — начало IV в.)⁵⁵. Известно, что Салонский епископ до конца VI в. получал посвящение в Риме.

К числу балканских кафедр, появившихся после издания Миланского эдикта, следует отнести также епископию в городе Скопье на территории Македонии, первым епископом которой был *Паригорий*. В период правления императора Юстиниана I Скопийскому епископу были предоставлены права самостоятельного управления своим округом.

Сербы появились на Балканах в VII в., в это же время произошло их первое знакомство с христианским учением. Однако О. А. Акимова отмечает недостаточность достоверных исторических сведений, из-за чего невозможно точно сказать, откуда пришло христианство на хорватские, сербские и македонские земли, которые находились под церковным влиянием Рима, Константинополя и Аквилеи⁵⁶. Что же касается Далмации, то местные епархии ориентировались на Византию. На проконстантинопольскую ориентацию далматинских земель повлияли политические события: благодаря завоеваниям императора Льва III Исавра в 732 г. Восточная Иллирия отошла к Византии. Таким образом, проживавшее здесь сербское население было подчинено церковной юрисдикции Константинополя. Известно, что на Седьмом Вселенском Соборе присутствовали четыре далматинских архиерея — Салонский (Сплитский), Рабский, Осорский и Которский — все в ранге архиепископов, не связанных ни с какой митрополией⁵⁷.

О. А. Акимова полагает, что наиболее раннее государственное объединение во внутренних сербских землях — собственно Сербия — существовало уже во второй половине VIII в. Каким

⁵⁵ Акимова О. А. Христианство в далматинских, хорватских и сербских землях в X–XI вв. // Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия / Рос. академия наук. Ин-т славяноведения; отв. ред. Б. Н. Флоря. М., 2002. С. 267; С. 267–289 (о распространении христианства на территории Далмации и Хорватии).

⁵⁶ Там же. С. 271.

⁵⁷ Там же. С. 269.

образом была устроена здесь церковная жизнь, неизвестно. Ясно только, что к концу X в. сербские земли вошли в состав державы болгарского царя Самуила, а в начале следующего столетия перешли под власть Византии, подчиняясь в церковном отношении Охридской архиепископии, охватывавшей македонские земли⁵⁸.

Христианизации славян Македонии во многом способствовала миссионерская деятельность учеников Кирилла и Мефодия — Климента и Наума, поселившихся в македонской Болгарии. В начале XI в. македонские и болгарские земли захватил византийский император Василий II. Македонская Церковь с того времени оказалась подчиненной Охридскому архиепископу (см. п. 6.2).

На протяжении X–XI вв. на территории будущей Сербии появились два государственных образования с местными Церквами:

– *Захумское* княжество, в котором была установлена церковная организация с центром в Стоне под юрисдикцией Сплитского архиепископа⁵⁹;

– княжество *Дукля*, или *Зета* (совр. Черногория), к концу XI в. постепенно распространившее свою власть на ряд территорий, включая Сербию и Боснию; в церковном отношении Дукля входила в состав верхнедалматинских епископий (Дубровник, Бар, Котор, Улцинь)⁶⁰.

Церкви обоих княжеств входили в большую Дубровницкую архиепископию, появление которой относится к 1000 г.⁶¹ К середине XI в. Дубровник находился уже за пределами Дуклянского государства и подчинялся Римскому папе.

Основатель Церкви — святитель Савва. Ко второй половине XII в. главным оплотом Православия в сербских землях стала Рашка, которая выступила центром образования независимого государства, объединившего все земли с православным населением.

⁵⁸ Акимова О. А. Христианство в далматинских, хорватских и сербских землях в X–XI вв. С. 329.

⁵⁹ Там же.

⁶⁰ Там же. С. 330–331.

⁶¹ Там же. С. 331.

Воспользовавшись ослаблением Византии, ок. 1190 г. Рашский жупан *Стефан Неманя* (святой *Симеон*) добился полного суверенитета и основал сербскую династию Неманичей. В 1196 г. он отрекся от престола в пользу среднего сына Стефана и отправился на Афон, в русскую обитель Святого Пантелеимона, где пребывал его младший сын *Савва* (в миру *Растислав* или *Растко*, 1169–1237), и там принял монашеский постриг. Спустя два года благодаря совместным усилиям отца и сына на Святой Горе возник первый сербский монастырь *Хиландар*.

С деятельностью Саввы связано окончательное оформление Сербской Православной Церкви. Он ходатайствовал перед Никейским (Константинопольским)⁶² патриархом *Мануилом I* (1215–1222) о даровании сербам церковной самостоятельности. Учитывая тяжелое положение христианства в Сербии, вызванное католическим влиянием, патриарх в 1219 г. даровал независимость Сербской Православной Церкви, а Савву рукоположил в архиепископа.

В период с 1219 по 1233 г. святитель Савва основал в Сербии 8 епархий, во главе которых он поставил епископов — подвижников Хиландара. Афонская иноческая школа, пройденная святителем в юности, оказала влияние на возникновение первых монашеских обителей в сербских землях. Вскоре после провозглашения автокефалии Сербской Церкви состоялся Поместный Собор, объединивший всех представителей местного духовенства.

Основатель Сербской Церкви стремился обеспечить неразрывный союз (византийскую «симфонию») между Церковью и Сербским государством, что было насущной потребностью того времени в целях укрепления церковно-государственных отношений и национального чувства сербов. Побуждаемый этой идеей, в 1221 г. в городе Жиче святитель Савва организовал

⁶² После взятия Константинополя участниками четвертого крестового похода в 1204 г. и образования Латинской империи двор византийских императоров и резиденция Константинопольских патриархов были временно перенесены в Никею (до 1261 г.).

торжественную коронацию князя *Стефана*, получившего прозвище *Первовенчанный*.

В 1229 г. Савва совершил паломническое путешествие в Палестину и на Афон. В 1233 г. он отказался от святительского престола, стремясь к иноческой жизни, а преемником стал его ученик архиепископ *Арсений I* (1233–1263).

Вклад Саввы в организацию Сербской Церкви поистине огромен. Широко распространен был посмертный культ и почитание святителя, носившее и внецерковный характер (в фольклоре, легендах, поэзии), хотя официальная канонизация первого Сербского архиепископа состоялась в 1775 г. Мощи святителя Саввы с XIII в. находились в монастыре Милешево; позже турки, проникнув в монастырь, отправили мощи святого в Белград, где предали сожжению 27 апреля 1594 г.⁶³

«Золотой век» Сербской Церкви. Печская Патриархия. На примере Сербии А. Л. Дворкин подчеркивает взаимосвязь западного и восточного христианства, что прослеживалось на протяжении XIII в.: латинское крещение Стефана Немани и его последующий переход в Православие, одновременное приобретение Саввой церковного признания Римом и Никейским (Константинопольским) патриархом. Такая взаимосвязь проявлялась и в образцах сербской архитектуры: монастырские комплексы *Високи Дечане* и *Студеница* представляли собой соединение романского и византийского стилей⁶⁴.

Расцвет Сербского королевства начался с правления правнука Стефана Немани *Стефана Уроша II Милутина* (1282–1321). Он завоевал территорию Македонии и учредил столицу в Скопье. С этого времени начался расцвет сербской архитектуры и живописи. В Скопье зародилась т. н. «Милутинская школа» иконописи, являющаяся одной из вершин иконописного искусства⁶⁵.

⁶³ О личности святителя Саввы Сербского см.: *Кабыжакова Л., Архинов А.* Под омофором святого Саввы Сербского // Журнал Московской Патриархии. 1990. № 10. С. 50–54.

⁶⁴ *Дворкин А. Л.* Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. С. 659.

⁶⁵ Там же. С. 659–660.

Зенит Сербского государства пришелся на правление короля *Стефана Душана* (1331–1355). Стефан Душан пришел к власти сразу же после победы сербов над болгарами в битве при Вельбужде 1330 г., после которой более чем на полвека самым могущественным государством на Балканах стала Сербия, занимавшая большую часть полуострова и всю Северную Грецию до Патрасского залива (за исключением Фессалоник), включая Афон. С Душаном вынуждены были считаться все правители Европы той эпохи⁶⁶.

С 1219 до 1346 гг. предстоятели Сербской Церкви имели сан архиепископов. Их резиденция находилась в монастыре Зика близ современного города Кралево.

В 1346 г. по инициативе Стефана Душана в Скопье был созван церковный Собор, участники которого провозгласили Сербскую Церковь Патриархатом. Первым патриархом стал *Иоанникий II* (1346–1354), переместивший резиденцию в город Печ (на Косовом поле), вследствие чего за Сербской Церковью закрепилось название *Печская Патриархия*. В ответ на действия короля, которые привели к повышению статуса Церкви в государстве, 16 апреля 1346 г. Иоанникий возложил на Стефана Душана императорский венец.

В управлении Печского патриарха находились епархии, расположенные на исторических сербских землях: собственно Сербия, Босния и Герцеговина, Черногория, южная часть Венгрии и Трансильвании, север и юго-восток Македонии; в сербской юрисдикции оказался также ряд греческих епархий, расположенных на завоеванных Душаном землях.

Печский предстоятель был незамедлительно признан и поддержан своими славянскими собратьями — Тырновским патриархом и Охридским архиепископом, а также Афонскими обителями. Но Константинопольский патриарх *Каллист* (1350–1354, 1355–1363) не признал ни коронования Душана, ни нового патриарха и наложил на Сербскую Церковь анафему: в декабре 1349 г. *Каллист* отлучил Душана и его церковных иерархов от Церкви

⁶⁶ *Дворкин А. Л.* Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. С. 660.

за узурпацию императорского титула и незаконное присвоение патриаршего достоинства⁶⁷.

Примирение произошло лишь после разгрома объединенной болгаро-сербской армии османским султаном *Мурадом I* на р. Марице около Адрианополя (1371 г.), в результате чего он овладел Болгарией и Южной Сербией. В условиях надвигающейся внешней опасности православные государства пошли навстречу друг другу: посредническую роль сыграла делегация афонских иноков-славян, включая игумена Русского монастыря *Исаию* и игумена Хиландара, родственника князя Лазаря Сербского, *Никодима Тисманского* (1320–1406). Их миссия облегчалась присутствием бывшего афонита *Филофея Коккина* на патриаршем троне в Константинополе. В 1374 г. анафема была снята, а Сербская Церковь официально признана Патриархатом⁶⁸.

При Неманичах в монастырях Сербии и Афона расцвела сербская агиография, создавшая целую галерею портретов святых сербских правителей династии Неманичей и сербских архиепископов. В частности, «*Житие святого Симеона*» (Стефана Немани), написанное его сыновьями архиепископом Саввой и королем Стефаном Первовенчанным; «*Житие святого Саввы*», созданное Хиландарским монахом Доментианом в середине XIII в.; «*Жития королей и архиепископов Сербских*» (от сыновей Стефана Первовенчанного до Стефана Душана), созданное Сербским архиепископом Даниилом II (1324–1337) и его учениками.

Тем временем османское наступление на Балканы продолжалось. Сербы утратили свое могущество в двух судьбоносных для них битвах — при реке Марице и великой битве на Косовом поле (15 июня 1389 г.), которая навсегда запечатлелась в памяти сербского народа в песнях и легендах, приведшая к вассалитету Северной Сербии от турок. При деспоте *Георгии Бранковиче* турки оккупировали большую часть Сербского княжества, а в 1459 г. османский завоеватель Мехмед II взял последний очаг сербской

⁶⁷ Дворкин А. Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. С. 660.

⁶⁸ Там же. С. 661.

государственности — дунайскую крепость Смедерево. С этого времени Сербия и ее Церковь полностью перешли во владение Османской империи.

6.4. Возникновение Православной Церкви в Валахии и Молдавии

Национальные митрополии Валахии и Молдавии.

Современная Румынская Церковь уникальна: единственная в православном мире она существует в рамках латинской культуры. Румынский язык принадлежит к романской языковой группе.

В древности территорию к северу от Дуная населяли племена даков. По Преданию, первыми проповедниками святого Евангелия в этом регионе были апостол Андрей Первозванный и ученики апостола Павла. В 106 г. на левом берегу нижнего Дуная была основана римская провинция *Дакия*. Постепенно местное население романизировалось, воспринимая латинский язык, письменность, многие элементы римской культуры и быта, а также христианство.

Раннехристианская история этого региона связана с жизнью и мученической кончиной местных христиан, что подтверждают археологические находки в древних базиликах и гробницах. К IV в. относятся археологические данные о существовании христианских общин на территории исторической области *Банат* (современная пограничная территория Румынии и Сербии)⁶⁹. Концом IV — началом V в. датируется деятельность римского проповедника *Никиты Ремесьянского*. В списках Второго, Третьего и Четвертого Вселенских Соборов упоминались епископы из города Тома (совр. Констанца), а в VI в. известен епископ из Акве⁷⁰.

Опираясь на приведенные сведения, можно заключить, что в IV–V вв. в Дакии существовала вполне оформленная церковная

⁶⁹ Пэкурариу М., свящ. Банатская митрополия // ПЭ. Т. IV. М., 2002. С. 299.

⁷⁰ Скурат К. Е. История Поместных Православных Церквей. Т. 1. С. 180–181.

структура. Местная Церковь находилась сначала в подчинении *Сирмийскому* архиепископу, который в свою очередь находился в юрисдикции Рима. В V в. Сирмий уничтожили гунны, и Церковь перешла в ведение *Фессалоникийского* архиепископа, подчинявшегося в разное время то Риму, то Константинополю. Окончательное вхождение христианских общин Дакии в состав Константинопольского Патриархата произошло к середине VIII в.

С VI в. местное население стало проживать бок о бок со славянскими племенами, вследствие чего утратило связь с латинским миром, а в начале X в. приняло славянскую Литургию, составленную Кириллом и Мефодием. Это повлияло на установление крепких духовных связей со славянами, проживавшими в нижнем течении Дуная: местные епископы находились сначала в ведении Охридского архиепископа, а затем Тырновского патриарха, носившего титул примаса болгар и валахов.

Складывание православных митрополий, послуживших основой современного Румынского Патриархата, происходило на фоне становления государственности в нижнедунайском регионе. На протяжении XIV в. здесь возникли два самостоятельных образования:

- *Румынская земля, или Угровлахия (Валашское княжество)* во главе с воеводой Бассарабом;
- *Молдавская земля (Молдавское княжество, включая Буковину)* во главе с воеводой Богданом.

Параллельно в княжествах возникли собственные митрополии: в 1359 г. — *Валашская* (первый митрополит *Иакинф Критопул*) с центром в городе Куртя де Арджеш; в 1387 г. — *Молдавская* во главе с митрополитом *Иосифом Мушатом*⁷¹. Образование митрополий совпало с падением Второго Болгарского Царства и Тырновского Патриархата, поэтому с конца XIV в. митрополии подчинялись Константинополю, а их предстоятели до XIX в.

⁷¹ Митр. Арсений (Стадницкий) относил учреждение Молдавской митрополии к 1401 г., см.: *Гросул В.Я.* Митрополит Арсений (Стадницкий) — историк Румынской и Молдавской Православных Церквей // Новая и новейшая история. 2002. № 1. С. 217.

именовались *экзархами* Константинопольского патриарха. Но несмотря на это обстоятельство, зависимость от Вселенского престола все-таки носила больше номинальный характер, чем фактический.

В Молдавии церковные иерархи нередко выполняли дипломатические поручения. Так, например, в 1462 г. митрополит *Феоктист* от имени всего княжества признал сюзеренитет Польши; Радацкий епископ Исаия по поручению господаря *Иоанна Лютото* в 1574 г. выезжал в составе молдавского посольства в Москву и Варшаву; по распоряжению господаря *Мирона* в 1628 г. митрополит Варлаам посетил Киев для установления дружественных связей с Киевским митрополитом *Петром (Могилой)*; в 1731 г. митрополит *Антоний* в составе делегации княжества вел переговоры с командованием русской армии о вхождении Молдавии в Российское государство.

Подобно русским царям, валашские и молдавские князья (господари) оказывали щедрую материальную и финансовую помощь афонским монастырям. Например, господарь *Александр Добрый* (1400–1432) пожаловал Зографскому монастырю 3 тыс. аспров (для сравнения: в начале XV в. 10 аспров стоила одна овца). Господарь *Стефан III Великий* (1457–1504) пожаловал тому же монастырю 100 венгерских червонцев, полностью перестроил его, возвел больницу. Обильные пожертвования всем Восточным Патриархатам оказывал господарь *Василий Лулу* (1634–1654)⁷².

В первые века существования в нижнедунайских епархиях оформился особый институт управления — *протопопиатство*, включавший вспомогательные органы епархиальной власти по надзору за порядком церковной жизни. Протопопов назначали епархиальные архиереи. Титул протопопа являлся административной должностью, а не саном.

Монастыри нижнедунайского региона. После образования митрополий в Валахии и Молдавии широкое распространение

⁷² *Бабий А. И.* Православие в Молдавии: история и современность. Кишинев, 1988. С. 35–36.

здесь получила монашеская жизнь. По типу многих средневековых обителей многие монастыри обносились мощными каменными стенами. Например, Сучевичский монастырь в Молдавии окружала высокая каменная стена длиной около 400 метров с бойницами и башнями; подобным образом были укреплены Путнянский, Бистрицкий монастыри. Некоторые из обителей имели военные названия: Четатя («крепость»), Табэра («стан») близ города Роман. Монастыри-крепости нередко выдерживали осаду неприятеля. Сами монахи в боевых действиях не участвовали, а монастырь охраняли господарские войска⁷³.

В XV–XVII вв. благодаря широкой ктиторской (покровительственной) деятельности господарей Александра Доброго, Стефана III Великого, Петра Рареша в Молдавии появился целый комплекс иноческих центров: Побратский, Путнянский, Воронецкий, Тазлэуский, Рэзбоенский, Киприяновский, Рышковский, Пынгарацкий и многие др. монастыри⁷⁴.

Следуя средневековым правилам, господари предоставляли обителям *иммунитеты*, согласно которым монахи не облагались таможенными пошлинами, а принадлежавшие монастырям крестьяне не могли быть судимы старостами цинутов (округов) и комендантами крепостей, не могли быть призваны в войско⁷⁵. Монастыри наделялись независимостью от местных властей. Так, в 1606 г. господарь Иеремия Могила дал Побратскому монастырю грамоту, в которой говорилось: «...никто из слуг нашей милости: великий ватав⁷⁶, или глобник, или душегубинар⁷⁷, кто-либо другой не может входить в святой монастырь притеснять или брать налог, или докучать ему подводами, или лошадей для гонцов пусть не берут, ни скота да не берут в дань ... А кто будет

⁷³ Бабий А. И. Православие в Молдавии: история и современность. С. 29.

⁷⁴ Там же. С. 9.

⁷⁵ Там же. С. 11.

⁷⁶ Великий ватав — руководитель какого-либо ведомства (дорожного, почтового и др.).

⁷⁷ Душегубинар — сборщик штрафов за убийства, кражу девушек и др. преступления.

досаждать без ведома моей милости, то даем право настоящей грамотой изгонять их силою... бияша их прутьем»⁷⁸.

Обители получали обильную материальную поддержку со стороны господарей. К примеру, впечатляют дары Стефана III Великого, пожалованные Путнянскому монастырю: в 1490 г. в собственность монахов перешли 11 цыганских семей и 6 сел в Сучавском цинуте, причем господарь приказал, чтобы впредь его дарения не отменял даже митрополит; позже Стефан III пожаловал тому же монастырю 21 имение и несколько мельниц, много сел и цыганских семей, освободил его от любых налогов и повинностей, распорядился бесплатно выдавать обители ежегодно 150 мерок соли из господарских копей; монастырь получил право на таможенные сборы в Сирете и Верхнем Вилкове, а 10 человек из Галаца дважды в год могли ловить для монастыря рыбу в Дунае, Днестре и Сирете, не уплачивая при провозе рыбы таможенных сборов⁷⁹.

Валашские и молдавские монастыри издавна занимались разнообразными видами деятельности: виноградарством, борничеством, рыбной ловлей, животноводством и, в определенной мере, хлебопашеством. Следовательно, обители представляли собой не только очаги духовного возрастания и спасения, но были крупными экономическими центрами, очагами земледелия и ремесла.

Рассмотренный материал свидетельствует, что Валашская и Молдавская митрополии представляли собой национальные Церкви. Главы митрополий избирались местным духовенством и князьями (господарями). Во всех внутренних делах церковного управления митрополиты действовали самостоятельно. В Валашском и Молдавском княжествах прослеживались элементы византийской «симфонии»: местные господа решали важнейшие государственные дела совместно с церковными лидерами.

⁷⁸ Бабий А. И. Православие в Молдавии: история и современность. С. 22.

⁷⁹ Там же. С. 10–11.

РАЗДЕЛ III. ПОМЕСТНЫЕ ЦЕРКВИ БЛИЖНЕГО ВОСТОКА И ЮГО-ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ В XV — НАЧАЛЕ XX ВЕКА: ПРАВОСЛАВНЫЕ ОСТРОВА В ОСМАНСКОЙ ИМПЕРИИ

Глава 7. Православные Церкви Ближнего Востока в условиях османского завоевания

7.1. Образование Османской империи и определение статуса православных христиан

Завоевания османов и облик имперской столицы. 29 мая 1453 г. Византия пала под ударами оружия турок-османов во главе с султаном *Мехмедом II*. В 1456 г. были взяты Афины. Парфенон, более тысячи лет бывший христианской Церковью, был преобразован в мечеть. В течение последующих 70 лет османы покорили все бывшие византийские территории. При преемниках Мехмеда II султанах *Баязиде II* (1481–1512), *Селиме I Грозном* (1512–1520) и *Сулеймане I Великолепном* (1520–1566) османы покорили Герцеговину, Сирию, Палестину, Египет, Хиджаз (Западную Аравию), Алжир, Венгрию, Ирак, Йемен, Аден, западные области Грузии и Армении.

Так на развалинах Византии была основана Османская империя. Падение Константинополя стало величайшей катастрофой в истории христианства. Восточно-православный мир целиком оказался во власти турецкого господства. Единственным свободным оплотом Православия оказалась Московская Русь. Взяв византийскую столицу, отряды Мехмеда II на протяжении трех дней грабили и разрушали все, что можно было унести с собой или разорить.

Число погибших в Константинополе в те дни превышало 4 тыс. человек¹. Поверженный город Мехмед II сделал столицей нового государства, получившей название *Стамбул* (по-турецки — Истанбул).

Этнический состав жителей средневекового Стамбула отличался пестротой. Большую часть населения составляли турки-мусульмане. Самыми крупными по численности нетурецкими общинами были греческая и армянская; кроме них, значительное количество населения столицы составляли евреи и арабы. Полиэтническую картину города дополняли сербы, валахи, грузины, абхазы, персы, цыгане. С расширением контактов с Европой в квартале Галата постепенно сложились колонии итальянцев, французов, голландцев, англичан.

Число обитателей новой турецкой столицы быстро увеличилось: уже к концу XV в. оно превышало 200 тысяч. Чтобы оценить эту цифру, упомянем, что в 1500 г. лишь шесть европейских городов имели население численностью более 100 тыс. человек — Париж, Венеция, Милан, Неаполь, Москва и Стамбул². К середине XVI в. в Стамбуле насчитывалось 400–500 тыс. жителей, а к концу XVII в. 700–800 тыс. Таким образом, в эпоху позднего Средневековья Стамбул входил в число самых больших городов мира³.

После завоевания часть греков была вынуждена эмигрировать, другая часть осталась в Стамбуле и др. городах. Однако султан Мехмед II не только оставил грекам часть кварталов в городе, но и всячески поощрял греческую иммиграцию в свою новую столицу. А. Л. Дворкин сообщает, что к «середине XVI в. в Константинополе проживало не менее 30 тыс. греческих семей. Если предположить, что в средней тогдашней семье было не менее 6 человек, то греческое население города приближалось к 200 тысячам и продолжало расти»⁴.

¹ Дворкин А. Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви: Курс лекций. Нижний Новгород, 2003. С. 738.

² Петросян Ю. А. Древний город на берегах Босфора: исторические очерки. М., 1986. С. 137.

³ Там же. С. 138.

⁴ Дворкин А. Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. С. 763.

Своеобразный колорит Стамбулу придавали многочисленные мечети. Мехмед II повелел превратить в мечеть собор Святой Софии: известкой были замазаны великолепные мозаики, крест на куполе сменился полумесяцем; позже по углам храма встали четыре высоких минарета. В мечети постепенно были обращены и другие православные храмы Константинополя: церковь Хора стала мечетью Кахрийе, церковь Пантократора (Вседержителя) — мечетью Зейрек, храм Паммакаристи (Божией Матери Всеблаженнейшей) — мечетью Фетхийе.

Особенности статуса христиан в Османской Порте. С первых дней Мехмед II занялся устройством новой империи. В основу государственного устройства был положен религиозный принцип: отныне ислам регулировал все нормы жизни и деятельности государственных институтов (управления, суда, войска, финансов). Во главе империи стоял султан, обладавший неограниченной властью.

Полноправными подданными султана могли быть только мусульмане. На греков-христиан, а также на христиан других национальностей (например, армян) были наложены разного рода ограничения.

Христианам было запрещено открыто исповедовать свою веру, строить новые часовни или церкви; не разрешалось устраивать крестные ходы и использовать колокола. Православная Церковь была лишена права заниматься миссионерским служением; обращение мусульманина в христианство рассматривалось как преступление. Грекам запрещалось носить оружие, не разрешалось служить в армии, брать в жены мусульманок. Перемещаться разрешалось только на осле, причем проезжающему мимо дома мусульманина христианину следовало сойти на землю.

Христиане Османской империи платили налог в двух основных формах — подушную подать *джизию* и поземельный налог *харадж*. В практику вошел также налог *девширмэ*, когда турки забирали на воспитание по одному здоровому мальчику из каждой десяти христианских семей. Впоследствии мальчики принимали ислам, полностью приобщаясь к нормам турецкой жизни и поступали в *янычары* (личную гвардию султана), достигая иногда

важных государственных должностей. Они жили в собственных казармах. Янычарам запрещалось жениться, чтобы вся их жизнь была посвящена службе султану. Наборы производились по областям сначала каждые пять лет, а затем чаще.

В то же время следует воздать должное туркам-мусульманам, т. к. они «в XV в. проявляли гораздо большую терпимость к христианам, чем западные христиане друг ко другу в эпоху Реформации и в XVII в. Приверженцы ислама считали Библию священной книгой, а Иисуса Христа — пророком. Поэтому в глазах мусульман христианская религия в некоторых вопросах заблуждалась, но не была абсолютно ложной, и с христианами как «людьми Писания» следовало обращаться не так, как с обычными язычниками. Согласно мусульманскому учению, следовало не подвергать христиан гонениям, а позволить им по-прежнему исповедовать свою веру, не вмешиваясь до тех пор, пока они подчиняются власти ислама»⁵. Такими принципами и стали руководствоваться завоеватели Византии.

Более того, не имея опыта эффективного ведения административных дел, османы с конца XV в. начали привлекать греков к государственному управлению в качестве переводчиков, советников султана, членами посольств и дипломатических миссий. Греки и армяне составили торговую прослойку Порты, оживив экономику государства. Следовательно, турки гарантировали права христианам в обмен на признание последними власти османских султанов.

7.2. Константинопольский Патриархат⁶

Православный миллет. В условиях османского господства положение Константинопольского Патриархата изменилось.

⁵ Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Православная Церковь. М., 2001. С. 94.

⁶ Подробнее о состоянии Константинопольского Патриархата и всего православного Востока, а также Церквей на Балканах в османский период см.: Дворкин А. Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. С. 762–787; Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Православная Церковь. С. 93–107; Тальберг Н. Д. История христианской Церкви. М., 2000. С. 423–495.

Власти Порты прибегли к системе непрямого управления: греческий народ (и, соответственно, греческий Патриархат) стал представлять церковно-гражданскую организацию, которой была предоставлена внутренняя автономия и религиозная свобода. Такая организация называлась *миллетом*. Иначе говоря, турки перенесли теократическую модель управления, свойственную исламскому миру, на греко-христианскую общину, сделав Константинопольского патриарха не только главой Церкви, но и политическим (светским) главой греческого народа. Патриарх получил титул *миллет-баши* (главы нации), по-гречески *этнарха*. Это была самая главная его привилегия. В свою очередь патриарх находился в ответе перед султаном за повиновение православных греческих подданных; он стал своеобразным «христианским халифом». С этого времени Константинопольские первосвятители присвоили себе знаки достоинства византийских императоров: митру в форме имперской короны, орлецы, дикирий, трикирий, саккос⁷.

Православный миллет включал всех православных, проживавших в Османской империи. Таким образом, Константинопольский, Александрийский, Антиохийский и Иерусалимский Патриархаты входили в единый греческий миллет. Формально сохраняя свои автокефалии, последние три Патриархата фактически оказались под властью и контролем столичного патриарха Константинопольского.

Вслед за патриархом все православные архиереи империи сделались государственными чиновниками, неся гражданскую ответственность перед султаном за греческих подданных на уровне своих епархий.

Противоречия миллетской модели. Создание османами института православного миллета (этнархии), существующего до настоящего времени на Кипре и в ряде других стран Ближнего Востока, гарантировало автономию Православной Церкви под владычеством иноверцев и позволило выжить грекам как национальной общности. В этом заключался несомненный

⁷ Дворкин А. Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. С. 766.

положительный эффект этнархии (А. Л. Дворкин, еп. Каллист (Уэр)⁸. Такая система «была основана на идее, заимствованной исламом из иудаизма, а именно — полной идентификации «народа Божия» с конкретной социальной группой»⁹.

Вместе с тем отождествление православного духовенства с носителями гражданской власти обернулось массой последствий, крайне неблагоприятно отразившихся на судьбе Константинопольской Церкви. Рассмотрим главные из них.

Становясь высокопоставленными чиновниками, патриарх и епископы автоматически вовлекались в полную интриг и коррупции, обмана и корысти административную систему Османской империи. Выборы каждого патриарха сопровождались выплатой крупной суммы (бакшиша) турецкому правительству, которая оговаривалась в каждом конкретном случае в султанском *берате* (указе)¹⁰. Бераты предоставляли патриарху почти неограниченную власть внутри православной общины, проживавшей на всей территории Османской империи, включая Балканы. Следовательно, духовная власть Константинопольского патриарха распространялась не только на греков, но также сербов и болгар. Это приводило к борьбе, раздорам и денежным взяткам при получении патриаршей кафедры. В более скромных рамках та же картина наблюдалась при выборах архиерея, потому что епископы получали аналогичные султанские бераты на епархиальном уровне.

В результате отождествления Патриархата с греческой нацией произошло смешение Православия и греческого национализма: вера стала восприниматься как неизбежное приобщение к греческим началам — в первую очередь культуре и языку. Кроме того, система этнархии способствовала обмирщению Церкви.

Согласно бератам, патриарх и все архиереи считались неприкосновенными, были освобождены от податей и повинностей,

⁸ Дворкин А. Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. С. 766; Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Православная Церковь. С. 95.

⁹ Дворкин А. Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. С. 767.

¹⁰ Там же.

за исключением некоторых специальных взносов¹¹. Церковные суды имели право слушать дела православных греков, имеющие отношение к религии, включая брак и развод, завещание и опеку над малолетними. Всеми другими гражданскими делами занимались учрежденные патриархом светские суды. Турецкие суды занимались лишь уголовной сферой жизни греков и делами, связанными с мусульманами¹².

Приведенный материал позволяет говорить о двойственном и неоднозначном характере отношения османов к грекам. С одной стороны, турки предоставляли православному духовенству привилегии, разрешали совершать богослужения, уважали христианские обычаи, проявляя тем самым религиозную терпимость, с другой, — относились к православным как к людям «второсортной» нации и сохраняли доброжелательное отношение лишь до того времени, пока речь шла об интересах титульной (турецкой) нации.

Фанар и фанариоты. Стамбульские греки сконцентрировались вокруг Патриархии — церковно-политического центра общины, — которая после завоевания сначала разместилась в храме святых апостолов, а затем, с 1601 г. до настоящего времени — в квартале Фанар, в храме святого великомученика Георгия. Здесь проживали представители наиболее зажиточных слоев греческого общества.

На протяжении османской эпохи в Фанаре, «дворянском гнезде» столицы, проживало около 100 тыс. греков¹³. Тогда-то и появился негативно звучащий на Балканах термин «греки-фанариоты». Дело в том, что в занятиях торговлей и ростовщичеством стала формироваться греческая денежная аристократия,

¹¹ История Православной Церкви в XIX веке. Православный Восток. [Репринт издания 1901 г.] М., 1998. С. 3–4.

¹² Дворкин А. Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. С. 766.

¹³ Лебедев А. П. История Греко-Восточной Церкви под властью турок: от падения Константинополя (в 1453 году) до настоящего времени. Сергиев Посад, 1896–1901. С. 125.

тесно связанная между собой общими интересами и братскими узами. Эти богатые кланы были весьма честолобивы. Они называли себя «архонтами» греческого народа, устраивали своих сыновей на должности при патриаршем дворе, и вскоре все ключевые позиции перешли в их руки. За редчайшими исключениями, фанариоты не становились клириками: это было ниже их достоинства. К концу XVII в. фанариотские кланы держали в своих руках центральную организацию Церкви. Прозвище «фанариоты» с богатых греков впоследствии было перенесено на греческих архиереев, стоявших на позициях совмещения Православия и «эллинской» идеи.

Заручившись поддержкой султана, Константинопольский патриарх в рассматриваемый период получил право управлять балканскими Православными Церквями. С автокефалиями пришлось расстаться сербам (1766 г.) и болгарам (1767 г.). Валашская и Молдавская митрополии в XVIII в. также оказались под прямым управлением греческих архиереев. В среде балканского (негреческого) духовенства Патриархат настойчиво проводил политику эллинизации («огречивания») ¹⁴. Политика Фанара привела к тому, что греков стали ненавидеть все населявшие Балканы народы ¹⁵. Константинопольский патриарх *Самуил I* (1763–1768, 1773–1774) взял под свою опеку апостольские кафедры Средиземноморья, избрав и рукоположив в 1766 г. своих ставленников на посты предстоятелей в Антиохийский и Александрийский Патриархаты.

Динамика церковной жизни во второй половине XV–XIX вв. Благодаря активному вмешательству османских властей в церковную жизнь греческой общины, процедура избрания патриарха приобрела формальный характер. Интриги начались сразу же при первом патриархе османской эпохи *Геннадии Схоларии* (1453–1459) — лидере антиуниатской, антизападной партии

¹⁴ О процессе эллинизации Православных Церквей на Балканах см. п. 8.1.

¹⁵ *Дворкин А. Л.* Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. С. 794.

в Церкви. Именно с Геннадием Мехмед II разработал новые правила жизни православных в Османской Турции.

После патриарха Марка в 1469 г. искателем патриаршего престола выступил трапезундский монах Симеон — с этого времени вступил в действие закон, по которому новый патриарх при вступлении на престол обязан был дарить султану особый подарок — *пескезий*¹⁶. В этих условиях огромный размах приобрела симония: бывали случаи, когда получение патриаршего престола стоило 100 тыс. и даже 150 тыс. золотых монет.

Патриаршая власть отличалась крайней нестабильностью: предстоятели смещались и вновь назначались с калейдоскопической быстротой. За XVI в. на Вселенской кафедре сменилось 23 патриарха, за XVII в. — 50, на протяжении XVIII в. — 33¹⁷. Причем некоторые из них, добиваясь благорасположения турецких властей и используя подкупы, занимали патриаршую кафедру несколько раз. Например, патриарх Матфей II правил в 1595 г. на протяжении двадцати дней, затем почти четыре года с 1598 по 1602 г., и семнадцать дней в 1603 г.¹⁸ Патриарх *Кирилл Лукарис* в 1610–1630-е гг. занимал Константинопольскую кафедру шесть раз, Парфений IV в 1650–1680-е гг. успел побывать предстоятелем Церкви пять раз.

Частыми явлениями Османского периода были низложения, ссылки и умерщвления патриархов. Ссылаясь на исследование английского автора Б. Кидда, еп. Каллист (Уэр) приводит следующую статистику: «Из 159 патриархов, занимавших престол между XV и XX вв., 105 были смещены турками, 27 отреклись от престола, причем часто вынужденные к тому силой, 6 патриархов умерли насильственной смертью, будучи повешены, отравлены или утоплены, и только 21 из них умер естественной смертью, находясь в должности»¹⁹. Во второй трети XVII в. были задушены

¹⁶ Тальберг Н.Д. История христианской Церкви. С. 444.

¹⁷ Лебедев А.П. История Греко-Восточной Церкви под властью турок. С. 303.

¹⁸ Дворкин А.Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. С. 768.

¹⁹ Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Православная Церковь. С. 96.

патриархи Кирилл Лукарис (1638 г.), трижды правивший Парфений II (1650 г.), Парфений III (1657 г.).

Баланс в терпимости к христианам со стороны турецкого правительства резко качнулся в худшую сторону в 1820-е гг. — эпоху восстания греков на Балканах. Между греками и турками тогда началась открытая война и последовали первые христианские жертвы: 10 апреля 1821 г., в день Пасхи, был казнен патриарх Григорий V (1797–1798, 1806–1808, 1818–1821), обвинявшийся в пособничестве греческим повстанцам. После этого султан повелел казнить других иерархов и разрушить все христианские храмы Константинополя. В первый год восстания турки казнили в империи около 80 греческих архиереев и огромное количество священников²⁰. К лету 1821 г. дома всех знаменитых фанариотских семей были опустошены. Террор и казни османов распространились в те годы на Балканы, включая Афон.

В 1829 г. по итогам русско-турецкой войны признавалась автономия Греции, а Россия получала от Порты подтверждение своего права покровительства православным на Востоке. Однако отношение турок к христианам не изменилось. В 40-е гг. XIX в. произошли массовые избиения христиан в Фессалии, Македонии, Румелии, Болгарии, Фракии, на острове Самос. Администрация Константинопольского патриарха была помещена под усиленное наблюдение.

После Крымской войны в 1856 г. был выпущен султанский *хатт-и хумаюн*, объявлявший о проведении реформ в Османской империи и направленный на уравнивание прав христиан и мусульман в судебной и административной сфере, включая свободу вероисповедания, предоставление христианам права доступа к государственным должностям, обучения в гражданских и военных школах, строительства новых храмов, школ и больниц. Однако документ ограничился лишь декларацией, на практике его положения бездействовали. Русские дипломаты в Турции единодушно отмечали, что хатт-и хумаюн остался мертвой буквой.

²⁰ История Православной Церкви в XIX веке. Православный Восток. С. 25.

Не в лучшую сторону менялось положение самого Патриархата. Вскоре после объявления независимой Греческой Республики Вселенский предстоятель потерял власть над живущими там греками, которые оказались под управлением автокефального Афинского архиепископа. Во второй половине XIX в. развернулось мощное национально-освободительное движение на Балканах. Избавившиеся от османского гнета Сербия, Болгария и Румыния встали на путь освобождения от власти фанариотов. Тогда Патриархат потерял почти все свои балканские владения (см. гл. 8), а число его епархий сократилось от 117 (1862 г.) до 65 (1879 г.).

Порядок избрания патриархов в османскую эпоху прошел в своем развитии два этапа.

На протяжении *первого этапа* (1453–1856 гг.) порядок избрания церковных предстоятелей сохранялся в соответствии со сложившимися византийскими традициями. Согласно кодексу императора Юстиниана, вначале патриарх избирался клириками и отцами города. В IX в. картина изменилась: император собирал архиереев, избиравших трех кандидатов в патриархи, из которых император избирал одного. Постоянно действующий Синод состоял из епископов пригородных районов и всех епископов, состоящих в столице. При выборах патриарха на Синоде должны были присутствовать все митрополиты, если у них не было сверхважительных причин для отсутствия в столице²¹. Заложенная в Византии, эта процедура продолжала действовать после 1453 г. с тем только отличием, что на выбор патриарха существенное влияние стал оказывать султан и его администрация.

При патриархе Самуиле I была предпринята попытка более объективного избрания предстоятеля, т. е. обеспечения независимости выбора патриарха от произвола турецкого правительства и злоупотреблений со стороны высшего греческого духовенства. С этой целью Самуил I учредил *Великий Синод*, состоявший из 12 митрополитов ближайших к Константинополю епархий (Ефесской, Ираклийской, Никомидийской, Никейской,

²¹ Дворкин А. Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. С. 532.

Халкидонской и др.). В компетенцию Великого Синода была включена обязанность поставлять и низлагать очередного патриарха. Несмотря на то, что окончательное утверждение патриаршей кандидатуры оставалось за султаном, процедура избрания стала так или иначе контролироваться Великим Синодом.

Второй период начался в 1856 г. и ознаменовался изменением процедуры избрания. Отныне она проходила следующим образом:

- сначала Великий Синод из 12 митрополитов собирался с членами Смешанного совета (включавший клириков и мирян — представителей епархий из разных социальных слоев: интеллигенции, купечества, ремесленников) и выбирал местоблюстителя, которого впоследствии утверждал султан;

- затем все архиереи Патриархата отправляли в Константинополь письма, где сообщали имя достойного кандидата в патриархи;

- примерно через месяц созывалось Избирательное собрание из духовенства и светских лиц, которые вскрывали конверты и подсчитывали голоса, причем светские лица могли называть своих кандидатов, а духовные — своих; постепенно список кандидатов доводился до трех человек, из которых избирали одного, которого также утверждал султан²².

Все Константинопольские патриархи второй половины XIX в. были избраны по новым правилам, вступившим в действие с 1860 г. Таким образом, выборы патриарха приобретали теперь церковно-народный характер.

Произведенные в 1856 г. изменения коснулись состава Синода. До этого Синод состоял из постоянных членов. Отныне был введен принцип ротации: каждый год половина членов Синода должна была меняться.

В 1858 г. при патриархе был образован *Постоянный смешанный народный совет* из четырех архиереев и восьми мирян, следивший за состоянием школ, больниц, богаделен, ревизией экономических дел общественных учреждений и церковью столицы, осуществлявший контроль за ставропигиальными монастырями.

²² История Православной Церкви в XIX веке. Православный Восток. С. 93–98; *Тальберг Н. Д.* История христианской Церкви. С. 452–453.

Учредив Совет, османское правительство тем самым отказало в своем доверии патриарху и Синоду, привлекая мирян к участию во внутренних делах Церкви. Наконец, сам церковно-народный характер избрания патриарха свидетельствовал о зависимости кандидатуры предстоятеля не только от духовного, но также и светского элемента²³.

Поместные Соборы и взаимоотношения Константинопольского Патриархата с католиками и протестантами. Накануне падения Византии церковные отношения Константинополя и Рима были довольно тесными, хотя и носили вынужденный характер. В 1454 г. на Константинопольском Соборе под председательством Геннадия Схолария Флорентийская уния была официально отвергнута. В 1484 г. в Константинополе под председательством трех Восточных патриархов собрался новый Собор, еще раз подтвердивший верность Православию и принявший правила принятия в Православие обращенных из Католической Церкви. Решено было, что во всех случаях перекрещивания для католиков не требовалось, достаточно было лишь Миропомазания с торжественным отречением от римской ереси²⁴.

Особой ревностью и настойчивостью в латинской пропаганде отличался Римский папа *Григорий XIII* (1572–1585). С образованием в 1540 г. ордена иезуитов папа поручил им вести миссию на Востоке. Через представителей католических государств прибывшие в Константинополь иезуиты получали от Порты разрешение на поселение в столице, основание коллегии, устройство школ, приютов, больниц, странноприимных домов. Все католики в Турции пользовались правом экстерриториальности.

В ответ на действия иезуитов Константинопольский патриарх *Иеремия II Транос* (1572–1579, 1580–1584, 1586–1595) и Александрийский *Мелетий Пигас* всеми силами старались разоблачить латинскую пропаганду. На Константинопольском

²³ История Православной Церкви в XIX веке. Православный Восток. С. 105–106.

²⁴ *Дворкин А. Л.* Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. С. 774–775.

Поместном Соборе 1583 г. патриарх Иеремия II осудил введение григорианского календаря.

В первой трети XVII в. деятельным противником иезуитов выступил патриарх Кирилл Лукарис. Иезуитам удалось подкупить великого визиря и в 1623 г. добиться низложения и ссылки Кирилла. Благодаря заступничеству английского короля *Якова I* через год Кирилл был восстановлен на кафедре. Впоследствии иезуиты еще не раз обвиняли Кирилла с целью отстранения от кафедры²⁵. В отсутствие султана Мурада IV в 1638 г. в Константинополь пришло известие о взятии казаками Азова и их продвижении к столице. Иезуиты убедили визиря, что это — происки патриарха. После донесения султану было решено казнить Кирилла. Под предлогом отправки в ссылку его увезли на корабле, где он был задушен, а его тело выброшено в море²⁶.

Крупный Собор, вызванный активизацией католиков, был созван в 1722 г. тремя Восточными патриархами — Константинопольским *Иеремией III* (1716–1726, 1732–1733), Антиохийским *Афанасием III* (1720–1723) и Иерусалимским *Хрисанфом* (1707–1731). Собор осудил латинское учение о главенстве папы, опресноках, чистилище, посте в субботу, отказе младенцам в Причастии и пр. Однако это не спасло от унии с Римом православную Сирию — Антиохийский Патриархат.

XIX столетие ознаменовалось новыми попытками Рима склонить православных Востока к унии. В ответ на это 6 мая 1848 г. все Восточные патриархи издали за своей подписью и подписями членов своих синодов *«Окружное послание Православной Церкви»*, где говорилось о заблуждениях Римской Церкви и недопустимости покушений на Православную веру.

Серьезные контакты между православными и протестантами начались в 1573 г., когда делегация лютеранских ученых из Тюбингена, возглавляемая *Якобом Андреа* и *Мартином Крузиусом*, прибыла в Константинополь и вручила патриарху Иеремии II переведенную на греческий язык копию *Аугсбургского исповедания*.

²⁵ Тальберг Н. Д. История христианской Церкви. С. 465.

²⁶ Там же. С. 465–466.

Еп. Каллист (Уэр) пишет, что лютеране надеялись на поддержку греками идей Реформации. Но Иеремия в трех «Ответах» (датированных 1576, 1579 и 1581 гг.) тюбингенским богословам выразил твердую приверженность православным взглядам. «Ответы» патриарха важны как первая авторитетная и убедительная критика учений Реформации с православных позиций. Основными темами обсуждения были свободная воля и благодать, Писание и Предание, таинства, заупокойные молитвы и почитание святых²⁷.

Небесспорной фигурой в православно-протестантских отношениях выступал патриарх Кирилл Лукарис. Молодым священником он представлял Константинопольский Патриархат на Брестском Соборе 1596 г., где показал себя горячим противником Римской Церкви. Став патриархом, Кирилл прилагал все усилия для борьбы с католичеством. Своей опорой он видел тех представителей западного духовенства, которые, бросив вызов Риму, провели Реформацию. Во время путешествий по Европе у него завязались личные отношения с рядом протестантских богословов, главным образом, из Англии и Голландии.

Еп. Каллист (Уэр) указывает на то, что автором опубликованного в Женеве в 1629 г. и проникнутого духом кальвинизма «Исповедания Православной веры» был именно Кирилл²⁸. Исследователь характеризует патриаршество Кирилла как «долгую вереницу темных интриг, мрачный пример того смутного состояния, в каком находился Вселенский Патриархат при османах»²⁹. Позицию еп. Каллиста разделяет Э. Суттнер, называя Кирилла Лукариса «близким к кальвинизму», «кальвинистом»³⁰; в дореволюционной отечественной историографии этого мнения придерживались А. В. Горский, А. П. Лебедев, И. Е. Троицкий, еп. Порфирий (Успенский)³¹.

²⁷ Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Православная Церковь. С. 100.

²⁸ Там же. С. 102.

²⁹ Там же.

³⁰ Суттнер Э. Христианство Востока и Запада: в поисках зримого проявления единства / пер. О. Величко. М., 2004. С. 159.

³¹ Лебедев А. П. История Греко-Восточной Церкви под властью турок. С. 628–629, 633–638.

Противоположную точку зрения занимали И. И. Малышевский, Н. Д. Тальберг, называя обвинения Кирилла в протестантизме клеветническими. Эти исследователи считали, что патриарх намеренно противопоставлял протестантское влияние католицизму; это обстоятельство и побудило иезуитов скомпрометировать Кирилла, объявив его в кальвинизме. Слух о мнимом протестантизме Кирилла распространялся все более, а в 1632 г. в Константинополе появилась книга, напечатанная в Женеве, под названием «Исповедание Православной веры», наполненной кальвинистскими мыслями и написанной якобы Кириллом³². Н. Д. Тальберг убежден, что «Исповедание» могло быть написано кем угодно (возможно, иезуитами), но только не Кириллом, который следовал строго православному образу мыслей³³.

После гибели Кирилла кальвинистские настроения решительно и быстро были отвергнуты другими православными патриархами. Женевское «Исповедание» было осуждено не менее чем шестью Поместными Соборами, состоявшимися между 1638 и 1691 гг. В качестве прямого ответа на него два православных иерарха, Киевский митрополит *Петр (Могила)* и Иерусалимский патриарх *Досифей II* (1669–1707), обнародовали собственные «Исповедания». Написанная в 1640 г. работа Петра базировалась непосредственно на римско-католических учебниках³⁴, а сочинение Досифея, тоже имевшее в основе латинские источники (например, автор близко подходил к римскому учению о чистилище, хотя напрямую не употреблял этого термина), все-таки носило менее католический характер, чем у Могилы.

В любом случае оба «Исповедания» были приняты православным миром: сочинение Петра (Могилы) — на Ясском Соборе 1642 г., а труд Досифея — на Иерусалимском Соборе 1672 г.

Духовное образование греков. Поиск греческими иерархами друзей-теологов в Европе не носил случайного характера.

³² Тальберг Н. Д. История христианской Церкви. С. 471.

³³ Там же. С. 472.

³⁴ Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Православная Церковь. С. 102–103.

Османское завоевание поставило в условия выживания не только Церковь, но и византийское богословие, поэтому греки, высоко ценившие ученость, вынуждены были получать духовное образование на Западе. Отсюда становится понятным феномен протестантской или католической образованности греков этого периода. Стал усиливаться разрыв между высокообразованными мирянами, вовлеченными в богословское творчество, и придерживавшимся традиционных взглядов большинством священнослужителей, включая монахов.

Вскоре после завоевания Византии Геннадий Схолярый основал столичную патриаршую школу. Со второй половины XVII в. действовала школа в Янине³⁵. Заметным явлением в возрождении византийской мысли стало основание в 1627 г. греческой типографии в Константинополе.

В 1712–1713 гг. иеромонах Макарий основал богословскую школу на острове Патмос во имя апостола Иоанна Богослова. Некоторое время она являлась самой лучшей на всем православном Востоке и просуществовала до конца 1770-х гг., пока не была преобразована в простую общеобразовательную школу.

Несмотря на точечные попытки возрождения, греческое духовное образование не было приспособлено к современности, многие византийские богословские традиции в османскую эпоху оказались утраченными. В этом смысле показателен пример неудачного опыта организации *Афонской академии* (Афониады) в середине XVIII в. Возглавивший ее монах Евгений Вульгарис оказался философом-вольномдумцем.

Приведем характеристику духовного образования греков, данную еп. Каллистом (Уэром): «Под гнетом Оттоманской империи православным нелегко было сохранить уровень академического богословия. Греки, желающие получить более высокое образование, вынуждены были отправляться за ним в неправославный мир: в Италию, Германию, Париж и даже Оксфорд. ... Это неизбежно сказывалось на том, как они толковали православное

³⁵ Тальберг Н. Д. История христианской Церкви. С. 460–461.

богословие. Конечно, греческие студенты на Западе читали отцов Церкви — но только тех, которые были в чести у неправославных профессоров. Так, Григория Паламу еще читали афонские монахи, но большинству ученых греческих богословов турецкой эпохи он был абсолютно неизвестен»³⁶.

Тем не менее в XIX столетии наметились шаги по возрождению греко-православного просвещения. Первым делом стало учреждение патриархом *Григорием VI* (1835–1840, 1867–1871) в 1836 г. Центральной духовной эпитропии, главной задачей которой стала забота о клире и народном образовании. В 1844 г. по инициативе патриарха *Германа IV* (1842–1845, 1852–1853) была учреждена богословская школа на острове Халки. Срок обучения в ней составлял восемь лет (с 1885 г. — семь лет). Первым ректором Халкинской школы стал архимандрит *Константин Типалдос*. Школа функционировала до 1971 г.

В 1844 г. открылась Ризарьевская семинария в Афинах. Ее основатели — греки братья Георгий и Манфа Ризарии, прожившие длительное время в России. Вначале это было церковное училище, превратившееся затем в светское среднее учебное заведение. В последней трети XIX в. открыли свои двери священническая школа в Константинополе (1879 г.), богословская школа в Кесарии Каппадокийской при монастыре Иоанна Предтечи (1882 г.), Критская семинария (1894 г.) и богословская школа на Афоне (1898 г.).

Феномен криптохристианства. На протяжении Османского периода турки проводили политику исламизации, время от времени принимавшей то резкие и активные, то слабые и умеренные формы. В любом случае, истории христианской Церкви известен опыт *катакомбного* (тайного, подпольного) существования — опыт вынужденный, тяжелый, сопряженный с опасностью для жизни, но поддерживавший дух Православия. Так было, например, во время римских гонений на христиан и после завоевания Средиземноморского Востока арабами.

³⁶ *Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Православная Церковь. С. 98.*

Аналогичная ситуация сложилась в Османской империи. К сожалению, имея дело с подобными явлениями, мы не располагаем прямыми достоверными историческими источниками, что связано с сущностью самого криптохристианства. Собиравшимся на богослужения в подземных храмах людям незачем было оставлять о себе какие-либо свидетельства — наоборот, все сохранялось в глубоком секрете от мусульманского окружения. Небезосновательным является утверждение о том, что история криптохристиан зачастую сопряжена с элементами легенды, художественного вымысла и идеализации. Однако мы не склонны отрицать существование тайного христианства, опираясь на церковную традицию и литературные источники, которые донесли до нас отдельные фрагменты, а порой и цельные связные рассказы о тайных христианах турецкой эпохи.

В разных частях Османской империи криптохристиан именovali по-разному: клосты, ставриоты, кромлиды, офиты (Понт), линовамваки (Кипр, Крит), спафиоты (Албания)³⁷. Чаще всего в рассказах о криптохристианах фигурировали частные греческие особняки-мегароны, под которыми и устраивались храмы для богослужений³⁸. Греки-криптохристиане могли состоять на государственной службе или заниматься другой деятельностью, обязывающей их посещать мечеть и соблюдать все исламские традиции, исповедуя при этом Православие и открывая душу лишь на подземных богослужениях, причащаясь Тела и Крови Спасителя. Тайные христианские священники также могли быть кем угодно — дервишами, ходжами, торговцами зеленью или дровами.

Идея тайного христианства приобрела особую актуальность на Балканах, где исламизация проводилась наиболее ощутимо. В греческой, сербской, болгарской и румынской традициях людей, пострадавших во времена турецкого владычества, называют *новомучениками*. Согласно «Синаксарю новомучеников»,

³⁷ Будь верен до смерти: Судьбы Православия в Османской империи XV–XX вв.: сб. / сост. инок Андрей (Шестаков), Александра Никифорова. М., 2005. С. 11.

³⁸ Там же. С. 10–11.

от XV в. известно 9 житий, от XVI — 22, от XVII — 38, от XVIII — 50, от XIX — 58³⁹.

По мнению авторов-составителей сборника «Будь верен до смерти», чаще новомучениками становились:

- молодые люди, отказавшиеся принять ислам (Дука Портной, Николай лавочник, Аргири, Михаил огородник);

- принявшие ислам, но впоследствии раскаявшиеся и открыто исповадовавшие Православие (Михаил Смирнский, Георгий Хиосский);

- «национальные мученики», церковно-народные герои — иерархи, выбравшие смерть за «веру и отечество» (патриархи Кирилл Лукарис, Парфений III, Григорий V)

- принявшие Православие турки (Омир, Ахмед Калфас), хотя такие случаи были крайне редкими⁴⁰.

Решившийся на мученический подвиг христианин вначале должен был прийти к духовному отцу, исповедать ему свои грехи, объявить о своем намерении пострадать за веру, затем принять от него таинство Елеосвящения, удалиться в уединенное место и там в посте, бдении и молитве просить Бога о прощении всех грехов и укреплении в подвиге. Наконец, после причащения Святых Таин он мог прийти в общественное место мусульман, публично исповедать Христа и пролить за Него кровь⁴¹.

³⁹ Будь верен до смерти: Судьбы Православия в Османской империи XV–XX вв. С. 13; вторая часть книги называется «Жития греческих, сербских, болгарских, турецких, албанских святых, просиявших в годы турецкого владычества», см.: Там же. С. 131–260.

⁴⁰ Там же. С. 14. В упоминаемом сборнике приведены жития новомученика Николая лавочника (ум. 23 сентября / 6 октября 1672г., новомученицы Златы (Хрисы) Монгленской (13/26 октября 1795г.), священномученика Гавриила, патриарха Сербского (13/26 декабря 1659г.), новомученика Георгия Кратовского (11/24 февраля 1515г.), новомученика Николая Коринфского (14/27 февраля, XVIв.), новомученика Михаила Смирнского (16/19 апреля 1772г.), новомученика Дуки, портного Митилинского (24 апреля / 7 мая 1564г.), новомученицы Аргиры (30 апреля / 12 мая 1725г.), новомученика Ахмеда Калфаса (3/16 мая 1682г.), новомученика Омира (19 апреля/1 мая, XVIв.), новомученика Иоанна Русского (27 мая/9 июня 1730г.), новомученика Михаила, огородника Афинского (30 июня 1770г.).

⁴¹ Там же.

Но далеко не каждый человек мог вынести такой подвиг — разумеется, в христианской среде были и отступления от веры. Особенно часто так происходило в наиболее исламизированных районах Боснии, Албании, Герцеговины и Анатолии. Под давлением бесчеловечных притеснений вероотступники часто спасали себе жизнь.

Полагают, что потомки тайных христиан живут по сей день. Доныне в турецких деревнях можно встретить «турок» с двойными именами (мусульманскими и христианскими), посещающих одновременно православный храм и мечеть, а в их домашних сундуках отыскать иконы, свечи и кресты⁴².

7.3. Александрийский Патриархат

Упадок кафедры апостола Марка. В 1517 г. завоеванный турками Египет превратился в одну из провинций Османской империи, во главе которой стояли наместники-паши, присылавшиеся из Стамбула. В течение нескольких десятилетий внутреннее положение страны оставалось стабильным, но с конца XVI в. началась полоса смут и мятежей, в ходе которых османские паши утратили реальную власть, а на первый план выдвинулись мамлюкские правители (беи), стремившиеся к отделению от Османской империи и возрождению независимого султаната. Однако попытки их оставались неудачными.

По сравнению с египетской династией Мамлюков османы были более веротерпимы. Немусульмане, как и в Средние века, играли заметную, а иногда и монопольную роль в некоторых видах торговли, финансах и налоговой службе.

Завоеватель Египта султан *Селим I* предоставил патриарху *Иоакиму* (1487–1565) фирман, утверждавший его патриаршие привилегии и защищавший его от произвола гражданских властей. Хотя этот документ не сохранился, о его содержании можно судить на основании древнейшего из дошедших до нас фирманов, данного позже Александрийскому патриарху *Матфею Псалту* (1746–1766). Православный патриарх в Египте имел абсолютную

⁴² Будь верен до смерти: Судьбы Православия в Османской империи XV–XX вв. С. 13, 112.

власть над местными клириками и монахами, был хозяином храмов и монастырей, имел право решать бракоразводные, наследственные и прочие дела своей паствы, в то время как турецкие власти не могли вмешиваться в эти дела.

В Османскую эпоху Патриархат оказался самым бедным и маловлиятельным на фоне других кафедр. Из-за малочисленности православного населения он находился в тяжелом материальном положении и существовал благодаря поддержке других Восточных Патриархатов и помощи из России. С этой целью в первые годы османского владычества в Египте в Россию отправлялись специальные делегации (в 1523, 1556 гг.).

На протяжении 1569–1590 гг. Александрийскую кафедру возглавлял патриарх Сильвестр. Положение христиан в Египте усугубилось активизацией деятельности католиков. Однако патриарх полностью поддержал Константинопольский Поместный Собор 1583 г., отвергший григорианский календарь.

Конец XVI в. ознаменовался усилением русской дипломатической деятельности на Ближнем Востоке в связи с учреждением в Москве патриаршества (1589 г.): России необходимо было получить на это согласие Восточных патриархов. Заняв вначале скептическую позицию, Александрийский предстоятель *Мелетий Пигас* (1590–1601) впоследствии одобрил учреждение Московского Патриархата.

В условиях смут и нестроений в Константинопольской Церкви Мелетий Пигас взял на себя духовно-политическое лидерство на православном Востоке. Известно около 300 его писем и посланий, посвященных различным церковным и политическим вопросам и адресованных на Крит, в Украину, Молдавию, Сирию и т. д. Мелетий выступал против латинского прозелитизма, усилившегося на Востоке и на западе России. В 1597 г. Мелетий поддержал решения православного Брестского Собора: именно он отправил в Западную Русь своего экзарха и преемника по кафедре Кирилла Лукариса. Мелетий отличался строго благочестивой жизнью и мудростью в управлении. Когда Вселенская Патриархия после Иеремии II переживала кризис, Константинопольский

Синод, не избирая нового патриарха, просил Мелетия принять на себя управление Церковью в звании местоблюстителя⁴³.

Наибольшего влияния на христианском Востоке Александрийский Патриархат достиг в правление *Кирилла Лукариса* (1601/1602–1620), занимавшего кафедру апостола Марка до Константинопольского периода.

Преемник Лукариса патриарх *Герасим Спарталиота* (1621–1630) был ревнителем Православия, с твердостью отклоняя попытки кальвинистов войти в общение с Александрийской Православной Церковью.

Формально оставаясь автокефальным, Патриархат находился под фактическим контролем Константинополя. Избиравшиеся исключительно из греческой среды, Александрийские патриархи часто проживали в османской столице. Избрание очередного предстоятеля осуществлялось либо по указанию его предшественника с согласия египетского клира и паствы, либо по прямому назначению из Константинополя.

Православная община, состоявшая в основном из греческих купцов и промышленников, была крайне немногочисленной. Посетивший Египет в 1651 г. русский монах *Арсений (Суханов)* отмечал, что в Каире постоянно проживали 600 православных арабов и греков, вместе с приезжими их насчитывалось около тысячи человек, а храмов было всего два⁴⁴. К середине XIX в. православных стало около 4 тыс. человек с десятью храмами в то время как коренные копты-монофизиты составляли 150–160 тыс. человек⁴⁵. Православная община в основном проживала в Каире, Александрии, Дамiette, Розетте и Суэце.

Малочисленной паствой фактически управлял сам патриарх через своих титулярных архиереев — епископа Фивайдского, митрополитов Мемфисского и Ливийского. Учебных заведений для подготовки духовенства не было. Богослужение звучало на двух языках — греческом и арабском.

⁴³ *Тальберг Н. Д.* История христианской Церкви. С. 455–456.

⁴⁴ *Лебедев А. П.* История Греко-Восточной Церкви под властью турок. С. 755.

⁴⁵ Там же. С. 756–757.

В 1798 г. в Египет вторглась французская армия во главе с Наполеоном Бонапартом, занявшая Александрию и Каир. Местные христиане стали надежной опорой новой власти, что обострило их отношения с мусульманами. В 1801 г. французы покинули Египет. После гражданской смуты 1801–1805 гг. в Египте установилась власть османского военачальника *Мухаммеда Али* (1805–1849), стремившегося к независимости от Порты. Новый правитель Египта покровительствовал христианам, разрешив им занимать высокие должности в финансовых структурах и бюрократическом аппарате. Такая политика продолжалась около 15 лет. После греческого восстания 1821 г. усилились враждебные отношения турок к христианам, включая греков Египта.

Возрождение православного Египта началось с 1840-х гг. В это время получила официальную организацию греческая православная община Александрии — многочисленная, активная, процветающая, она выработала четкую структуру самоуправления, состоящую из т. н. *эпитропий* (комиссий выборных депутатов).

При патриархе *Каллинике* (1858–1861) впервые стал обсуждаться вопрос о союзе Александрийской Православной и Коптской Церквей. Участвовавший в дискуссии представитель России архимандрит *Порфирий (Успенский)* убеждал Каллиника уступить престол Коптскому патриарху Кириллу IV при условии принятия коптским духовенством всех чинопоследований и канонических постановлений Греко-Православной Церкви. Но этому проекту не суждено было сбыться: в 1861 г. Кирилл IV скончался, а Каллиник в силу внешних обстоятельств отрекся от престола.

При патриархе *Иакове II* (1861–1865) окончательно решился синайский вопрос: подворье Синайского монастыря в Каире было освобождено от всех ограничений, и там беспрепятственно стали совершать богослужение с поминанием имени Александрийского патриарха.

В 1866 г. патриархом был избран вернувшийся из России Фивайдский епископ *Никанор* (1866–1869), издавший Положение, по которому Патриархат должен был управляться не только патриархом, но и Синодом, состоящим из четырех епископов.

Таким образом, уходила в прошлое традиция единоличного патриаршего управления, закрепившаяся в османскую эпоху.

Последнее тридцатилетие XIX в. Александрийскую Православную Церковь возглавлял бывший Константинопольский патриарх *Софроний IV* (1870–1899), пользовавшийся большим влиянием и авторитетом на православном Востоке. Он составил проект нового Положения о церковном управлении, согласному которому в избрании патриарха предусматривалось участие представителей всех православных общин Египта, а также легальных профсоюзов Каира и Александрии, врачей, ученых, адвокатов. Однако проект, предусматривавший процедуру избрания Александрийских патриархов (аналогичную константинопольской модели), так и не был принят.

Исследователь И. И. Соколов акцентировал внимание на благополучном характере жизни православной общины Александрии к концу XIX в., что зависело от ее покорности местным властям. По сравнению с центральными районами Турции положение Православной Церкви в Египте было гораздо лучше. Православные христиане пользовались свободой в совершении богослужений, имели возможность строить и ремонтировать храмы. В то же время Александрийский Патриархат продолжал оставаться в условиях крайней материальной бедности⁴⁶. Главным источником доходов до 1864 г. служили «преклоненные» Патриархату молдаво-валашские монастыри, пока румынский князь А. И. Куза не провел реформу, нацеленную на конфискацию монастырского имущества⁴⁷.

В конце XIX в. Египет потерял политическую самостоятельность и оказался в колониальной зависимости от Великобритании. Иностранное засилье, финансовое закабаление страны вызвали рост национально-освободительных настроений, кульминацией которых стало восстание *Ораби-паши* в 1882 г.

⁴⁶ История Православной Церкви в XIX веке. Православный Восток. С. 235.

⁴⁷ Лебедев А. П. История Греко-Восточной Церкви под властью турок. С. 819–820.

Патриарх Софроний и православное духовенство на время покинули Египет. Восстание было подавлено после артиллерийского обстрела Александрии английским флотом. Египет подлежал оккупации англичанами и, формально оставаясь до 1914 г. в составе Османской империи, фактически стал британским протекторатом.

К рубежу XIX–XX вв. численность православной общины Египта возросла и составила около 100 тыс. человек. Количество духовенства увеличивалось медленнее: в начале XX в. под властью патриарха находились 3 митрополии (Фивайдская, Иерапольская и Трипольская), около 50 клириков, 8 храмов и 2 монастыря — святого Саввы Освященного в Александрии и святого великомученика Георгия в Каире⁴⁸.

7.4. Антиохийский Патриархат

Особенности церковной жизни в первые века османского владычества. Сирия оказалась включенной в состав Порты в 1516 г. Лишь Горный Ливан с преимущественно христианским и друзским населением оставался полунезависимым от турок. Христиане Горного Ливана практически не соблюдали налагавшихся на них османами ограничений религиозного характера. Начиная с XVII в. Ливанские горы стали настоящим «островом свободы» для христиан Ближнего Востока.

Заявленная османами веротерпимость по отношению к православному населению на практике часто нарушалась. Особенно страдали христиане в периоды политической нестабильности в империи, во время междоусобиц местных пашей, столкновений янычарских группировок и городских бунтов.

Анализируя правовую основу взаимоотношений османских властей с христианскими общинами Сирии, Т. Ю. Кобищанов в то же время говорит об отсутствии в действиях подавляющего большинства османских провинциальных чиновников религиозного фанатизма; притеснения и злоупотребления местных правителей

⁴⁸ История Православной Церкви в XIX веке. Православный Восток. С. 231–232.

Сирии распространялись на представителей различных религиозных общин, включая мусульманскую⁴⁹.

В условиях предоставления османами православным представителям статуса миллет-баши заметную роль в жизни Патриархата в XVI–XVII вв. стали играть общины двух крупных сирийских городов — *Дамаска*, объединявшего южные епархии, и *Халеба (Алеппо)* — центра северных епархий.

Дамаск с 1268 г. являлся центром Патриархата. Что касается Халеба, то в начале XVII в. он приобрел важнейшее значение как церковный и торговый центр восточного христианства в целом: время от времени там находились резиденции трех патриархов: православного, яковитского и армянского патриарха из Сиса. На рубеже XVII–XVIII вв. в Патриархате выдвинулся новый региональный центр *Бейрут*, ставший очагом арабо-православной культуры.

Во главе общин, имевших четкую внутреннюю организацию, стояла элита в лице местного духовенства, глав ремесленных корпораций, купцов и христианских чиновников османской администрации. Общины представляли реальную политическую силу, влияя на избрание высшего духовенства, включая патриарха. Соперничество городских партий приводило зачастую к внутренним церковным смутам и интригам, особенно когда патриарший престол оспаривали друг у друга ставленники православных общин разных городов. Показательно, например, противостояние в 1540-е гг. бейрутского ставленника Иоакима IV и Макария II, окончившееся добровольным отречением Макария. Нередко в такую борьбу вовлекались представители османской администрации⁵⁰.

До 1760-х гг. Антиохийский престол находился в руках патриархов-арабов. В 1767 г. Константинопольский патриарх Самуил I избрал Антиохийским предстоятелем грека Даниила, и кафедра

⁴⁹ Кобищанов Т. Ю. Между кануном и шариатом: религиозная политика османских властей в сирийских провинциях в XVI — начале XIX в. // Вестник МГУ. Сер. 13: Востоковедение. 2005. № 4. С. 57.

⁵⁰ Лебедев А. П. История Греко-Восточной Церкви под властью турок. С. 766–769; Чичуров И. С., Панченко К. А. и др. Антиохийская Православная Церковь (Антиохийский Патриархат) // ПЭ. Т. II. М., 2001. С. 520.

перешла в руки греческих владык. Часть епископата, все рядовое духовенство и миряне были представителями арабской среды.

В средневековой столице Арабского халифата Багдаде в османскую эпоху сохранялось христианское присутствие, хотя и в весьма скромных масштабах. В городе существовали христианские и иудейский кварталы. Турецкий путешественник середины XVII в. Эвлия Челеби, описывая Багдад, упоминал о 8 церквях и 3 синагогах. Большинство багдадских христиан составляли несториане-ассирийцы. Наряду с несторианской общиной заметную часть составляли армяне, с XVI в. имевшие в городе свою церковь и иногда епископов. В связи с активной деятельностью католических миссионеров на Ближнем Востоке в XVI–XVII вв. большинство несториан, в т. ч. обитатели Багдада, во второй половине XVI — начале XVII в. перешли в унию с Римом, образовав *Сиро-Халдейскую Церковь*⁵¹.

Униатский раскол. Со времен крестовых походов в Сирии действовали католические миссии, опиравшиеся на поддержку ливанских эмиров и маронитской общины, традиционно ориентировавшейся на Европу. Основными центрами латинской пропаганды стали прибрежные сирийские города и Хaleb — центр трансконтинентальной торговли. Если Александрийский и Иерусалимский Патриархаты в османскую эпоху поддерживали тесную связь с главой православного миллета — Вселенским патриархом, то представители Антиохийской Православной Церкви избрали путь сотрудничества с Римом.

Первое тесное сближение Антиохии и Рима произошло в середине XVII в. В 1631 г. патриарх *Игнатий III (Атыйя)*, 1619–1633/1634) формально признал над собой главенство Рима. Его преемники, Евфимий II и Евфимий III, поддерживали дружеские отношения с римскими миссионерами; друг России патриарх *Макарий III (аз-Заим)*, 1647–1672) не только тайно принес клятву верности Риму в 1662 г., но и подчинил ему Патриархат⁵².

⁵¹ Панченко К. А. Багдад // ПЭ. Т. IV. М., 2002. С. 250.

⁵² Дворкин А. Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. С. 807.

Одновременно в Халебе латинские миссионеры добились избрания местного католического архиепископа Андреаса Акидьяна.

Уния между носителями сирийского Православия и католиками была реализована в начале XVIII в.⁵³ На руку латинянам сыграло противоборство городских партий при избрании патриархов. По словам Э. Суттнера, проживавшие к тому времени в крупных городах Сирии французские и английские дипломаты, а также западноевропейские миссионеры, «пытались на глазах нового главы народа удовлетворить собственные интересы и поощрять определенных кандидатов и, соответственно, препятствовать иным»⁵⁴.

Серьезный конфликт возник после кончины 5 августа 1724 г. патриарха *Афанасия III (Даббаса)*, имевшего резиденцию в Халебе. При поддержке местных османских властей православная община Дамаска избрала и посвятила 20 сентября 1724 г. в патриархи *Кирилла (Таноса)*. Тем самым православные южных епархий хотели добиться того, чтобы Дамаск вновь стал центром Патриархата. Однако неделей позже Константинопольский патриарх Иеремия вместе с Синодом посвятил в патриархи афонского монаха Сильвестра, который был кандидатурой жителей Халеба. Вместе с французскими и английскими дипломатами его поддерживали многие западноевропейские миссионеры, в особенности халебские францисканцы. Порта признала Сильвестра патриархом, а Кирилл (Танос) был объявлен отлученным от Церкви⁵⁵.

Кириллу, павшему жертвой константинопольских интриг, ничего не оставалось, как удалиться в Ливан, где османские власти не могли действовать столь решительно. Отлученные от Церкви могли там избежать государственных санкций, которые применялись в Османской Турции против таковых. Естественным на этом фоне выглядело обращение Кирилла к Риму: в 1729 г. папа *Бенедикт XIII* (1724–1730) признал избрание Таноса. Впоследствии Кирилл получил от папы паллий и признание себя

⁵³ Суттнер Э. Христианство Востока и Запада. С. 163–166.

⁵⁴ Там же. С. 164.

⁵⁵ Там же. С. 164–165.

Восточным патриархом, состоящим в унии с Римским престолом. Со времени Кирилла до сих пор продолжается непрерывный ряд католических сирийских патриархов⁵⁶. Униатская община получила официальное название *Мелькитской Греческой Католической Церкви*. На протяжении целого столетия эта иерархия добивалась правовой легитимности в Османской империи, т. к. турецкие власти признавали только православного патриарха. Лишь в 1848 г. католический патриарх Сирии добился официального признания со стороны Порты.

Обобщая изложенные факты, приведем вывод, сформулированный Э. Суттнером: внутренний раскол в православной среде «был фактом еще до заключения унии. То, что мелькиты раскололись, было следствием особенностей государственного правопорядка, и это имело для более слабой партии угрожающие последствия, поэтому она искала защиту. Она нашла ее у большой, весьма ценимой ее епископами Церкви-сестры...»⁵⁷, т. е. Католической Церкви.

Впоследствии происходили и антиуниатские процессы. Н. Д. Тальберг констатирует, что в 1847 г. Антиохийский патриарх *Методий* (ум. 1851) присоединил к Православию Амидского униатского митрополита со всей его паствой, а также униатов Сидона; в 1860 г. при Антиохийском патриархе Иерофее (ум. 1885) к Православию отошли еще 5 тыс. униатов⁵⁸.

Внутреннее состояние Патриархата в XIX — начале XX в.

В 1831 г. в Сирии произошло антитурецкое восстание, поднятое египетским пашой Мухаммедом-Али и его сыном Ибрагимом. На десятилетие Сирия перешла под власть египетского правителя. Мухаммед-Али предоставил местным христианам право свободного вероисповедания, восстановления храмов и монастырей, а также ряд гражданских прав. Благоволение объяснялось просто: христиане были активными носителями финансово-торговых отношений, что положительно сказывалось на экономическом

⁵⁶ Суттнер Э. Христианство Востока и Запада. С. 165.

⁵⁷ Там же. С. 165–166.

⁵⁸ Тальберг Н. Д. История христианской Церкви. С. 458.

развитии региона. Турецко-египетский конфликт 1841 г. привел к возвращению Сирии в состав Османской империи.

Вместе с тем религиозная политика Мухаммеда-Али принесла свои результаты: к 40-м гг. XIX в. количество православных Антиохийского Патриархата увеличилось от 60 до 110 тыс., что составляло 8–9 % от всего населения Сирии; архиереев насчитывалось в пределах 25 человек⁵⁹.

В середине XIX в. на Ближнем Востоке произошли небывалые по масштабам религиозные конфликты. В Сирии обострились противоречия между общинами маронитов-латинян, друзов-мусульман и православных арабов, сопровождавшиеся массовыми погромами. Самый крупный из них произошел в Дамаске в 1860 г., начавшись дракой на рынке между православными и друзами. В результате почти двухнедельного пожара была уничтожена значительная часть христианских кварталов, включая храмы. В течение июня друзья умертвили более 30 тыс. человек⁶⁰. 10 июля с тех пор отмечается в Антиохийской Православной Церкви как день памяти жертв Дамасской резни 1860 г.

Конец XIX в. ознаменовался важной тенденцией в жизни Антиохийской Церкви — стремлением к утверждению национальной церковной иерархии. После избрания на первосвященственный престол в 1767 г. грека Даниила арабы постоянно соперничали с греками за высшие церковные должности. В 1891 г. греческой партии уже с огромным трудом удалось добиться избрания на патриаршую кафедру своего кандидата — Фаворского митрополита Спиридона. После его вынужденного отречения в 1898 г. конфликт между греческими и арабскими архиереями вспыхнул с новой силой. Борьба завершилась в 1899 г. победой арабской группировки, избравшей патриархом *Мелетия (Думани, 1899–1906)*, причем его избрание осуществилось при активном содействии России.

⁵⁹ Чичуров И. С., Панченко К. А. и др. Антиохийская Православная Церковь (Антиохийский Патриархат). С. 520.

⁶⁰ История Православной Церкви в XIX веке. Православный Восток. С. 242.

К рубежу XIX–XX в. Патриархат насчитывал 13 епархий, 17 монастырей, около 400 приходских церквей; численность православных христиан составляла по разным оценкам от 160 тыс. до 250 тыс. человек⁶¹.

7.5. Иерусалимский Патриархат

Святая Земля и османы. Османское владычество в Палестине началось в 1517 г. Султан Селим I признал за Иерусалимским Православным Патриархатом полное право на владение Святыми местами. В то же время отношение османов к палестинским святыням было неоднозначным.

С одной стороны, Высокая Порта оказывала покровительство местам, связанным с деятельностью почитаемого в исламе пророка Исы (Иисуса), с другой, — христианские святыни Иерусалима и его окрестностей стали «золотым рудником» для местных турецких властей. Османские паши установили специальные пошлины (*каффары*) с богомольцев за вход и выход из Святых мест. На фоне Александрийской и Антиохийской кафедр Иерусалимский Патриархат считался относительно материально обеспеченным, т. к. средства поступали от паломников и щедрых жертвователей на Святые места.

Оказавшись в составе греческого православного миллета, Иерусалимский Патриархат попал в зависимость от Константинополя. Проявилось это прежде всего в эллизации Патриархата: если до 1534 г. среди Иерусалимских патриархов были арабы, то отныне все высшее духовенство выбиралось исключительно из греческой среды⁶². Началась закономерная борьба между местными арабами и столичными греками за влияние в Иерусалимской Церкви. По свидетельству А. П. Лебедева, укрепившись на архиерейских кафедрах Палестины, греки не проводили эллизацию местного арабского населения. Греческие епископы считали себя аристократами, а арабов

⁶¹ История Православной Церкви в XIX веке. Православный Восток. С. 252–261; *Лебедев А. П.* История Греко-Восточной Церкви под властью турок. С. 760.

⁶² Там же. С. 773–774.

считали за «плебеев», «нечистое племя»⁶³. Современные исследователи утверждают, что в XVII — начале XIX в. этнического антагонизма между православными арабами и фанариотским духовенством не было. Многие из святогробских иерархов знали арабский язык и заботились о нуждах своей паствы, хотя и относились к ней свысока⁶⁴.

Иерусалимские патриархи предпочитали проживать в Константинополе и являлись членами Константинопольского Синода. Так продолжалось до избрания патриарха Кирилла II в 1845 г.

К началу XVIII в. Иерусалимский Патриархат насчитывал 6 митрополий, 7 архиепископских и 1 (Филадельфийскую) епископскую кафедру. Часть кафедр носила абсолютно формальный характер, т. е. их могло и не существовать как таковых, но духовная власть Патриархата желала, чтобы во Святой Земле имелась вся полнота иерархических санов и наименований. Все епархии были очень малыми территориально и по количеству верующих: каждая насчитывала в среднем от 100 до 400 человек⁶⁵.

С XVI в. серьезным испытанием для Иерусалимского Патриархата явились претензии католиков на Святые места⁶⁶. Согласно договору 1604 г., заключенному между Францией и Османской Турцией, латинские монахи получили юридические права на палестинские святыни. Католики вытеснили православных с Голгофы, из крипты храма Гроба Господня, Вифлеемской пещеры. Конфликт был разрешен лишь в 1757 г., когда султан Осман III оказал покровительство православным, издав указ, окончательно закрепивший отнятые католиками святыни за Иерусалимской Православной Церковью. Святогробское греческое монашеское братство восстановило и по-новому благоустроило святыни.

⁶³ Лебедев А. П. История Греко-Восточной Церкви под властью турок. С. 785–786.

⁶⁴ Ткаченко А. А., Попов И. Н. и др. Иерусалимская Православная Церковь (Иерусалимский Патриархат) // ПЭ. Т. XXI. М., 2009. С. 482.

⁶⁵ Лебедев А. П. История Греко-Восточной Церкви под властью турок. С. 758–759.

⁶⁶ Подробнее об этом см.: Хризостом I, архиеп. Афинский и всея Эллады. История Матери Церквей / пер. с новогреч. свящ. Д. Гоцялука. М., 2003. С. 124–151.

Синайский вопрос. Испокон веков Синайский монастырь во имя святой великомученицы Екатерины находился в юрисдикции Иерусалимской Церкви (см.: п. 14.2). Обитель пользовалась огромным почитанием на православном Востоке, а русские князья и цари отправляли на Синай щедрые пожертвования. Часть полученных монастырем средств поступала в казну Иерусалимского Патриархата.

Материальная бедность Александрийской Православной Церкви, обусловленная многовековым исламским засильем и многочисленностью паствы, привела к тому, что египетские патриархи стали предъявлять свои права на долю доходов Синайского монастыря и выступать его покровителями.

Тяжба между Иерусалимом и Александрией началась в 1521 г. В центре внимания оказался вопрос о праве патриархов посвящать Синайского архиепископа. Причем со стороны Александрийской Православной Церкви это было небезосновательным: с 1093 по 1187 гг. рукоположение шести Синайских архиепископов совершалось Александрийскими патриархами. В 1187 г. после отвоевания Салах ад-Дином Иерусалима вновь восстановилась связь Синая с Иерусалимским предстоятелем⁶⁷.

В 1540 г. Иерусалим решил восстановить на Синае архиепископскую кафедру, чтобы ограничить возможности Александрии вмешиваться в дела обители. Однако вскоре, воспользовавшись недостойным поведением очередного Синайского епископа, Александрийский патриарх Иоаким настоял на Соборном решении об упразднении архиепископского сана игумена Синайской горы (1561 г.) и снова стал выступать в роли покровителя монастыря. Окончательно вопрос был разрешен на Константинопольском Соборе 1575 г., где над кафедрой Синайского архиепископа была провозглашена Иерусалимская юрисдикция.

К концу XVI в. благодаря богатым материальным пожертвованиям могущественная и влиятельная Синайская обитель стала стремиться к полной финансовой независимости. В 1651 г.

⁶⁷ *Ходаковский Е. В.* Синайский монастырь: История, искусство, духовное наследие. СПб., 2003. С. 22.

закрылось Синайское подворье в Каире, что лишило Александрийский Патриархат последних доходов.

Иерусалимский Патриархат в XIX — начале XX в. Положение православных в Палестине осложнилось в период греческого освободительного движения (1821–1829). В ответ на волнение греков турки предприняли гонение на христиан во всем Ближневосточном регионе, усилив при этом денежные поборы с них.

Материальное положение Патриархата стало настолько тяжелым, что в 1827 г. после кончины патриарха *Полика́рпа* (1808–1827) из-за огромного долга в 16 млн пиастров среди высшего греческого духовенства даже не нашлось желающих занять Иерусалимскую кафедру. Патриархом стал возведенный из архимандритского сана *Афанасий V* (1827–1844). Постоянно проживая в Константинополе, он обратился за финансовой помощью к ряду православных общин, и в итоге получил значительные суммы из Сербии, от православных общин Австрийской империи и России.

Частичному облегчению ситуации способствовало установление в 1833 г. в Палестине недолгого египетского господства. Сын египетского правителя Мухаммеда Али Ибрагим-паша проявил великодушие и справедливость к христианам, отменил ряд незаконных поборов и налогов с церковных учреждений, позволил многим европейским путешественникам в Иерусалиме посещать мечеть Скалы (мечеть Омара), которая почитается вторым святыщем в исламе после храма Мекки. Старые служители мечети рыдали над этим осквернением, неслыханным прежде в исламском мире. Данное обстоятельство сыграло свою роль в быстром ослаблении египетской власти при 70-тысячной армии Ибрагима в 1840 г.: египетское войско эвакуировалось из Палестины, которая была вновь передана Порте⁶⁸.

Под влиянием России в 1845 г. Иерусалимским патриархом был избран *Кирилл II* (1845–1872), один из выдающихся святителей Церкви, сделавший Иерусалим постоянной патриаршей

⁶⁸ Архипелаг в океане. Православие в мусульманском мире. М., 2001. С. 152.

резиденцией. Возросло значение местного Синода. Если раньше, проживая в Константинополе, Иерусалимские патриархи не взаимодействовали со своим Синодом, то теперь они фактически, а не формально, становились полноправными главами этого органа церковного управления.

Кирилл возобновил строительство церквей, открыл несколько народных школ, устроил в Иерусалиме госпиталь и типографию. В 1850 г. открыло двери первое богословское училище, предназначенное для приготовления священников и народных учителей; оно помещалось в Крестовом монастыре и содержалось на средства храма Гроба Господня. Патриарх предназначал его для обучения арабов, но из-за недостатка арабских воспитанников вскоре оно сделалось греческим.

На протяжении столетий между местными представителями различных христианских исповеданий неоднократно возникали разногласия и споры из-за обладания иерусалимскими святынями. При Кирилле во Святой Земле вновь обострились отношения католиков и православных. Деятельность папства была направлена на возобновление своего влияния и контроля над Святыми местами. В 1846 г. была восстановлена латинская Иерусалимская Патриархия, располагавшая большими денежными средствами. В 1847 г. произошли враждебные столкновения между греческим и католическим духовенством из-за Вифлеемской пещеры. Постепенно конфликт приобрел настолько зримые формы, что послужил поводом к Крымской войне. Статус Святых мест был окончательно разрешен на Парижском (1856 г.) и Берлинском (1878 г.) конгрессах великих европейских держав: как это было и ранее, палестинские святыни закреплялись за православным Святогробским братством.

В 1872 г. Константинопольский Синод низложил Кирилла, т. к. последний отказался подписать отлучение на болгарских епископов, объявивших тогда свою Церковь административно независимой (см.: п. 8.3). Этот факт лишний раз свидетельствовал о стремлении Вселенской кафедры к господству над всеми Православными Церквями, входящими в состав Османской империи.

При патриархе *Прокопии* (1873–1875) был принят Устав Иерусалимской Православной Церкви. Отныне в управлении Патриархатом должен был участвовать Постоянный Священный Синод, включавший 15 человек — епископов и архимандритов Святогробского братства. В компетенцию Синода входило рассмотрение всех религиозных вопросов, в т. ч. распределение и использование материальных средств⁶⁹.

В 1897 г. Иерусалимским патриархом стал Дамиан. Его эпоха ознаменовалась обострением давнего противостояния малочисленного греческого духовенства и арабской паствы, добивавшейся большего участия в церковных делах. Стремление палестинских арабов занять главные посты в Иерусалимской Церкви усиливалось благодаря тому, что в соседнем Антиохийском Патриархате в 1899 г. главой Церкви был избран предстоятель арабского происхождения. Осенью 1908 г. в Палестине начались выступления с требованиями уравнивать права греков и арабов, допустить последних на высшие церковные должности. Однако состоящий из архиереев-греков Иерусалимский Синод, отклонив эти предложения, заподозрил Дамиана в соглашательстве с арабами и низложил его с патриаршей кафедры. Через полгода Дамиан был восстановлен, однако арабо-греческое противостояние так и не прекратилось, продолжая проявлять себя в последующие десятилетия XX в.

Уровень жизни палестинских епископов, не говоря уже о рядовом духовенстве, несмотря на российскую поддержку, доходы, получаемые с иерусалимских подворий Москвы и Таганрога, и сборы с паломников, был крайне низким. Приходские церкви отличались невероятной бедностью. По свидетельству русских путешественников, часто в местных храмах висели ветхие иконы, не было Царских врат, а святые престолы были устроены из обычных камней-валунов; храмы порой устраивались в земляных ямах⁷⁰. Архиереи на богослужении облачались

⁶⁹ *Хризостом I, архиеп. Афинский и всея Эллады. История Матери Церквей.* С. 165.

⁷⁰ *Лебедев А. П. История Греко-Восточной Церкви под властью турок.* С. 691–692.

в полотняные ризы и использовали железные светильники. Монастырем мог называться комплекс помещений, где жил один игумен и его прислуга; комнаты такого монастыря сдавались для размещения паломников⁷¹.

Количество епархий Патриархата к рубежу XIX–XX вв. достигло 15, а численность православных верующих — около 27 тыс. человек⁷².

7.6. Кипрская Церковь

Учреждение института этнархии. На Кипр турки-османы пришли в 1571 г. — гораздо позже по сравнению с другими регионами Восточного Средиземноморья. Для жителей острова и их Церкви начался трехвековой период исламского владычества. Древние церкви и монастыри превращались в мечети, а храмовое имущество расхищалось турками.

Аналогично статусу Константинопольского предстоятеля Кипрский архиепископ стал главой местного миллета. Другими словами, на острове произошло учреждение института *этнархии*.

В это время влияние столичного патриарха стало довольно ощутимым: как и в отношении других Восточных Патриархатов, Константинопольский престол начал вмешиваться в дела внутреннего управления Церкви острова, включая избрание архиепископа и епархиальных архиереев.

В османский период окончательно сформировалось устройство Кипрской Церкви, сохранявшееся до XX в., причем оно было чрезвычайно простым и незамысловатым: архиепископу Кипра подчинялись три епископа — Пафский, Китийский (Ларнакский) и Киринийский, получившие в начале XVII в. титул митрополитов. Вместе с архимандритами кипрских монастырей они образовывали Синод при архиепископе.

⁷¹ Лебедев А. П. История Греко-Восточной Церкви под властью турок. С. 806.

⁷² История Православной Церкви в XIX веке. Православный Восток. С. 281, 290.

Трагедия 1821 г. На протяжении всего периода турецкого господства на Кипре зрели национально-освободительные идеи. Стремление киприотов к независимости проявилось в конце XVIII — начале XIX в. и особенно в период греческого восстания 1821 г., когда островитяне безоговорочно поддержали свой народ в борьбе против османского ига. В Константинополе был казнен патриарх Григорий V, Греция истекала кровью, а на Кипре османский наместник Мехмед Кучу с согласия султана не оставил в живых ни одного из Кипрских владык; архиепископ *Киприан* (1810–1821) разделил судьбу Константинопольского патриарха: был повешен на центральной площади Никосии; были умерщвлены игумены монастырей, священники и народные старейшины. Всего в 1821 г. пострадало 486 кипрских священников⁷³; почти все православные монастыри и храмы были обращены в мечети либо в подсобные помещения и стояла для животных. Спасаясь, христиане бежали в пустынные горы.

В том же году Антиохийский патриарх *Серафим* (1813–1823) предложил помощь киприотам, отправив на Кипр своих архиереев, которые восстановили иерархию местной Церкви, рукоположив трех митрополитов и нового предстоятеля.

С образованием в 1830 г. независимого греческого государства на территориях, населенных греками, но оставшихся под властью Порты (Фессалия, Крит, острова Эгейского моря, Кипр), зародилось движение, направленное на объединение с Грецией (*энозис*).

7.7. Православный Восток и Россия

Связи России и православного Востока после падения Византии. С началом османской эпохи на Ближнем Востоке центр вселенского Православия переместился в Россию, в то время как в регионах Малой Азии, Сирии, Палестины, Северной Африки и на Балканах в XV–XIX вв. наблюдался период изоляции

⁷³ Православие на Кипре // Журнал Московской Патриархии. 1991. № 4. С. 54.

и самообороны Православия от турок. В сложившихся условиях Российское государство неоднократно предоставляло помощь всем Ближневосточным православным Патриархатам. В основном помощь носила финансовый характер.

Так, Константинопольский патриарх Геннадий Схоларий просил Московского митрополита *Иону* о помощи и утешении. В ответ на просьбу Геннадия великий князь Московский *Василий II* отправил патриарху пожертвование, а Иона пообещал «ради Христовой любви присылать и впредь, что у него найдется»⁷⁴. Во время княжения в Москве *Ивана III* Иерусалимский Патриархат присылал за милостыней своего представителя «для искупления Гроба Господня от неверных». По этому случаю Московский митрополит *Феодосий* отправил в 1464 г. послание к новгородцам и псковичам, в котором убеждал всех подать милостыню Иерусалиму.

Великий князь *Василий III* оказывал значительные пожертвования Афонским монастырям, разрешив в 1515 г. афонским инокам свободно приезжать в Московское государство для сбора милостыни. В 1516 г. щедрая помощь была оказана Константинопольскому патриарху *Феолепту I*, который, в свою очередь, отправил на Синай «вещами, соболями, белками, лисицами и рыбьим зубом на 600 золотых»⁷⁵.

Царь *Иван IV* рассылал свои пожертвования по всему Востоку с истинно царской щедростью. Особенно значимой была последняя милостыня Ивана Грозного на Афон и в Константинополь, поданная на помин души царевича Иоанна, составившая до 6 тыс. рублей.

Надежным источником доходов для бедствующих Православных Церквей Востока служили личные приезды представителей Восточных Церквей в русские земли и сборы ими денежных средств. Пик непосредственного общения русских с православными из Османской Турции пришелся на конец XVI — первые две трети XVII в.

⁷⁴ Тальберг Н.Д. История христианской Церкви. С. 438.

⁷⁵ Там же.

Первые визиты на высшем уровне произошли в 1580-е гг.: в 1585–1586 гг. Антиохийский патриарх *Иоаким V (Дау, 1581–1592)* предпринял путешествие в Россию за милостыней для уплаты огромных долгов своего престола. В 1588 г. с просьбой о материальной помощи Москву посетил Константинопольский патриарх *Иеремия II (Транос, 1572–1579, 1580–1584, 1586–1595)*. Оба предстоятеля впоследствии официально признали учреждение Московского патриаршества, состоявшееся в 1589 г.

В царствование *Михаила Романова* монахи восточных обителей не только собирали милостыню, но и начали поселяться в России. Подлинным расцветом русско-восточных православных связей послужила эпоха царя *Алексея Михайловича*, ознаменовавшаяся визитами патриархов, епископов и простых мирян с православного Востока. Все они возвращались обратно с большими пожертвованиями.

Наиболее ярким примером таких связей были поездки в Россию Антиохийского патриарха *Макария III (аз-Заима, 1647–1672)*.

Впервые он предпринял путешествие в 1652–1659 гг., посетив Украину и Россию, где встречался со многими политическими и церковными деятелями, вел переговоры о денежной помощи Антиохийской Церкви; присутствовал на Соборе Русской Православной Церкви 1655 г., созданном для исправления богослужебных книг и рассмотрения древних греческих и славянских рукописей, к которым Макарий присоединил свой служебник на греческом и арабском языках. Замечательным источником, повествующим о первом визите Макария в Россию, является книга воспоминаний, написанная его сыном архидиаконом Павлом Алеппским⁷⁶. В этом замечательном литературном памятнике мы находим очерки о дорожных впечатлениях, описания церковной жизни москвичей, портреты виднейших русских деятелей — царя Алексея Михайловича, Московского патриарха Никона, бояр, князей, духовенства.

⁷⁶ См.: Павел Алеппский, архидиак. Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским / пер. с араб. Г. Муркоса. М., 2005.

Вторая поездка (1666–1668 гг.) была связана с председательством Макария на заседаниях Московского Собора 1666–1667 гг. Патриарх получил значительную финансовую поддержку России, благодаря которой избавился от долгов и развернул масштабное строительство. Однако после его смерти связи Антиохийской Церкви с Россией почти полностью прекратились.

Вместе с Макарием председателем Московского Собора был Александрийский патриарх *Паусий* (1657–1678) — первый из египетских первосвященников, посетивший Россию.

Материальная помощь России Восточным Патриархатам в XVIII–XIX вв. В дальнейшем приезды высших церковных иерархов в Россию за милостыней сократились. Тем не менее благотворительность все равно продолжалась в значительных размерах: почти каждый год по просьбам патриархов или других архиереев из России на Восток отправлялись существенные суммы — т. н. *милостынные дачи*; в большинстве русских храмов были учреждены кружки для сбора пожертвований «в пользу Гроба Господня» и «на улучшение быта православных в Палестине»; по решению Синода отпускались ежегодные суммы на содержание духовных учебных заведений Востока, отправлялись облачения, сосуды, а в славянские страны — богослужебные книги⁷⁷. Кроме того, восточные иноки получили право основывать в России свои монастыри, подворья, часовни, приобретая для этого разные угодья — земли, дома, лавки. Доходы от такого имущества также устремлялись на Восток.

При царе *Петре I* официально было упорядочено получение помощи Александрийским Патриархатом. В 1735 г. по указу императрицы *Анны Иоанновны* были установлены *палестинские штаты* — фонд, из которого один раз в пять лет всем Восточным Патриархатам и монастырям выплачивалось по 500 рублей. Однако эти суммы вследствие внешнеполитических событий (например, обострение русско-турецких отношений в эпоху императрицы *Екатерины II*) поступали нерегулярно.

⁷⁷ *Тальберг Н.Д.* История христианской Церкви. С. 440.

Возобновление временно прерванных контактов между православным Востоком и Россией произошло в первой половине XIX в. При императоре *Николае I* вновь начались выплаты по палестинскому штату. На полученные средства Александрийский патриарх *Иерофей I* (1825–1845) построил в Каире новую резиденцию с храмом великомученика Георгия (1839 г.), восстановил монастыри святого Георгия и святого Саввы, напоминавшие обычные приходские храмы, и открыл греко-арабское училище в Каире. В 1851 г. его преемник *Иерофей II* (1847–1857) при посредничестве архимандрита *Порфирия (Успенского)*, начальника Русской Духовной миссии в Иерусалиме, получил разрешение на отправку в Россию для сбора пожертвований Фиваидского епископа Никанора. Прожив в России 15 лет, Никанор собрал значительную сумму денег — около 50 тыс. рублей.

Собирали милостыню и представители Антиохийской Церкви, в частности митрополит Гелиопольский и Гор Ливанских Неофит, прибывший в Россию в 1842 г.

Иерусалимские патриархи *Анфим* (1788–1808) и *Поликарп* также неоднократно обращались за финансовой помощью к российскому Святейшему Синоду. Пользуясь присланными пожертвованиями, Иерусалимский патриарх *Афанасий IV* открыл пять народных училищ, духовную школу и погасил долги казны Святогорбского братства.

На протяжении XIX в. в Москве были учреждены *подворья Восточных Патриархатов*:

– Иерусалимского (1818 г.) в храме святого апостола Филиппа у Арбатских ворот, впоследствии переименованного в честь Воскресения Словущего; подворье функционировало до 1917 г., хотя сам храм потом оставался действующим⁷⁸; подворье возобновило свою деятельность в 1989 г.;

– Антиохийского (1848 г.) в храме Вознесения Господня на Ильинке; в резолюции Московского митрополита Филарета

⁷⁸ Возрожденное подворье Иерусалимской Церкви // Журнал Московской Патриархии. 1996. № 3. С. 55–56; Клименко М. Иерусалимское подворье в Москве // Журнал Московской Патриархии. 1990. № 5. С. 56–57.

(Дроздова) о передаче церкви содержалось предложение, чтобы Антиохийский Патриархат присылал таких клириков для подворья, которые могли бы обучаться в русских духовных школах⁷⁹;

– Александрийского (1855 г.) в храме святителя Николая, для которого патриарх Иерофей II прислал часть Животворящего Креста Господня.

Получаемые с подворий доходы шли в пользу Православных Церквей Востока.

В 1850-е гг., находясь на Ближнем Востоке, архимандрит Порфирий (Успенский) занимался разработкой проекта по сближению двух Церквей — Русской и Эфиопской (монофизитской). Проект предусматривал возобновление догматического союза Церквей, учреждение независимой эфиопской иерархии, начало которой было бы положено в России, православную миссионерскую деятельность в соседних с Эфиопией территориях, приготовление крещеных африканских племен к официальному воссоединению с Православием, которое должно было произойти в Константинополе⁸⁰. Другими словами, Порфирий был первым, имевшим планы православной миссии, направленной на традиционные народы Африки. В связи с возведением в 1865 г. архимандрита Порфирия в сан епископа Чигиринского, викария Киевской епархии, его «абиссинские» намерения так и не осуществились.

В конце XIX в. связи Сирии и Палестины с Россией укреплялись благодаря созданному в 1882 г. *Императорскому православному Палестинскому Обществу*⁸¹, ставившему задачей создание

⁷⁹ Казанцев В. Юбилей подворья Антиохийской Церкви // Журнал Московской Патриархии. 1979. № 3. С. 44.

⁸⁰ Августин (Никитин), архим. Епископ Порфирий и Эфиопская Церковь // Азия и Африка сегодня. 2003. № 3. С. 40; Соколов А. Православный прозелитизм на Ближнем Востоке и в Эфиопии: мифы и действительность // Азия и Африка сегодня. 2005. № 10. С. 60–65.

⁸¹ Подробнее об обстоятельствах возникновения Императорского православного Палестинского Общества и его деятельности, включая современный этап, см.: Императорское православное Палестинское Общество: русский след на Святой Земле. Беседа с заместителем председателя ИППО Н. Н. Лисовым // Церковь и время. 2004. № 2 (27). С. 147–177.

сети культурно-образовательных учреждений в Восточном Средиземноморье. Содействием Общества в 1895–1910 гг. в Ливане и Сирии открылись 77 школ для 10 тыс. учащихся, а в 1900 г. в Баламандском монастыре была основана первая в Антиохийском Патриархате православная духовная семинария, обучение в которой строилось на основе российских программ.

Образование Русской Духовной миссии в Иерусалиме⁸².

Святая Земля как место особого почитания и паломничества всегда привлекала к себе пристальное внимание православных людей. История русско-палестинских духовных связей уходит в эпоху Киевской Руси, что отражено в отечественной литературе. Известны «Хожения» игумена Даниила (начало XII в.), Антония Новгородского (начало XIII в.), Стефана Новгородца, Игнатия Смольнянина (XIV в.), иеродиакона Зосимы (XV в.), купца Василия Познякова, Трифона Коробейникова (XVI в.) и др. Поездки в Святую Землю воспринимались русскими людьми как подвиг во имя очищения, покаяния и спасения души⁸³.

Оккупация святынь мусульманами и сведения о незатихающих конфликтах в Палестине больно ранили сердце горячо верующего русского человека. Путь в этих условиях был достаточно

⁸² Подробнее о русском присутствии в Святой Земле и о деятельности миссии см.: *Августин (Никитин), архим.* Храм Гроба Господня и Россия // Нева. 2002. № 4. С. 235–251; *Беляев Л. А., Баталов А. Л.* и др. Гроб Господень // ПЭ. Т. XIII. М., 2006. С. 136–150; *Беляев Л. А., Лисовой Н. Н.* Гроба Господня (Воскресения Христова) храм в Иерусалиме // ПЭ. Т. XIII. М., 2006. С. 124–136; *Гасратян С.* Православное паломничество в Святую Землю: история и современность // Журнал Московской Патриархии. 2000. № 1. С. 25–62; *Киприан (Керн), архим.* Памяти архимандрита Антонина (Капустина) // Журнал Московской Патриархии. 1997. № 5. С. 30–37; *Лисовой Н. Н.* Горненский монастырь // ПЭ. Т. XII. М., 2006. С. 122–125; *Лисовой Н. Н.* Русское присутствие в Святой Земле: учреждения, люди, наследие // Отечественная история. 2003. № 2. С. 19–37; № 3. С. 84–103; *Марк (Головков), иером.* Русская Духовная миссия в Иерусалиме: история учреждения, цели и задачи // Журнал Московской Патриархии. 1997. № 5. С. 24–29; *Никодим (Ротов), архим.* История Русской Духовной миссии в Иерусалиме // Богословские труды. Т. 20. М., 1979. С. 15–82.

⁸³ См.: Путешествия в Святую Землю: Записки русских паломников и путешественников XII–XX вв. М., 1995.

сложен, полон лишений и опасностей. Тем не менее, паломничества продолжались. В XVIII в. особую страницу в истории русско-палестинских связей составило путешествие Василия Григоровича-Барского.

К началу XIX в. количество православных паломников в Иерусалим возрастало, а дорога при благоприятных обстоятельствах занимала уже две недели⁸⁴, в то время как четыре-пять веков назад странники тратили на паломничество около полутора лет.

В середине XIX в. открылась принципиально новая страница в развитии русско-иерусалимских связей: в 1847 г. произошло учреждение Русской Духовной миссии в Иерусалиме. Ее главными задачами определялись: укрепление Православия в Палестине и Сирии, поддержка разоренной Иерусалимской Церкви и духовное окормление русских паломников, приезжавших поклониться Святым местам. Первым начальником миссии был назначен архимандрит Порфирий (Успенский).

Благодаря деятельности русских монахов, на территории Палестины велась активная проповедническая деятельность среди арабов, многие из которых принимали Православие. Русские миссионеры приобретали участки земли (в Хевроне с Мамврийским дубом, в Айн-Кареме, Яффе на Елеоне), где появились русские храмы и обители, крупнейшей из которых поныне остается *Горненская* женская обитель. Сложившийся во второй половине уникальный феномен, представляющий комплекс русских храмов, обителей, подворий, созданных на русские деньги трудом деятелей Русской Церкви и культуры, по праву получил название «*Русской Палестины*»⁸⁵. К 1917 г. там насчитывалось 11 русских храмов и 7 монастырей⁸⁶.

Начальники миссии, среди которых известные архимандриты *Леонид (Кавелин)* и *Антонин (Капустин)*, занимались обширной научно-исследовательской деятельностью на Востоке.

⁸⁴ Путешествия в Святую Землю. С. 5.

⁸⁵ Лисовой Н. Н. Русское присутствие в Святой Земле: учреждения, люди, наследие // Отечественная история. 2003. № 2. С. 19.

⁸⁶ Гасратян С. Православное паломничество в Святую Землю: история и современность. С. 55.

Миссия содействовала открытию детских школ, лечебниц в Иерусалиме, Назарете, Вифлееме и др. городах. Благодаря миссионерам, в конце XIX в. Святую Землю посетили более 7 тыс. русских, а перед Первой мировой войной — около 20 тысяч⁸⁷.

В 1888 г. на освящение храма святой равноапостольной Марии Магдалины в Гефсимании прибыл великий князь *Сергей Александрович Романов* с супругой *Елисаветой Феодоровной*, для которой паломничество в Святую Землю стало важнейшим жизненным событием, повлиявшим на переход из лютеранства в Православие. После мученической кончины великой княгини Елисаветы под Алапаевском в 1918 г. Святая Земля стала местом пребывания ее честных останков.

Из-за начавшейся Первой мировой войны в 1914 г., в которой Россия и Османская империя выступали политическими противниками, сотрудники миссии были вынуждены временно выехать в Александрию.

Подводя итоги турецкого господства на православном Востоке, отметим, что в рассмотренный период Церковь утратила свою энергию и динамизм: унаследованная от Византии духовная жизнь греков окостенела, не получая творческого развития.

Впрочем, объяснение этому вытекает из объективных обстоятельств. Основная задача всех Ближневосточных Патриархов заключалась в выживании и сохранении Церкви как таковой. Существовая в границах своего миллета, греки сохранили главное — православную традицию и накопленный в Византии опыт церковной жизни и мысли. По справедливому замечанию еп. Каллиста (Уэра), «коррупция церковной верхушки, при всей своей прискорбности, слабо влияла на повседневную жизнь обычных христиан, воскресенье за воскресеньем посещавших службу в приходском храме. Именно Божественная Литургия более всего поддерживала жизнь Православия в те мрачные времена»⁸⁸. Только ощущение сопричастности Господу в православном храме спасало греческий дух, и византийское Православие «как было, так и остается смыслообразующей основой всемирной истории»⁸⁹.

⁸⁷ Путешествия в Святую Землю. С. 5.

⁸⁸ *Каллист (Уэр)*, еп. Диоклийский. Православная Церковь. С. 167.

⁸⁹ Архипелаг в океане. С. 10–11.

Глава 8. Православие на юго-востоке Европы под исламским полумесяцем

8.1. Османское и греко-фанариотское владычество в Поместных Церквах Балканского полуострова

Установление османского господства на Балканах и его последствия для православного населения. Закреплению турок на Балканском полуострове способствовали победы на р. Марице (1371 г.), на Косовом поле (1389 г.), у Никополя (1396 г.), завоевание Второго Болгарского царства (1393 г.). К 1459 г. под османским господством оказалась Сербия.

В 1462 г. султан Мехмед II проник в Валахию, подчинение которой туркам произошло на рубеже XV–XVI вв. Молдавская земля имела своим соседом могущественную к этому времени Польшу. В 1387 г. Молдавия признала себя вассалом Польши, а затем Венгрии. Однако разгром венгерской армии в битве при Мохаче в 1526 г. послужил причиной того, что Молдавия в итоге вынуждена была признать зависимость от Порты. Но, в отличие от других земель (Болгарии, Сербии, Боснии), Валахия и Молдавия, став вассалами султана, сохраняли в Османском государстве свою юридическую автономию, продолжая иметь своих господарей. По этой причине валашские и молдавские князья видели себя в какой-то степени наследниками византийских императоров; их дворы были организованы по образцу Византии, а самые честолюбивые из них присваивали себе титул «василевс»¹. Румынские господа защищали Православную веру перед лицом турок, были глубоко втянуты в церковную политику и сами назначали епископов. Валашский господарь *Михай Храбрый* (1592–1601) планировал даже создать союз румынских митрополий — Валашской, Молдавской и Трансильванской.

Постоянная османская угроза привела к тому, что в Дунайских княжествах произошел переход к национальному языку —

¹ *Дворкин А. Л.* Очерки по истории Вселенской Православной Церкви: Курс лекций. Нижний Новгород, 2003. С. 789.

румынскому — сначала в делопроизводстве, а затем в Церкви. С изданием в 1544 г. в г. Сибиу румынского катехизиса началось постепенное вытеснение славянского языка из богослужения. В XVII в. валашская церковная литература пополнилась романоязычными произведениями на кириллице: первым таким изданием было *Учительное Евангелие*, переведенное и отпечатанное в 1642 г. в типографии Говорского монастыря, открытой при содействии Киевского митрополита Петра (Могилы); к 1688 г. относится публикация в Бухаресте румынской Библии, созданной валашскими книжниками братьями *Гречану*. Полная замена кириллицы латиницей произошла в румынских землях к середине XIX в.

Большая часть поработанных турками балканских народов первоначально входила в состав *Румелийского бейлербейства*; исповадавшие Православие относились к т. н. *миллету Рум (Урум)*. Русский вице-консул в Филиппополе Н. Геров в 1856 г. писал: «Турецкое правительство принимает всх православных христиан империи за один народ, называя его греческим урум миллети», т. е. греческим народом², не разделяя его по национальным группам. Главным городом Румелийского бейлербейства стал Адрианополь. Бейлербейства делились на *пашалыки*. В состав Румелии входили Белградский, Софийский, Видинский, Силистрийский, Янинский и др. пашалыки. Население их было крайне неоднородным. Например, в Белградском пашалыке в начале XIX в. проживало около 100 тыс. сербов и около 40 тыс. турок; кроме того, здесь поселились босняки, албанцы, венгры, армяне; из исповадавших Православие — черногорцы, болгары, греки, валахи, цыгане и др.³

Духовные лидеры православных славян в османскую эпоху приобрели полномочия, сходные с Восточными патриархами: для своих народов они стали выступать как национально-

² Цит. по: Грачев В. П. Балканские владения Османской империи на рубеже XVIII–XIX вв. (Внутреннее положение, предпосылки национально-освободительных движений). М., 1990. С. 6.

³ Там же. С. 11.

политические, а иногда (например, в Черногории) и военные руководители.

В 1463 г. была упразднена Печская Патриархия: отныне она стала подчиняться Охридскому архиепископу. Восстановление Патриархии произошло лишь в 1557 г., когда через длительное время патриархом избрали сербского монаха из Хиландара *Макария* (Соколовича, 1557–1571, ум. 1574).

Валашская и Молдавская митрополии в XV–XVII вв. сохраняли автономию, их подчинение Вселенскому патриарху носило формальный характер.

Турки постоянно напоминали славянам, что они, как и другие православные, — всего лишь «райя» (скот) и «гяуры» (собаки). Именно на славянское население Балкан помимо джизии и хараджа распространялся налог девширмэ.

Тяжесть положения приводила к тому, что слабые духом сербы и болгары порой принимали ислам; более сильные в вере люди отождествляли понятие «Православие» с понятием «народность»: отказ от Православия означал отречение от своей нации, следовательно, от своих родных. В число наиболее исламизированных районов на Балканах входили Босния, Албания, частично Болгария⁴.

На протяжении XVII–XVIII вв. на Балканах заметным явлением стали миграции христианского населения. Основная масса переселенцев из балканских владений Порты оседала в Австрийской империи.

Еще в XVI в. в Австрию начали переселяться христиане византийской традиции, получившие название *ускоков*. По причине постоянной военной угрозы со стороны турок австрийские власти ценили военные способности беженцев и расселяли их в пограничной области. Эмигрантам было разрешено организовать свою Церковь и сохранять связь с Печем: для их окормления был создан монастырь *Марча* (на территории современной Хорватии),

⁴ Болгаро-российские общественно-политические связи (50–70-е гг. XIX в.) / отв. ред. Б. Н. Билунов. Кишинев, 1986. С. 8.

ставший центром небольшой епархии⁵. Э. Суттнер отмечает, что поначалу это была единственная в Австрийской империи православная епархия: «В те времена, согласно сложившимся обычаям, у народов, не имеющих своей государственности, руководители Церкви считались и руководителями народа, и им надлежало одновременно заботиться и о душах, и о мирском благополучии людей. Таким образом, руководители Церкви ускоков должны были думать о том, чтобы обеспечить своим людям место на новой родине и включить их в социальную жизнь»⁶.

Мощный поток сербских переселенцев, двинувшихся в конце XVII в. в северную часть Хорватии *Славонию*, составил около 40 тыс. семей. Возглавляемые Сербским патриархом *Арсением III* (*Черноевичем*, 1674–1690, ум. 1706), сербы образовали там национальный анклав с собственной церковной организацией (об истории Митрополии–Патриархата в Австрийской империи см. п. 8.3).

Вторая волна сербских переселенцев двинулась в 1737 г. в Венгрию. Вождем сербов в этот раз также был духовный лидер — патриарх *Арсений (Шакабенда)*, 1726–1737, ум. 1748).

Причины миграций христиан заключались в невыносимых условиях жизни в турецком окружении, однако, по мнению В. П. Грачева, «наиболее сильные миграционные волны чаще всего были вызваны участием части христианского населения балканских владений Порты в австро-турецких или русско-турецких войнах на стороне противников Турции и эпидемиями чумы, которые были в Белградском пашалыке в 1774 г. и в 1793–1795 гг.»⁷ Как и ранее, австрийские власти расселяли мигрантов в пограничных с Османской империей районах и зачисляли их в особые полки, несущие охрану границы. Население пограничных районов называлось *граничарами*⁸.

⁵ Суттнер Э. Христианство Востока и Запада: В поисках зримого проявления единства / пер. О. Величко. М., 2004. С. 169–170.

⁶ Там же. С. 170.

⁷ Грачев В. П. Балканские владения Османской империи на рубеже XVIII–XIX вв. С. 16.

⁸ Там же.

Если сербы в католической Хорватии смогли сохранить свой православный облик, то противоположная тенденция наблюдалась в Молдавии. В 1561 г. молдавским господарем стал *Якоб Базиликус Гераклидес*, родом из Греции. Знакомый с Филиппом Меланхтоном, он стал исповедовать протестантизм и сблизился с вождями польской Реформации. Его желанием было открыть Молдавию для Реформации. 11 декабря 1561 г. Гераклидес опубликовал *Декларацию* из Васлуи ко всем преследуемым протестантам Европы, в которой приглашал их в Молдавию и обещал религиозную свободу. Якоб стал активно вмешиваться в церковную жизнь, сделав протестантским епископом Молдавии польского священника-реформатора *Иоханна Лусинского*, возведение которого в епископы потрясло православных молдаван. В итоге Якоб потерял всяческую социальную поддержку. Это была первая и последняя попытка молдавской Реформации. После Я.Б. Гераклидеса все последующие молдавские господа принадлежали к Православной Церкви⁹.

Молдавские власти поддерживали Православие в противостоянии католикам. Например, поддержавшего решения Ферраро-Флорентийского собора митрополита Иоакима изгнали из княжества. При поддержке господарской власти Ясский Собор 1596 г. осудил Брестскую унию.

В Средние века и раннее Новое время религиозная принадлежность играла важную роль в государственной жизни и в определении гражданского статуса. В соответствии с этим принципом в Молдавии, например, гражданское законодательство отдавало православным предпочтение по сравнению со приверженцами других религий. Уложение 1646 г. смягчало наказание тем преступникам, кто переходил в Православие (глава 64, пункты 2 и 3), и не предусматривало никаких наказаний за кражу у мусульман (причина 15, пункт 176)¹⁰. Хотя отдельные молдавские господа

⁹ См.: *Суттнер Э.* Христианство Востока и Запада: В поисках зримого проявления единства. С. 120–126.

¹⁰ *Бабий А. И.* Православие в Молдавии: история и современность. Кишинев, 1988. С. 24.

из политических соображений проявляли веротерпимость: Александр Добрый в поисках политической поддержки со стороны поляков и литовцев вполне лояльно относился к католикам. По политическим мотивам католикам покровительствовали Петр Хромой и особенно господа из дома Могила, ориентировавшиеся на Польшу. Но все же большинство господарей, гражданская администрация и православное духовенство Молдавии испытывали неприязнь к представителям Римской Церкви¹¹.

Российско-молдо-валашские церковные связи XVII–XIX вв. В условиях османского господства Валашские и Молдавские митрополиты неоднократно обращались за помощью к России. В 1656 г. в Москву прибыло посольство во главе с Молдавским митрополитом *Гедеоном*. В присланной с ним грамоте господарь просил принять Молдавию под покровительство России, однако в связи с начавшейся русско-шведской войной переговоры прекратились.

К концу XVII в. антиосманские настроения на Балканах усилились. Тогда в середине 80-х гг. XVII в. против турок образовалась Священная лига в составе Австрии, Венеции и Речи Посполитой, к которой в 1686 г. присоединилась Россия. В этих условиях в 1684 г. молдавские бояре во главе с митрополитом *Досифеем* вновь обратились к России за поддержкой в избавлении от османской зависимости.

Таким образом, помимо материальной помощи православному миру, оказавшемуся под османским полумесяцем, Россия использовала политическое давление на Порту. Особую роль сыграли победы в русско-турецких войнах 1768–1774 и 1787–1791 гг., по результатам которых Россия добилась права политического покровительства христианам в Османской империи; господарям Валахии и Молдавии разрешалось иметь в Константинополе своих поверенных православного исповедания. В 1789 г. российским Святейшим Синодом была учреждена *Молдо-Влахийская экзархия*, которую в 1792 г. возглавил митрополит *Гавриил (Банулеску-Бодони)*, через год переведенный на Екатеринославскую кафедру.

¹¹ *Бабий А. И.* Православие в Молдавии: история и современность. С. 24.

Первая половина XIX в. послужила началом национального пробуждения на Балканах. Освободительные идеи братьев-славян неразрывно связывались с Россией. Одним из искренних и бесстрашных выразителей таких стремлений был митрополит *Вениамин (Костаки)*. Возглавляя Молдавскую митрополию в 1803–1808 гг., он энергично противодействовал пагубному влиянию фанариотов на народ и духовенство. В 1804 г. он открыл духовную школу в монастыре Сокол близ города Яссы, преподавание в которой велось на румынском языке. Основание местной семинарии было в тех условиях крайне необходимым, т. к. до начала XIX в. духовное просвещение в рассматриваемом регионе оставляло желать лучшего: владычество фанариотов препятствовало национальному образованию. Русско-турецкие войны осложняли регулярную деятельность семинарии, и лишь в 1834 г. ее работа была полностью восстановлена.

Владыка Вениамин занимался изданием догматических и религиозно-нравственных книг. Характер его церковных и образовательных реформ свидетельствовал об искреннем желании архипастыря поднять нравственный и умственный уровень румын. Противодействие фанариотов вынудило митрополита Вениамина уйти на покой в 1808 г.

В это же время в ходе русско-турецкой войны 1806–1812 гг. произошло временное присоединение румынских епархий к Русской Православной Церкви. По указу императора *Александра I* Святейший Синод в 1808 г. вновь назначил Гавриила (Банулеску-Бодони) экзархом в Молдавию, Валахию и Бессарабию. Автоматически дунайские епархии выходили из подчинения Константинополя.

За четыре года управления Молдо-Влахийской экзархией митрополит Гавриил познакомился с реальным состоянием церковных дел и впервые за многие десятилетия занялся активным реформированием всех областей церковной жизни в дунайских княжествах. Главные его преобразования заключались в:

- введении в храмовом делопроизводстве метрических и приходно-расходных книг;

- ограничении числа хиротоний священников (в зависимости от практической надобности);
- установлении образовательного ценза для священников;
- закреплении клириков за приходами;
- организации деятельности Сокольской духовной семинарии по образцу русских семинарий с преподаванием в ней русского языка.

Митрополит Гавриил всеми силами старался улучшить положение духовенства и поднять его авторитет, существенно пошатнувшийся при фанариотах. Однако окончание войны с Турцией положило конец плодотворной деятельности Гавриила в Валахии: согласно Бухарестскому договору 1812 г. над Молдавией и Валахией восстанавливалась власть Османского султана и, следовательно, церковная юрисдикция Константинополя. Из православных приходов Бессарабии, оказавшихся на территории Российской империи, была образована *Кишиневская (Бессарабская)* епархия, которую и возглавил митрополит Гавриил. Молдо-Влахийская экзархия была окончательно упразднена к 1821 г.

По данным А. И. Бабия, к 1812 г. Бессарабская епархия насчитывала 935 храмов (большей частью деревянных), 1 монастырь и 24 скита; усилиями митрополита Гавриила в 1812–1818 гг. 11 наиболее богатых скитов были преобразованы в монастыри¹².

Эллинизация Православных Церквей Юго-Восточной Европы. XVIII век стал пиком эллинизации церковных кафедр на Балканах. В первую очередь с этим столкнулись дунайские княжества. После неудачного для русского царя Петра I Прутского похода 1711 г., в котором на стороне России выступили молдавский и валашский господари, турки жестоко наказали последних. Княжества потеряли былую автономию: после 1731 г. выборы господарей были отменены, отныне сам султан стал назначать дунайских правителей. Церковь также утратила автономный статус: с 1711 г. Молдавская, а с 1716 г. Валашская митрополии оказались в прямой зависимости от Константинопольской кафедры.

¹² Бабий А. И. Православие в Молдавии: история и современность. С. 15–16.

Аналогичное явление произошло в Сербии: Печская Патриархия полностью оказалась в руках греческих архиереев, а в 1766 г. по настоянию Константинопольского патриарха Самуила султан Мустафа III отдал распоряжение о полном подчинении Печского престола Константинополю с низведением его в ранг митрополии. Упразднение Патриархии в Пече означало для сербского народа разрушение того духовного ядра, вокруг которого, особенно в XVI–XVII вв., он объединялся. Отчаявшиеся сербы обратились за помощью к Московскому митрополиту *Платону (Левшину)* с просьбой о помощи против насилия со стороны Вселенского престола, выразив даже готовность войти в подчинение российскому Святейшему Синоду. Однако инициатива сербов растворилась в событиях тех лет.

В 1767 г. под омофор Константинопольского предстоятеля вошла Охридская архиепископия, в состав которой с 1018 г. входили македонские земли.

С болгарских и сербских епископских кафедр были удалены местные национальные архиереи, на смену им были поставлены греки. В богослужение, проповедь и практику учебных заведений представители Константинополя целенаправленно вводили греческий язык. В Болгарии, к примеру, греческое духовенство настойчиво проводило мысль о том, что совершение богослужения на славянском языке — грех и почти ересь; в храмах стирались славянские надписи и заменялись греческими, истреблялись славянские книги и рукописи. Греки презирали славянское духовенство, считая его представителей выходцами из варварской, непросвещенной нации.

В церковно-исторической литературе названные явления связываются с установлением *греко-фанариотского режима* в балканских Церквях.

В Валахии и Молдавии с конца XV в. широко распространилась практика «*преклонения*» (материального подчинения) местных монастырей, церквей и сел Восточным Патриархатам и богатым Афонским обителям. Господари шли на преклонение, чтобы заручиться поддержкой со стороны Восточных Патриархатов.

Начало этому явлению положил в XVI в. молдавский господарь *Петр Рареш*, преклонивший афонскому Зографскому монастырю обитель святого Николая. До наступления фанариотского режима «преклонение» заключалось в духовном наставничестве местных монастырей греческими старцами, за что обители последних получали часть доходов. С началом фанариотского господства в нижнедунайских митрополиях греки вытеснили местных игуменов и стали полновластными хозяевами в румынских обителях, присваивая все доходы, что и привело к полному обнищанию монастырей¹³. В XVII в. преклонение стало обычным явлением. В Молдавии, к примеру, в статусе преклоненных оказались более 50 обителей.

Учитывая колоссальное значение духовных лидеров среди балканских народов, а также тот факт, что после турецкого завоевания эти лидеры стали носителями политической власти (руководителями славянских миллетов), патриархи и митрополиты Сербии, Болгарии, Валахии и Молдавии являлись верховным охранителями и символами нации. Отсюда становятся понятными вначале недоверие, а затем и ненависть славян к греческим архиереям, которые не были заинтересованы ни в поддержке балканских народов, ни во благе местных Церквей.

Рассуждая об истоках эллинизации, А. Л. Дворкин указывает на то, что, например, в нижнедунайских княжествах процессу огречивания способствовали местные власти. Поскольку господа испытывали любовь к Византии, к продолжению традиций византийских автократоров, они были равнодушны ко всему греческому. Поэтому в данном регионе «в особенности поначалу, это было добровольным выбором местной Церкви, стремящейся получить греческую ученость с одной стороны, а с другой, — заручиться поддержкой фанариотских денег и влияния в борьбе против агрессивных латинских миссионеров, постоянно прибывающих в княжества из владений Габсбургов и из Польши. Несомненно, что греческие академии в Бухаресте и в Яссах были

¹³ *Бабий А. И.* Православие в Молдавии: история и современность. С. 37.

основаны в интересах прежде всего Православия»¹⁴. Кроме того, за особые заслуги греческих митрополитов в Валахии Константинопольская Патриархия в 1776 г. присвоила им почетное звание *наместников Кесарии Каппадокийской*, исторической кафедры, где святительствовал Василий Великий. Эта формула остается в титуле Румынских патриархов до настоящего времени.

В целом политика Фанара в отношении национальных Церквей на Балканах имела неблагоприятные последствия. Прежде всего, она стала существенным шагом назад в развитии поместного начала в Церкви: происходило подавление других национальных кафедр, по сути, игнорирование принципа поместности в Православии и централизация церковной власти Константинополем.

Во-вторых, подчинив все церковное управление, Фанар стремился к отождествлению Православия и греческой культуры — тому, как это было в Византии до появления славянских государств.

В-третьих, перенесение константинопольской модели церковной жизни на Балканы обернулось здесь интригами, симонией, грубым личным произволом греческих архиереев и стремлением их к материальной выгоде.

В нижнедунайских княжествах действия греков способствовали возникновению недоброжелательного отношения к Православию в целом, которое стало мыслиться как неотъемлемая часть навязчивой «фанариотской культуры», и к России. По Адрианопольскому договору 1829 г. Российская империя официально признавалась покровительницей Валахии и Молдавии. Но румыны, просвещенные западноевропейским духом, возненавидели свою покровительницу, т. к. она, по их мнению, являлась проводником ненавистной фанариотской культуры — Православия. В начале Крымской войны, когда русские войска перешли р. Прут и приблизились к Дунаю, Валашское и Молдавское княжества решили сформировать народное войско с целью противодействия России.

¹⁴ Дворкин А. Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. С. 790.

Среди традиционно дружественных России сербов и болгар такого явления, разумеется, быть не могло.

Объединяющим же следствием фанариотского режима явился мощный всплеск недовольства и протеста балканских славян в адрес Константинопольской Патриархии, а также была подготовлена почва для активизации борьбы за освобождение славянских Церквей от греческого покровительства.

8.2. Пробуждение Эллады и ее Церкви

Истоки христианства на территории современной Греции. Эллада — древнее название Греции. В Библии мы находим несколько названий этой страны: собственно *Греция* (Дан 8. 21), *Эллада* (1Мак 1. 1; Деян 20. 2), *Иония* (Зах 9. 13) и *Иаван* (Иез 27. 13).

Регион Древней Эллады был одним из первых, жители которого познакомились со словом Христа. Евангелист Иоанн упоминает, что некоторые из эллинов приходили послушать Господа (Ин 12. 20–21). Христианство здесь распространялось в 40–50-е гг. усилиями апостолов Павла, Луки, Филиппа, Тита, благодаря которым появились общины в ряде городов Македонии и Ахаии (Филиппах, Фессалониках, Афинах и Коринфе, а также на острове Крит), что хорошо прослеживается по заголовкам посланий апостола Павла.

Ок. 51 г. Павел посетил Афины и выступил с проповедью в ареопаге (Деян 17. 15–34). Элладская столица могла по-прежнему гордиться царившей в ней атмосферой свободы выражения мнений: несмотря на необычность проповеди, апостол не подвергся никаким преследованиям. Первые афиняне, уверовавшие во Христа, — «Дионисий Ареопагит и женщина, именем Дамарь, и другие с ними» (Деян 17. 34), — объединились в общину, которой Павел, как и прочим Церквам, поставил епископа, пресвитера и диакона и учредил богослужение. Первым епископом Афин в византийской традиции считается священномученик *Иерофей*. Однако Евсевий Кесарийский называл первым афинским предстоятелем *Дионисия Ареопагита*¹⁵.

¹⁵ Крюков А. М., Петрунина О. Е. и др. Афины // ПЭ. Т. IV. М., 2002. С. 94.

О точном устройстве церковных общин на территории Греции сведений не сохранилось. Между тем, исследователи выделяют Коринфскую Церковь, основателями которой были апостол Павел и его друг *Аполлос* (Деян 18. 24; 19. 1). Коринф был главным городом римской провинции Ахаии, вследствие чего Коринфский епископ постепенно возвысился над другими иерархами Греции и стал митрополитом — столичным епископом¹⁶.

В результате раздела Римской империи на префектуры, осуществленного императором Константином Великим, территория современной Греции вошла в состав Македонского диоцеза с центром в Фессалониках. В этих условиях Коринфская кафедра уступила пальму первенства Фессалоникийскому митрополиту.

Юрисдикционная принадлежность Фессалоник поначалу менялась: в 415 г. Римский папа *Иннокентий I* предоставил Фессалоникийскому митрополиту права викария в Восточной Иллирии; через шесть лет император Восточной Римской империи *Феодосий II* отвоевал Восточную Иллирию у папы и подчинил Фессалоникийскую кафедру Константинопольскому патриарху; однако вскоре, по настоянию императора Западной Римской империи *Гонория*, церковные общины Восточной Иллирии вновь отошли в подчинение папы. Окончательно территориальный и канонический вопросы разрешились в 732 г.: в результате соперничества между иконопочитателями (Римский папа Григорий III) и иконоборцами (византийский император Лев III Исавр) обострились внешнеполитические отношения Востока и Запада. Византии окончательно удалось отвоевать Восточную Иллирию и подчинить ее Константинополю, а Фессалоникийское викариатство Рима было упразднено.

В 879–880 гг. при Константинопольском патриархе Фотии церковные общины на территории современной Греции были включены в состав Вселенского Патриархата. Следовательно, с 880 г. Элладская Церковь разделяла все радости и печали, трагедии и взлеты Византийской империи, испытав нашествие крестоносцев

¹⁶ *Скурат К. Е.* История Поместных Православных Церквей. М., 1994. Т. 2. С. 64.

и латинское пленение (1204–1261 гг.), набеги турок и оказавшись со второй половины XV в. в руках новых хозяев Средиземноморья — османов.

Исследователи отмечают, что со средневековой Атикой связана деятельность нескольких известных православных подвижников и строителей иноческой жизни. К примеру, здесь подвизались преподобные *Лука Фокидский* (середина Хв.), *Мелетий Новый* (рубеж XI–XII вв.), основавший ряд монастырей¹⁷.

Национально-освободительная борьба в Греции в начале XIX в. На протяжении османского владычества в греческой среде постоянно зрели идеи национального освобождения. В первые века существования Османского государства подобные устремления были обречены на неудачу. Лишь к началу XIX в., когда Османскую империю стал охватывать системный кризис (в области управления, землевладения, налоговой системы и т. д.), грекам и другим балканским народам открылся путь к восстановлению своих государственных начал. Греческих патриотов вдохновляла также революционная волна, поднявшаяся к этому времени на Пиренеях и затем пронесшаяся над Апенниннами.

Под влиянием идей масонства на рубеже XVIII–XIX вв. в Европе получили широкое распространение тайные общества. Воспитанные на Западе греки приобщались к новому течению: одна из первых масонских лож в греческой среде появилась в 1811 г. на острове Корфу, находившемся тогда под властью Франции¹⁸. А. Л. Дворкин подчеркивает весьма расхожую в то время надежду греков на восстановление Византии: «Вдохновленные масонскими идеями, греческие энциклопедисты и поэты-романтики строили схемы освобождения своего народа и возрождения великой Империи. Многие молодые фанариоты увлекались всеми этими романтическими мечтами, уходя в то же самое время от Церкви и чрезвычайно критически относясь к иерархии»¹⁹.

¹⁷ Крюков А. М., Петрунина О. Е. и др. Афины. С. 95.

¹⁸ Дворкин А. Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. С. 797.

¹⁹ Там же. С. 798.

Здесь уместно вспомнить «греческий проект» русской императрицы Екатерины II.

В начале XIX в. возникли греческие тайные патриотические общества «Афина» и «Феникс». Первое надеялось освободить Грецию с помощью Франции, а второе возлагало надежду на Россию.

В Париже возникло литературное общество «Гетерии» («Друзья муз»). Постепенно оно приобрело политическую окраску, поставив главной целью освобождение Эллады от турецкого владычества. В общество входили многие известные греки того времени, включая графа *Иоанна Каподистрия* и князя *Александра Исиланти*.

После окончания русско-турецкой войны 1768–1774 гг. началась массовая волна эмиграции греков в Россию. Прибывшим грекам было разрешено поселиться в Таганроге, Керчи, Еникале, а затем и других землях в Приазовье и Причерноморье (на территории Херсонской и Таврической губерний). Основную массу переселенцев составляли ремесленники, матросы, купцы, часть греческой знати. Так на юге России возникли многочисленные греческие колонии, наиболее процветающей из которых стала община Одессы. Начиная с 1791 г. до начала XIX в. в Одессу переселилось примерно 100 греческих семейств; впоследствии здесь сформировался отдельный греческий дивизион.

Одесса стала тем местом, откуда взяло свое начало греческое освободительное движение. В 1814 г. три греческих купца *Николай Скуфас*, *Имануил Ксантос* и *Афанасий Цакалов* образовали здесь тайное «Общество друзей» («*Филики Этерия*»), объединившее другие мелкие организации и ставшее центром подготовки восстания. Главной задачей «Общество» видело подготовку вооруженного восстания в Греции с целью ее национального освобождения и создания независимого государства.

Деятельность «Общества друзей» строилась на основе строгой конспирации, что было взято из практики карбонариев и масонов. Во главе общества стояли образованные греки, называемые «пастырями». Вербовка в общество производилась в строго

индивидуальном порядке, причем процедура приема от низших к высшим степеням постепенно усложнялась. Правом вербовки обладали т. н. «иереи», которые принимались для такой работы через специальные посвятителные письма, содержавшие биографические данные. На посвятителном письме завербованный ставил знак, который отныне становился его условным инициалом, а на руки новому «иерею» выдавался диплом. Невозможно оценить точную численность «Общества», но по оценкам разных исследователей организация насчитывала от 50 тыс. до 1 млн человек. В нее входили представители самых разных общественных групп — купцы, матросы, крестьяне.

В 1818 г. в целях лучшей координации усилий в греческой среде руководители «Общества» переехали из Одессы в Стамбул. В 1820 г. «Общество» возглавил Александр Ипсиланти, приступивший к незамедлительным действиям. В конце 1820 г. члены «Общества» обсуждали вопрос о начале военных действий. Одна часть этеристов считала, что восстание следовало начинать на Пелопоннесе, т. к. большинство населения полуострова составляли греки и по сравнению с другими районами Греции османское господство там существовало недолго — лишь с 1715 г. Другая часть этеристов полагала, что такая тактика приведет к поражению повстанцев, а местом ведения военных действий необходимо избрать дунайские княжества, т. к. в них проживало большое количество греческого населения, состоявшего на службе в русской армии. В результате победило срединное решение: А. Ипсиланти должен был начать действия в Валахии и Молдавии, а его брат Дмитрий — на Пелопоннесе.

Так, в феврале 1821 г., возглавив вооруженный отряд греков, А. Ипсиланти поднял антитурецкое восстание в Дунайских княжествах, но Дмитрий опоздал поддержать повстанцев. К тому же от поддержки греков отступил ранее солидарный с ними глава румынского крестьянского войска *Тудор Владимиреску*: «Я не буду проливать румынскую кровь за греков», — заявил он²⁰.

²⁰ Цит. по: *Дворкин А. Л.* Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. С. 801.

Не пришла на помощь и русская армия. Выступление А. Ипсиланти завершилось полным провалом. Позиция Константинопольской Церкви по отношению к восставшим была неоднозначной: с одной стороны, столичные греки смотрели на дело своих соотечественников с сочувствием и полной поддержкой, с другой, — патриарх как государственный чиновник был вынужден под давлением султана объявить проклятие повстанцам: отлучительная грамота была торжественно прочитана в церкви в присутствии турок, понимавших греческий язык²¹.

Но поражение не обескуражило греков. Через месяц силами «Общества» было подготовлено новое выступление в *Морее* на Пелопоннесе, назначенное на 25 марта 1821 г. (праздник Благовещения Пресвятой Богородицы), — дату, вошедшую в греческую историю, как *День независимости*.

Пелопоннес был родиной патриарха Григория V. Это обстоятельство дало повод туркам объявить его главным виновником восстания. Утром 10 апреля 1821 г. после Пасхальной заутрени турки повесили его на главных воротах Патриархии. Одновременно с ним повесили 2 митрополитов и 12 епископов. С тех пор через эти ворота не проходит более никто: они были закрыты навсегда. Тело Григория три дня находилось на виселице. Потом оно было отдано евреям, которые долго волочили его по улицам, а затем бросили в море. Грекам удалось извлечь тело и препроводить в Россию: останки патриарха-мученика были погребены в Одессе, а в 1871 г. торжественно перенесены в Афины²².

К лету 1821 г. дома всех знаменитых фанариотских семей были опустошены. Однако война греков с турками только началась: она растянулась на несколько лет, на протяжении которых Греция истекала кровью. Массовые избиения греков и погромы греческих кварталов были особенно сильны в Стамбуле, Измире и др. портовых городах, на островах Кипр, Крит, Родос, Хиос. Перевес оказался на стороне турок. Тогда по настоянию России в борьбе против Порты на стороне повстанцев выступили Англия

²¹ Тальберг Н. Д. История христианской Церкви. М., 2000. С. 451–452.

²² Там же.

и Франция, требуя от султана прекратить бесчеловечную резню греков.

В охваченной восстанием Греции было созвано Национальное собрание, которое в январе 1822 г. провозгласило независимость и приняло временную конституцию.

В 1828 г. началась русско-турецкая война, окончившаяся победой России и подписанием Адрианопольского мира 1829 г., среди условий которого содержалось признание Турцией независимости Греции. На юге Балканского полуострова появилась крошечная *Греческая Республика*, включавшая Пелопоннес, Аттику и Беотию с близлежащими островами. Ее столицей в знак преемственности с великим греческим прошлым стали Афины. С 1828 г. премьер-министром, а затем президентом Греческой Республики стал Иоанн Каподистрия.

Таким образом, Морейское восстание через кровь мучеников-священнослужителей, многочисленные жертвы мирного населения привело Грецию к независимости. Греция стала первым государством на Балканах, освободившимся от османского господства.

Рождение Элладской Православной Церкви. В годы антиосманского восстания Церковь Эллады сыграла неоценимую роль: греческие священнослужители выступили в защиту поработенных соотечественников, а сама Церковь стала центром, объединившим национальное самосознание, всецело отражая интересы народа.

На протяжении 1820-х гг. состоялись заседания четырех народных собраний (в 1821, 1823, 1827 и 1829 гг.), на которых обсуждались вопросы дальнейшего церковного управления элладских епархий²³. В условиях войны, конечно, ставился вопрос о сомнительности дальнейших взаимоотношений с Константинополем. В 1829 г. была учреждена высшая церковная инстанция — министерство церковных дел и народного просвещения, во главе

²³ Подробнее об административной организации Элладской Православной Церкви в 1820-е гг. см.: Дворкин А. Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. С. 802–806.

которого был поставлен гражданский чиновник *Николай Хрисогелос*. В 1830 г. Константинопольский патриарх *Констанций I* обратился к президенту И. Каподистрия с письмом, где выражал надежду на то, что элладские епархии вновь войдут в общение с Вселенским престолом.

Однако судьба Греции и ее Церкви оказалось в руках европейских государств — помощников в годы Морейского восстания. По настоянию Англии в 1833 г. в Грецию прибыл семнадцатилетний баварский принц Оттон Фридрих, который, достигнув совершеннолетия, стал греческим королем. С республиканской формой правления было покончено.

Статус и управление Элладской Церкви — первый вопрос, поставленный новым правительством на повестку дня. С разрешения Оттона образовалась комиссия из представителей духовенства (епископы Элейский Паисий, Ардамерийский Игнатий, иеромонах Феоклит Фармакид) и мирян под председательством нового министра церковных дел *Спиридона Трикуписа*. Комиссия выработала проект устройства Элладской Православной Церкви, в основу которого была заложена идея автокефалии.

В 1833 г. Собор в Навплионе учредил независимую от Константинополя новую Поместную Церковь Эллады, локализованную в границах нового государства. Структура и управление автокефальной Элладской Православной Церкви были закреплены особой *Декларацией*, принятой 23 июля 1833 г. Высшая церковная власть отныне находилась под контролем короля в руках *Священного Синода Греческого королевства*, включавшего пять архиереев; правительство обладало правом ввести в Синод дополнительных заседателей; окончательное решение Синод мог выносить только с разрешения королевского прокурора; все внутренние дела Церкви решались с одобрения правительства; во время богослужения предписывалось вначале помянуть короля, а затем — Синод. Председателем Синода был назначен Коринфский митрополит Кирилл.

Рассмотренный материал свидетельствует, что Декларация 1833 г. ставила Элладскую Церковь в полную зависимость

от государства. Такая модель дублировала управление Русской Православной Церковью в тот же период.

Впервые за долгое время столкнувшись с фактом одностороннего провозглашения церковной независимости, Константинопольский Патриархат оценил действия Синода и Греческого правительства как антиканонические. Произошел разрыв элладских епархий с православным миром (в первую очередь с Константинополем), продолжавшийся 17 лет. Однако нужно воздать должное уважение элладским епископам: за это время в Элладской Церкви не произошло ни одной архиерейской хиротонии; само духовенство было заинтересовано в законном признании автокефалии.

Ситуация разрешилась в 1850 г., когда Константинопольский патриарх *Анфим IV* (1840–1841, 1848–1852) утвердил административную самостоятельность Элладской Церкви, издав специальный Томос и известив о своем решении все Поместные Церкви. Это событие было встречено в Греции всеобщим ликованием. Оттон объявил элладскую автокефалию величайшим событием своего правления и лично зачитал текст Томоса в греческом парламенте²⁴.

Так в середине XIX в. на Балканах появилась первая церковная автокефалия, вышедшая из юрисдикции Константинополя и положившая начало появлению национальных Православных Церквей.

Предоставляя административную самостоятельность Православной Церкви Греции, Вселенская кафедра сделала попытку освободить ее от тисков правительства, поставив перед греческим правительством условие: Элладский Синод должен состоять только из епископов и решать церковные дела без мирского вмешательства, что противоречило ранее принятой Декларации. Однако условие реализовано не было: в 1852 г. был принят новый закон об устройстве Синода Элладской Православной Церкви, унаследовавший идеи Декларации; изменения коснулись лишь

²⁴ *Анисимов Л.* Из истории Элладской Православной Церкви // Журнал Московской Патриархии. 1991. № 8. С. 57.

состава Синода: его членами могли быть отныне только архиереи Греческого королевства.

В том же году состоялась первая церковно-административная реформа, по которой греческое государство было разделено на 24 епархии, одна из которых — Афинская — получила статус митрополии.

Во второй половине XIX в. каноническая территория Элладской Церкви расширилась за счет присоединения к Греции Ионических островов (1866 г.), Фессалии и части Эпира (1878 г.).

В 1839 г. на базе Афинского университета был открыт богословский факультет. Это событие было огромным шагом вперед по сравнению с предыдущими столетиями упадка духовного образования, когда греческие священники получали довольно скудную и лишенную систематичности богословскую подготовку для дальнейшей пастырской деятельности.

В то же время создание богословских факультетов на базе светских университетов строилось по западному образцу и традиции, восходящей еще к средневековым университетам католической Европы. Завершив обучение в Афинах, большая часть богословов-мирян проходила часть своего обучения или стажировку в одном из немецких протестантских университетов. «Греческое образование XIX в. страдало от неестественного развода между монастырями и интеллектуальной жизнью Церкви: это было школьное, а не мистическое богословие, каким оно было в византийские дни, когда богословское творчество процветало не только в университетах, но и в монастырских кельях», — заключает А. Л. Дворкин²⁵.

Элладская Православная Церковь испытала в XIX столетии сильное давление со стороны государственной власти. Это повлияло на крайне ограниченные церковные контакты с православным миром того времени, снижение пастырской деятельности, синодальную неорганизованность Церкви.

²⁵ Дворкин А. Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. С. 804.

8.3. **Феномен национально-церковного освободительного движения в Болгарии и Сербии**

Предпосылки и реализация национальной и церковной независимости в Болгарии. Как в греческой, так и в славянской среде идея освобождения от турок и получения национальной независимости приобретала жизненно важное значение. Первые века турецкого господства не оставляли никаких шансов на ее реализацию. Национализм стал заметным фактором лишь в XVIII–XIX вв. Особенность славянской национальной идеи заключалась не только в восстановлении политического суверенитета, но и в освобождении своих местных Церквей от греческого влияния.

В сложившихся условиях выделялась личность основоположника болгарского национального возрождения преподобного *Паисия Хиландарского* (1722–1798). Являясь проигуменом Хиландарской обители на Афоне, он занимался научными изысканиями. Главный плод его деятельности — написанная в 1762 г. *«История славяноболгарская о народах, о царях и о святых болгарских и о всех деяниях болгарских»*. На страницах книги Паисий повествовал о славном героическом прошлом болгар, о расцвете Первого Болгарского царства; он впервые дал характеристику экономического и политического положения поработанного болгарского народа, описал последствия для славянского населения османского и фанариотского режимов. Пламенный призыв Паисия к болгарским читателям был однозначен — незамедлительно приниматься за восстановление национальной культуры, т. е. цивилизационной основы народа: «О, неразумный и юродствующий! — восклицал Паисий. — Почему стесняешься называться болгарин? ... Ты — болгарин, помни себя, знай свой род и язык и учись своему языку!»²⁶ Ревностно выступая за возрождение болгарского самосознания, Паисий

²⁶ Цит. по: *Енчев К., Грозев Г., прот. и др.* 3 марта — возрожденный национальный праздник Болгарии // Журнал Московской Патриархии. 1990. № 8. С. 59.

в то же время не высказывал идеи открытой вооруженной борьбы. Его заслуга, как и любого православного пастыря, — в духовной и психологической силе слова, в создании своеобразного манифеста болгарского возрождения.

«История» Паисия действительно приобрела завидную популярность: известно более 60 ее редакций; книга распространялась в рукописях, многократно переписывалась, а выдержки из нее позднее публиковались в болгарских патриотических произведениях и газетах²⁷. Преподобный Паисий был прославлен Болгарской Православной Церковью в 1964 г., а через год его имя было внесено в месяцеслов Русской Православной Церкви²⁸.

Наследником идей Паисия выступил его ученик Врачанский епископ *Софроний (Владиславов, 1739–1813)*, издавший на новоболгарском языке «Собрание поучений, переведенных со старославянского и греческого языка» и автобиографическое сочинение «Житие и страдания грешного Софрония», где описал тяжелое положение болгар в годы турецкого ига. Архипастырь содействовал болгарским патриотам, которые надеялись с помощью России освободить свою родину от османского владычества²⁹.

Итак, рубеж XVIII–XIX вв. ознаменовался появлением прочной идейной основы национально-освободительного движения. Это обусловило последующую массовость борьбы за политический и духовный суверенитет, включенность в нее всех социальных слоев болгарского общества.

Первый этап национально-церковного освободительного движения был связан с восстановлением болгарского просвещения в 1820–1830-е гг. Болгар больше не устраивало прежнее

²⁷ Болгаро-российские общественно-политические связи (50–70-е гг. XIX в.). С. 11.

²⁸ См.: Патерик новоканонизированных святых // Альфа и Омега. 1999. № 2 (20). С. 219–222.

²⁹ Подробнее о личности святителя Софрония Врачанского см.: Стойков В., *прот.* Церковно-общественное значение трудов святителя Софрония Врачанского // Журнал Московской Патриархии. 1989. № 11. С. 50–53.

положение дел, когда школы при церквях и монастырях обучали детей лишь элементарной грамоте, а дальнейшее образование молодежь могла получать только в греческих училищах. С начала 1820-х гг. стали открываться национальные школы, появляться книги, напечатанные на болгарском языке. Важным событием в истории болгарского просвещения стало открытие в 1835 г. в Габрове первого светского училища. Во второй четверти XIX в. количество болгарских училищ быстро увеличивалось, и к середине века их насчитывалось более 100³⁰.

Одновременно происходили небывалые до этого «революционные» события в церковной жизни, выражавшиеся в острых конфликтах болгарского населения с греческим духовенством в Тырнове, Самокове, Враце, Стара-Загоре. Местные жители наотрез отказывались подчиняться и платить налоги греческим архиереям. Развернулась кампания по изгнанию греческих епископов из болгарских городов, достигшая апогея в Пловдиве и Тырнове. Наиболее острым был конфликт тырновской православной общины с местным митрополитом-греком Панаретом, применявшим тиранические методы в церковном управлении. В 1840 г. тырновцы обратилась в Константинополь с просьбой об удалении его из города. Болгар поддержало правительство Порты. На место Панарета болгары предложили архимандрита Хиландарского монастыря *Неофита* (*Бозвели*, ум. 1849). Константинопольская Патриархия отклонила его кандидатуру, поставив на Тырновскую кафедру своего ставленника-грека.

Второй этап церковно-политической борьбы за независимость ознаменовался решительными действиями болгарского духовенства в 1850–1860-е гг. Болгары перенесли свою энергию в сердце Османской империи и Вселенского Патриархата — Константинополь. Во второй половине 1840-х гг. благодаря деятельности Неофита (*Бозвели*) и его товарища по Хиландарской обители священника *Илариона* (*Стоянова*, 1810–1875) в столице Порты сложилась болгарская православная община. 3 октября 1849 г.

³⁰ Болгаро-российские общественно-политические связи (50–70-е гг. XIX в.). С. 13.

в Константинополе был основан болгарский храм, в котором разрешалось служить и проповедовать на славянском языке, а Иларион (Стоянов) был провозглашен его настоятелем с титулом епископа Макариопольского. Этому храму и суждено было стать очагом болгарского церковного возрождения.

На интенсивность болгарского национально-освободительного движения влияла русская дипломатия, деятельность которой усилилась после Крымской войны. Церковные и культурные болгаро-русские связи рассматривались правительством России как «важный фактор укрепления взаимоотношений двух стран и действенное средство усиления российского влияния на болгарское население»³¹. Борьбу за церковную независимость поддерживали представители болгарской эмиграции Бухареста и Одессы.

Осенью 1858 г. в Константинополе состоялся Собор, на котором из 45 участников присутствовали четыре болгарских представителя (из Софии, Видина, Пловдива и Тырнова), выдвинувших два главных требования:

- предоставление болгарам права избирать местных архиепископов,
- обязанность греков совершать богослужения на славянском языке в случае оставления их на болгарских кафедрах.

Соборные дискуссии затянулись до февраля 1860 г., но греки не сделали ни одной уступки болгарам. Тогда болгарское духовенство во главе с епископом Иларионом приняло решение в одностороннем порядке пойти на административный разрыв с Константинополем.

3 апреля 1860 г. на праздничной Пасхальной Литургии в болгарском храме Константинополя перед чтением Апостола вместо многолетия Константинопольскому патриарху предстоятелю болгары провозгласили многолетие турецкому султану, а после освящения Святых Даров епископ Иларион помянул «все епископство православных», употребив формулу поминовения,

³¹ Болгаро-русские общественно-политические связи (50–70-е гг. XIX в.). С. 48.

свойственную автокефальной Церкви, тем самым продемонстрировав свое административное неподчинение Константинополю. В болгарской истории это событие стало известно как «болгарская Пасха». По Болгарии пошла цепная реакция: во время богослужений перестали упоминать Константинопольского патриарха, повсеместно провозглашая многолетие Илариону³².

Турецкое правительство не высказало явного осуждения поступка Илариона: используя испытанный принцип «разделяй и властвуй», Порта стремилась разжечь вражду между подвластными ей христианскими народами и укрепить таким способом свое господство над ними³³. Что же касается Вселенского патриарха Кирилла VII (1855–1860, 1863–1867), то действия болгар потрясли его настолько, что он вынужден был подать в отставку. Следующий патриарх Иоаким II (1860–1863, 1873–1878) срочно созвал в Константинополе новый Собор, объявив действия епископа Илариона и его сподвижников антиканоничными и достойными низложения. Османское правительство повело себя осторожнее: оно отказалось признать церковную независимость болгарского миллета, и в октябре 1860 г. султанским бератом вновь была подтверждена власть Константинополя над Болгарской Церковью.

Но решения Собора и султана усилили протест в болгарской среде. Патриарх Иоаким II пошел на уступки, пообещав выполнить условия болгар, выставленные на Соборе 1858–1860 гг. Но было поздно, т. к. болгары теперь выставили перед патриархом более смелые и решительные требования:

- учитывая формальное вхождение в состав Вселенского престола, предоставление болгарам права участия в избрании Константинопольского патриарха на равных условиях с греками,
- введение в состав Константинопольского Синода шести архиереев болгарского происхождения,
- предоставление болгарам возможности самостоятельного избрания епископов для своих епархий.

³² Болгаро-российские общественно-политические связи (50–70-е гг. XIX в.). С. 74.

³³ Там же. С. 75.

Стоя на позициях сохранения церковного единства и греческого начала в Церкви, патриарх Иоаким II отклонил требования, которые в случае их выполнения автоматически давали автономный статус Болгарской Церкви.

В России поддерживали стремление болгар к восстановлению церковной самостоятельности — правда, при условии согласия и официальной санкции со стороны Константинополя. Такую позицию выражали император Александр II, министр иностранных дел России А. М. Горчаков и большая часть русских дипломатов, Московский митрополит *Филарет (Дроздов)*. Назначенный в 1864 г. полномочным послом России в Константинополе граф *Н. П. Игнатъев* пытался способствовать принятию компромиссного решения конфликта между Болгарией и Константинополем. В частности, по настоянию русского дипломата и с согласия Порты в апреле 1866 г. в Константинополе был созван очередной Собор для решения греко-болгарского вопроса, на котором вторично занимавший кафедру патриарх Кирилл VII продолжал выступать против соблюдения национального принципа в церковном управлении. Н. П. Игнатъев выразил недовольство патриарху, не поддерживавшему даже те требования болгар, которые ранее он признавал не только справедливыми, но и вполне законными³⁴.

После Крымской войны еще более укрепились русско-болгарские культурные связи. Болгары просили Россию о снабжении их церковей богослужебными книгами. Только за 1860–1863 гг. для болгарских храмов было отправлено 152 ящика вещей и книг; через русское консульство в Видине с 1863 по 1868 гг. болгары получили 1031 экземпляр богослужебной литературы³⁵.

В 1860-х гг. борьба за церковную независимость переплеталась с борьбой за национально-политический суверенитет. Продолжали вспыхивать антитурецкие восстания на Балканах, островах Кипре и Крите.

³⁴ Болгаро-русские общественно-политические связи (50–70-е гг. XIX в.). С. 79.

³⁵ Там же. С. 94.

Образование автокефального Болгарского экзархата.

27 февраля 1869 г. представители болгарского духовенства обратились за помощью к Российскому Святейшему Синоду, прося содействия в восстановлении церковной независимости. Тогда император Александр II дал Н. П. Игнатьеву указания решительно поддержать болгар в решении этого вопроса³⁶.

Так начался третий этап болгарского национально-церковного движения, охвативший 1870-е гг. Под влиянием России 28 февраля 1870 г. султан Абдул Азис издал фирман, по которому создавался автономный *Болгарский экзархат*, включавший Придунайскую Болгарию, Нишскую и Пиротскую епархии, Южную Болгарию и часть Македонии. В экзархате должен был поминаться Константинопольский патриарх, его же нужно было ставить в известность при решении церковных вопросов и получать от него освященное миро. Фактически решение султана восстанавливало независимость Болгарской Церкви, а болгары объявлялись отдельным миллетом, но все-таки зависимость от Вселенского престола оставалась. Фирман предоставлял экзарху право быть предстоятелем своего народа. Константинопольский патриарх Григорий VI не признал решение султана, отвергая в принципе возможность избрания Болгарского экзарха.

Тем не менее, в 1871 г. в Болгарии собрался церковно-народный Собор, выработавший устав экзархата и определивший его администрацию. Главой Церкви провозглашался *экзарх* — высший представитель Церкви, обладавший исполнительной властью, проживавший в Константинополе и имевший не только церковную, но и гражданскую юрисдикцию над всеми болгарами в Османской империи (модель болгарского миллета); экзарх избирался пожизненно из болгарских митрополитов. Высшим законодательным органом экзархата определялся поместный духовно-светский Собор, а высшими административными органами — Священный Синод, включавший экзарха и четырех епархиальных архиереев и решавший только духовные дела,

³⁶ Болгаро-российские общественно-политические связи (50–70-е гг. XIX в.). С. 81.

и Экзарший совет мирян, рассматривавший только светские дела и состоявший из 6 членов-мирян. Духовно-светские дела рассматривались Смешанный Экзаршим советом (Священным Синодом и Экзаршим советом мирян) под председательством экзарха. В связи с ограничением участия мирян в управлении Церковью в 1883 г. будет упразднен Смешанный Экзарший совет.

В отличие от своих предшественников Константинопольский патриарх *Анфим VI (Иоаннидис, 1845–1848, 1853–1855, 1871–1873)* занял гибкую позицию, пойдя на переговоры с болгарскими представителями и пообещав даже в будущем признать самостоятельность экзархата. В 1872 г. болгарам удалось избрать первого экзарха, которым стал Ловчанский епископ *Иларион*. Однако спустя пять дней из-за болезни он отказался от этого поста, и вместо него 16 февраля 1872 г. был избран Видинский митрополит *Анфим (Чалыков, 1872–1877)*.

Экзарх *Анфим* продолжил переговоры с Константинополем о следующем шаге Церкви — автокефалии, но все было тщетным. Тогда 16 сентября 1872 г. *Анфим* и болгарское духовенство в одностороннем порядке объявили полную административную самостоятельность Болгарского экзархата.

Срочно созванный в Константинополе Собор 1872 г. кипел ненавистью по отношению к болгарам. Во-первых, патриарх *Анфим VI* объявил о низложении Болгарского экзарха *Анфима* и лишении его священства, об отлучении от Церкви его сподвижников — епископов Ловчанского *Илариона* и Пловдивского *Панарета*, о предании «геенне огненной и вечной анафеме» Макариопольского епископа *Илариона (Стоянова)*. Во-вторых, Константинополь обвинил болгар в *филетизме* — организации церковной жизни по национальному признаку в ущерб территориальному, и в связи с этим провозгласил Болгарскую Церковь раскольнической³⁷.

С точки зрения канонических норм, Константинопольский Собор оказался прав, т. к. феномен поместности включает не только национальный, но и территориальный принцип церковного

³⁷ *Скурат К.Е.* История Поместных Православных Церквей. М., 1994. Т. 1. С. 263.

устройства и управления. Однако, обвиняя болгар в филетизме, фанариоты забывали о собственном заблуждении, веками отождествляя Православие исключительно с греческой нацией, языком и культурой. К тому же в условиях освобождения от турецкого ига для славянских народов национальная идея, конечно, играла первостепенную роль, что было перенесено на способ организации Церкви.

Представители Поместных Церквей (Иерусалимский патриарх Кирилл II, епископат Антиохийской, Румынской, Сербской и Русской Церквей) не приняли санкций Константинополя в отношении болгар. Самих болгарских священнослужителей объявление схизмы ничуть не смутило.

В середине 1870-х гг. национально-освободительное движение на Балканах (восстания в Боснии и Герцеговине, затем в Болгарии, Фракии, Сербии и Черногории) постоянно возрастало, а его кульминацией послужила русско-турецкая война 1877–1878 гг. Но если по предварительному Сан-Стефанскому мирному договору вся Болгария должна была получить статус автономного княжества, оставаясь вассально зависимой от Порты, то окончательные решения Берлинского конгресса разделили Болгарию на две части:

- самостоятельное Болгарское княжество со столицей в Тырнове,

- автономную турецкую провинцию Восточную Румелию (Южная Болгария), остававшуюся, согласно ст. 13, «под непосредственной политической и военной властью... султана»³⁸. Местные митрополиты Скопский, Охридский и Велесский еще до войны были вынуждены покинуть свои кафедры и удалиться в Болгарское княжество. Лишь в 1885 г. произошло воссоединение обеих частей Болгарии.

Экзархат, охватывавший всю территорию Болгарии, предпринимал усилия для сплочения болгар и осуществлял их

³⁸ Цит. по: Галоян Г.А. Россия и народы Закавказья: Очерки политической истории их взаимоотношений с древних времен до победы Великой Октябрьской социалистической революции. М., 1976. С. 336.

духовное руководство. Церковные иерархи занимались устройством епархий, развитием народного образования, открывая училища в Рыльском монастыре, Тырнове, Самокове.

Таким образом, движение за восстановление независимости Болгарской Церкви охватило несколько десятилетий и прошло три этапа. На основе идей первых болгарских просветителей Паисия Хиландарского и его последователей в 1820–1830-е гг. начался подъем болгарского национального самосознания; внутри Церкви произошло обострение отношений болгар с греками, вызванное деятельностью и поведением последних в болгарских землях. Это первый период указанного процесса. Второй период, охвативший 1850–1860-е гг., ознаменовался созданием болгарской церковной общины в Константинополе и первой попыткой болгар административно отделиться от власти Вселенской Патриархии в 1860 г. Третий этап связан с провозглашением автономного экзархата в 1870 г. и последующим его движением к автокефалии 1872 г.; далеко не последнюю роль в этом процессе сыграла русская дипломатия.

Движение за болгарскую автокефалию проистекало из исторического прошлого и было естественным желанием порабощенного народа восстановить свою церковную организацию, первоначально сложившуюся еще в Х в. Стремление к церковной самостоятельности тесным образом было связано с развитием национально-освободительной борьбы, направленной на восстановление политического суверенитета. Именно поэтому церковное движение и греко-болгарские взаимоотношения были столь драматическими и напряженными. Жизнь Константинопольской Церкви во второй половине XIX в. часто висела на волоске и целиком зависела от поворотов султанской политики. В этой ситуации понятны действия греческих патриархов, направленные на консолидацию Церкви, пресечение любых попыток ее разделения, отсюда резкость и непреклонность по отношению к болгарам. Болгарская Церковь, — пожалуй, единственная, испытывавшая на себе все искушения, сопровождавшие ее на пути к автокефалии.

При преемнике Анфима *Иосифе* (1877–1915) Болгарский экзархат управлялся Синодом во главе с наместником-председателем. Иосиф пытался добиться от Константинополя признания болгарской автокефалии, но ни ему ни его ближайшим преемникам сделать это не удалось. Константинопольская схизма тяготела над болгарам до 1945 г.

На рубеже XIX–XX вв. в самостоятельном Болгарском княжестве было открыто несколько духовных семинарий. До балканских войн (1912–1913 гг.) экзархат имел 19 епархий с 1600 храмами и часовнями и 73 монастырями³⁹.

Национально-освободительное и церковное движение в Сербии. Соседняя с Болгарией Сербия также подняла в XIX в. флаг национальной борьбы за политическую свободу от Османской империи и восстановления церковной автокефалии, нарушенной греками в 1766 г.

В начале XIX в. в Сербии произошли национально-освободительные восстания (1804–1813 гг. и 1815 г.), направленные на признание Османской Портой прав Сербии на автономию.

Первое восстание было вызвано тем, что осенью 1802 г. белградские янычары установили в Белградском пашалыке режим жесточайшей диктатуры, который возглавили четыре главные янычарские начальники (дахии). Дахии увеличили налоги на сербское население — например, джизия была увеличена более чем в два раза, увеличены размеры торговых пошлин, восстановлены отмененные ранее налоги на постройку церквей. Дахии лишили православное духовенство права совершать суд над христианами; они запретили также продавать сербам на рынках все, включая продукты своего труда — сербы должны были продавать их только янычарам по заранее установленным заниженным ценам.

³⁹ *Неофит, митр.* Патриаршество в Болгарии — опора болгарской святости и духовности // Журнал Московской Патриархии. 2003. № 12. С. 85–86; список епархий Болгарского экзархата по состоянию на рубеж XIX–XX вв. см.: История Православной Церкви в XIX веке. Кн. 2-я. История славянских Церквей в XIX веке. [Репринт издания 1901 г.] М., 1998. С. 374–375.

Вначале сербские повстанцы выступали под флагом верно-подданных султана и объявляли себя только врагами янычар, но с мая 1805 г. сербы уже стали проявлять открытое неповиновение назначенному Портой визирю, а в конце июня уже вступили с ним в вооруженный конфликт⁴⁰. Восстание продолжалось до 1813 г.: под лозунгами джихада турки заняли Белград и жестоко расправились с восставшими.

Второе восстание 1815 г. обернулось для сербов удачей, вследствие чего князь *Милош I Обренович* обратился к Константинопольскому патриарху и правительству Порты с просьбой о предоставлении автономии Сербии и местной Церкви. Через 15 лет не без помощи Российского правительства сербы смогли получить внутреннюю политическую автономию в составе Османской империи (продолжая выплачивать дань султану) и церковную автономию в статусе Сербской (Белградской) митрополии.

Следовательно, первую треть XIX в. можно считать первым этапом в реализации сербской национальной идеи: произошло восстановление Сербии как политического образования и было положено начало освобождению Сербской Церкви от покровительства фанариотов. Формально находясь в ведении Вселенского престола, Сербская митрополия получила право избирать всех архиереев из местного духовенства. Так, первым митрополитом стал *Мелетий (Павлович, 1830–1833)*.

Мелетий завершил работу по созданию Устава Сербской Церкви, провел ряд мероприятий по упорядочению ее организации, учредив Архиерейский Собор Сербской (Белградской) митрополии как постоянно действующий церковный институт.

В 1832 г. Константинопольская Патриархия официально подтвердила право самостоятельного избрания Сербского митрополита и епископов без предварительного сношения с Вселенским престолом; вместе с тем Сербский митрополит был обязан поминать Константинопольского патриарха на богослужениях⁴¹.

⁴⁰ *Грачев В. П.* Балканские владения Османской империи... С. 160.

⁴¹ История Православной Церкви в XIX веке. Кн. 2-я. История славянских Церквей в XIX веке. С. 407–408.

При митрополите *Петре (Иовановиче, 1833–1859)* в Белграде появился высший духовный орган судебной власти «Великий духовный суд», а в 1836 г. открылась первая сербская «Богословия» — школа для подготовки священнослужителей, существующая до настоящего времени.

В 1847 г. было принят закон о церковном устройстве, по которому административная и судебная власть в митрополии принадлежала исключительно епископам, а высшей церковной инстанцией окончательно становился Архиерейский Собор.

Второй, завершающий этап на пути к национальной и церковной независимости Сербии пришелся на 1878 г. Согласно Берлинскому договору, Сербия получила полную политическую независимость от Порты. Естественным образом после этого встал вопрос и об административной независимости Сербской митрополии. В 1879 г. Константинопольский патриарх *Иоаким III (1878–1884, 1901–1912)* издал грамоту, по которой Сербская Церковь восстанавливалась в своем автокефальном статусе.

Высшая церковная власть по-прежнему принадлежала Архиерейскому Собору, состоящему из епархиальных архиереев во главе с митрополитом — предстоятелем Церкви. В богослужении использовались книги, большая часть которых печаталась в России. Сербское духовенство не получало жалования из казны, а содержалось на добровольные и обязательные приношения прихожан. Священники пользовались правом участвовать в политической жизни государства — быть депутатами в народной Скупщине.

Церковно-государственные отношения определялись Конституцией Сербии 1869 г. и церковным законом 1862 г., согласно которым Православие признавалось господствующей религией в стране.

На рубеже XIX–XX вв. Сербская митрополия включала 5 епархий (Белградскую, Жичскую, Нишскую, Тимочскую и Шабацкую) и 51 монастырь⁴².

⁴² История Православной Церкви в XIX веке. Кн. 2-я. История славянских Церквей в XIX веке. С. 420–421.

Православная Церковь в Австрийской империи. Как уже говорилось, в 1690-е гг. в Австрийской империи образовалась сербская диаспора из переселенцев. Император *Леопольд I Габсбург* разрешил православным сербам иметь собственную Церковь, созывать Соборы, гарантировал свободное совершение православных богослужений и освобождал сербское православное духовенство от податей. Следствием весьма лояльного отношения к переселенцам, отныне ставшим пограничными гарантами-защитниками австрийских земель от турок, явилось образование в 1694 г. *Крушедольской* митрополии. Ее название происходит от Крушедольского монастыря, где находилась кафедра митрополита. После разрушения обители турками в 1718 г. церковный центр переместился в Сремские Карловцы, и митрополия получила название *Карловацкой*. Высшая власть в ней принадлежала Собору епископов во главе с предстоятелем-митрополитом, избиравшимся церковно-народным конгрессом, который состоял из духовенства и светских лиц. Так появилась сербская православная митрополия в австрийских землях, и судьба ее сложилась по-своему.

До 1766 г. митрополия сохраняла зависимость от Печской Патриархии, пока последняя не была ликвидирована и подчинена Вселенскому престолу. Утратив связь с духовным центром Сербии, Карловацкая митрополия пошла по пути формирования самостоятельной церковной структуры. Как видим, это было вызвано объективным ходом событий.

На протяжении второй половины XVIII–XIX вв. жизнь митрополии во многом зависела от политики австрийских императоров. Для этого периода характерно вмешательство правительства в церковные дела: Синод не мог созываться без разрешения светских властей (закон 1760 г.), правительство присвоило право утверждать главу митрополии и епископов (закон 1780 г.). Однако в 1792 г. сербам, проживавшим на территории Венгрии, были предоставлены гражданские права, а православные митрополиты и епископы получили доступ в венгерский сейм.

В 1794 г. в Сремских Карловцах образовалась православная «*Богословия*» (училище) для обучения священнослужителей.

Не обходилось и без униатских веяний: например, в 1814 г. император *Франц II* написал Карловацкому митрополиту *Стефану* (*Стратимировичу*, 1790–1837) письмо о необходимости введения григорианского календаря. Стефан решительно заявил о невозможности такого нововведения в православной сербской среде. Однако императору все же удалось добиться реализации интересов Католической Церкви: в Горнекарловацкой епархии, располагавшейся на территории Хорватии, в унию перешла часть православных священников, не имевших собственных приходов.

Преобразованию Карловацкой митрополии в Патриархат способствовали политические события. В 1848 г. началось национально-освободительное движение в Венгрии, направленное на получение самостоятельности от Австрии. Несмотря на его подавление, требования о предоставлении национально-политических прав получали все большее распространение среди подданных империи. В частности, одновременно с выступлением венгров сербы поставили вопрос о политической автономии и расширении прав Церкви, объявив о создании Сербского воеводства, а митрополита *Иосифа* (*Райячича*) провозгласив патриархом. Австрийский император *Франц Иосиф I* утвердил обе инициативы сербов.

В результате *Карловацкий Патриархат* стал окормлять, независимо от национальности, всех православных, проживавших в пределах империи Габсбургов. Но всплеск благосклонности австрийского правительства оказался недолгим: в 1860 г. воеводство было упразднено, а права патриарха были сокращены. Патриаршая кафедра оказалась в руках ставленников австрийской монархии. Таковым был, к примеру, митрополит Прокопий (Ивачкович), утвержденный Францем Иосифом I в звании патриарха в 1874 г. без согласия церковно-народного Собора. Данное обстоятельство породило конфликт между церковным начальством и сербским обществом.

Воссоединение Патриархата Сремских Карловцев с Сербской Церковью произошло в 1919 г.

Черногорская митрополия. На примере вышеописанных событий мы увидели, что потеря сербами государственности роковым образом отразилась на их дальнейшей судьбе.

Еще один исторический регион, входящий ныне в состав Сербской Православной Церкви, — Черногория, государство, расположенное на побережье Адриатического моря, насчитывавшее к концу Средневековья около 40 тыс. жителей. Во второй половине XIV в. черногорские земли выделились из состава Сербского королевства как отдельная территория под властью местных князей.

В конце XV в. здесь сложилось автономное государство, центром которого стал основанный в 1484 г. Цетиньский монастырь. Формально Черногория входила в состав Османской империи, однако во все время османского владычества местные жители сопротивлялись фактическому распространению власти турок на своей территории. Особую актуальность здесь приобрело партизанское движение, так что даже священнослужители носили под рясами пистолеты и ножи.

В начале XVI в. в Черногории сформировалась монархия *теократического* типа: в 1516 г. князь *Георгий Черноевич* передал верховную политическую власть главе Церкви — митрополиту. Следовательно, модель миллета была воспроизведена и здесь: Черногорский митрополит, подобно Восточным патриархам, помимо духовных функций, был политическим и военным лидером для жителей своего княжества. Но по сравнению с греками, сербами и болгарами Черногорская Церковь смогла сохранить свою независимость. В условиях теократии она управлялась наследственной династией воинственных князей-митрополитов, в которой племянники наследовали дядьям.

Наиболее известными правителями Черногорского княжества были представители династии *Негошей* — митрополиты Даниил, Петр I и Петр II, показавшие себя защитниками свободы Черногории и неоднократно одерживавшие победы над турками, продолжая отстаивать политический и церковный суверенитет.

Основатель династии князь-митрополит *Даниил* (1697–1735) проводил политику укрепления единства Черногории и устранения междуплеменной вражды. Он учредил общечерногорский судебный орган «Суд владыки Данилы». Во время его правления завязались связи Черногории с Россией, которая неоднократно оказывала княжеству финансовую помощь, а с конца XVIII в. ежегодно снабжала Черногорию хлебом, т. к. в маленькой горной стране отсутствовали пахотные земли.

Петр I (Негош, 1781–1830) в 1796 г. издал первый письменный черногорский Судебник. В условиях османско-исламского окружения свод законов содержал, помимо обычных уголовных наказаний (за убийство, кражи и др.), особые нормы, связанные с изменой родной земле. В частности, изменнику отечества устанавливалась двойная санкция: Церковь предавала такового проклятию, а гражданский суд — смертной казни с истреблением жилища⁴³. В 1799 г. Черногория получила официальное подтверждение своей независимости от Порты.

Митрополит *Петр II (Негош, 1830–1851)* считается основателем и классиком современной сербской литературы. Его замечательная поэзия до сих пор является непревзойденной по мастерству. Во епископы *Петр II* был рукоположен в Петербурге в возрасте 20 лет⁴⁴. Он создал высший административный и судебный орган страны — правительственный совет, а также сформировал основы регулярной армии. Отношения с Россией при *Петре II* не всегда были равными, однако денежные субсидии Черногория получала регулярно.

Таким образом, сложившаяся на Востоке и на Балканах в среде православных народов система миллетов служила в османскую эпоху гарантом сплочения народов (греков, сербов, болгар), сохранения гражданственности, национальных и религиозных основ жизни покоренных народов. Воплощением национально-

⁴³ *Скурат К.Е.* История Поместных Православных Церквей. Т. 1. С. 120.

⁴⁴ *Дворкин А.Л.* Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. С. 811.

культурных гарантий выступали главы миллетов — православные духовные лидеры. Судьба Черногории и ее Церкви в XVI–XIX вв. ярко показала необходимость взаимосвязи духовного и политического, национального и религиозного начал, их концентрации в одних руках, когда речь шла о выживании и сохранении нации или ее части.

Черногорская теократия просуществовала до 1851 г., пока светская власть не отделилась от церковной: преемником митрополита Петра II стал его племянник *Даниил (Петрович)*, не пожелавший принимать монашество. В итоге Даниил получил от народного собрания согласие на разделение властей, приступив к функциям князя Черногории. Главой Церкви избрали митрополита *Никанора (Ивановича)*. При этом глава Церкви по-прежнему пользовался огромнейшим авторитетом в стране.

По Берлинскому трактату 1878 г., завершившему русско-турецкую войну, Черногория получила от Порты политическую независимость.

Существуя в условиях изоляции, Черногорская Церковь материально была слишком бедной. Храмы имели небольшие помещения и скромное убранство. По свидетельству очевидцев, кафедральная церковь Цетиньского монастыря напоминала небольшую комнату, где могли находиться только князь с княгиней, несколько правительственных лиц и иностранцев, а простой народ слушал богослужение во дворе храма. «Икон в церкви очень мало, но зато по стенам, на плащанице и на мощах владыки Петра I много ружей, револьверов и ятаганов...»⁴⁵.

Благодаря денежным пожертвованиям из России в 1860-е гг. в Цетиньском монастыре появилось единственное духовное учебное заведение — Черногорская семинария.

К 1904 г. относится оформление церковной организации — небольшой, но вполне четкой и стройной: впервые в истории Черногорской Церкви были утверждены «Устав Святейшего Синода» и «Устав православных консисторий».

⁴⁵ Цит. по: История Православной Церкви в XIX веке. Кн. 2-я. История славянских Церквей в XIX веке. С. 398.

Боснийско-Герцеговинская митрополия. До рубежа X–XI вв. территории Боснии и Герцеговины находились в зависимости от Сербии и Хорватии, а затем от Венгрии. Благодаря этому здесь сложилась оригинальная ситуация: формально в церковном отношении Босния и Герцеговина подлежали юрисдикции одного из католических архиепископов, имевших резиденции в городах Далмации (Бар, Сплит, Дубровник), но богослужение здесь велось на славянском языке и, вероятно, по восточному обряду, а главное — католическое духовенство не получало с боснийской паствы десятины.

На рубеже XII–XIII вв. приходы восточного обряда в Боснии и Герцеговине окормлялись священниками, которых поставлял сербский Рашский епископ. Первая православная *Захолмская* епархия была открыта в Герцеговине в 1220-е гг. Сербским архиепископом Саввой.

До второй половины XIV в. боснийские правители носили титул *банов* и почти постоянно находились в политической зависимости от венгерских королей. В середине XV в. Босния и Герцеговина оказались включенными в состав Османской империи, а в церковном отношении зависимыми от Константинопольского патриарха. После русско-турецкой войны 1877–1878 гг. эти земли были аннексированы у турок Австро-Венгрией, но церковная юрисдикция Константинополя сохранилась.

Главной местной святыней был *Милешевский* монастырь, основанный в 1230-е гг. святителем Саввой. До 1594 г. там находились его святые останки. В эпоху османского господства обитель представляла центр сербского освободительного движения.

Население Боснии и Герцеговины было преимущественно славянским и до середины XIX в. делилось не по этническому, а по конфессиональному и религиозному признаку на мусульман, католиков и православных, причем из всех славянских территорий Османской империи только в Боснии и Герцеговине сохранилась исламизированная славянская знать. По официальной турецкой переписи 1851 г. православные составляли 43 % жителей, мусульмане — 34 % и католики — 23 %.

Мусульманское население было сосредоточено в городах Сараево, Травнике, Мостаре и Баня Луке.

Католическую Церковь в Боснии и Герцеговине представлял орден францисканцев. Несмотря на поликонфессиональную среду и религиозные притеснения со стороны католиков и мусульман местное православное население смогло сохранить свою традицию.

В 1883 г. близ Сараева в г. Рельеве была открыта православная семинария, позже преобразованная в духовное училище.

Итак, на протяжении XVII–XIX в. существовало пять сербских церковных областей:

- *митрополия Сербского королевства*, центр — Белград;
- *Карловацкий Патриархат*, центр — Сремские Карловцы;
- *Черногорская митрополия* с центром в Цетинском монастыре;

– *Далматинская епархия* на Адриатическом побережье⁴⁶; в 1873 г. она объединила большую часть сербов и румын, проживавших в Австро-Венгерской империи и перешла в подчинение Буковинскому митрополиту с кафедрой в Черновцах (см.: п. 8.4);

– *митрополия Боснии и Герцеговины*, остававшаяся до 1919 г. в юрисдикции Константинополя, ее центр находился в Сараево⁴⁷.

8.4. От нижнедунайских митрополий к единой Румынской Церкви

Образование Румынского государства. Мнимая (1865 г.) и действительная (1885 г.) автокефалия Церкви. Отголоски национально-освободительного движения наблюдались в Юго-Восточной Европе повсеместно. Дунайские княжества не явились исключением, хотя османское владычество здесь было

⁴⁶ Подробнее об истории этой епархии см.: *Игнатий (Шестаков), иеродиак.* Далматинская епархия // ПЭ. Т. XIII. М., 2006. С. 657–659.

⁴⁷ *Дворкин А.Л.* Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. С. 811–812. Перечень всех сербских церковных областей по состоянию на 1900 г. см.: *История Православной Церкви в XIX веке.* Кн. 2-я. История славянских Церквей в XIX веке. С. 749–750.

мягче, чем, скажем, в Болгарии или Сербии. Как ни парадоксально, периодическое вхождение княжеств в состав Российской империи в первой половине XIX в. повлекло за собой антирусские настроения. Господство фанариотов в церковной жизни Валахии и Молдавии обернулось отторжением части общества от Православия. В любом случае, названные процессы подтолкнули дунайские княжества к политической независимости от Порты и русского покровительства, а митрополии — к получению церковной автокефалии.

Согласно условиям Парижского договора 1856 г., завершившего Крымскую войну, над княжествами отменялся российский протекторат. В 1859 г. при поддержке Франции господарем обоих княжеств был избран полковник *Александр Ион Куза*. В 1862 г. было создано новое правительство, что послужило поводом к официальному провозглашению объединенного Румынского княжества.

Церковная политика А. И. Кузы оценивается в литературе неоднозначно. Дореволюционные русские историки утверждали, что действия румынского князя однозначно антиправославны, сам А. И. Куза выступил гонителем греческой религии. В среде современных румынских историков преобладает мнение, что на самом деле А. И. Куза, используя жесткие меры, стремился исправить злоупотребления в церковной жизни⁴⁸.

Так или иначе, церковная политика князя А. И. Кузы заключалась в следующем. Во-первых, в 1863 г. был издан закон, согласно которому недвижимое церковное имущество (земля), включая монастырское, конфисковывалось в пользу государства, а движимое шло на продажу с аукционов. Закон нанес огромный удар по материальному благосостоянию Румынской Церкви. Прекратилась деятельность многих обителей, а оставшиеся монастыри вынуждены были отказаться от социальных функций, состоявших в просвещении и благотворительности.

Во-вторых, в 1865 г. А. И. Куза от имени правительства, без согласия Константинопольского патриарха объявил Румынскую

⁴⁸ *Скурат К. Е.* История Поместных Православных Церквей. Т. 1. С. 189.

Церковь административно независимой. Поскольку провозглашение «автокефалии» произошло по инициативе государства, Церковь стала проводником правительственной политики. Целиком подчиняясь румынскому правительству, Церковью управлял *Генеральный Национальный Синод*, в который вошло все духовенство Румынии и представители от каждой епархии — депутаты от священников и мирян. Синоду принадлежала законодательная и административная власть в духовных делах. Председательствовал в Синоде митрополит Валашский, получивший титул *Румынского прimatea*. Правом созыва Синода обладал министр исповеданий. Митрополитов и епископов избирали и назначали на должность как чиновников по указанию князя. Объявление автокефалии 1865 г. означало не только нарушение церковных канонов: оно привело к политизации Церкви.

Константинопольский патриарх *Софроний III* (1863–1866) не признал церковные нововведения А. И. Кузы. Вселенский престол уже второй раз столкнулся с решением о церковной автокефалии, исходившим от представителей государственной власти. Первый раз так уже произошло в Греции. Критику в адрес конфессионального курса румынских властей высказывали в то время Молдавский митрополит Софроний, епископы Филарет и Неофит (Скрибаны-Попеску), Романский епископ Мелхиседек (Стефанеску).

В результате политического заговора 1866 г. А. И. Куза был отстранен от власти. Румынским князем на этот раз был провозглашен ставленник Пруссии *Карл Гогенцоллерн*. Он не симпатизировал Православию, однако благодаря деятельности епископов братьев Скрибанов-Попеску в 1872 г. удалось добиться частично пересмотра церковной реформы А. И. Кузы.

Был принят новый «Закон об избрании митрополитов и епархиальных епископов, а также об устройстве Священного Синода Православной Румынской Церкви». Сущность его такова: из названия Синода были исключены слова «Генеральный Национальный», т. к. это было прямым заимствованием из практики протестантов; из состава Синода выходили миряне; светская

власть отныне вообще не могла полноправно распоряжаться в делах Церкви, назначать и отстранять духовных лиц от должности; министр исповеданий юридически переставал быть главой Церкви — ему был оставлен лишь совещательный голос на заседаниях Синода; восстанавливалось право архиереев назначать настоятелей приходских церквей и заведовать духовными школами. Это была первая ощутимая победа Церкви⁴⁹.

Вторым значимым шагом, осуществленным в правление князя Карла, явилось достижение компромисса с Константинополем по вопросу об утверждении румынской автокефалии. К переговорам подтолкнул переход Румынии к полному политическому суверенитету, что произошло по окончании русско-турецкой войны 1877–1878 гг. На просьбу Румынского Синода Константинопольский патриарх Иоаким III издал грамоту, провозглашавшую административную независимость Румынской Православной Церкви. Правда, Константинополь не предоставил румынам права освящения мира — одного из атрибутов, собственных Поместной Церкви.

Последнее обстоятельство озадачило румынских иерархов, стремившихся к безусловной церковной независимости. Отсутствие собственного мира означало, что Церковь не имеет полноты средств к освящению и спасению — именно поэтому варение и освящение мира испокон веков выступает неотъемлемым признаком каждой автокефальной Церкви⁵⁰. Вопрос о полной самостоятельности Церкви обозначился еще более отчетливо при объявлении Румынии королевством (1881 г.).

Константинопольские патриархи понимали, что национально-церковные процессы в странах Юго-Восточной Европы необратимы. За плечами Вселенского престола уже была автокефалия Элладской Церкви, односторонние действия болгар, больше всего повлиявшие на положение Константинопольской кафедры, церковная независимость Сербии. Наступила очередь

⁴⁹ Скурат К. Е. История Поместных Православных Церквей. Т. 1. С. 194.

⁵⁰ Там же. С. 196.

румын: 23 апреля 1885 г. Томос Константинопольского патриарха *Иоакима IV* (1884–1887) объявил Румынскую Церковь полностью самостоятельной с предоставлением ей права приготовления и освящения мира⁵¹. Каноническую территорию новой Поместной Церкви составляли на тот момент митрополии Валахии и Молдавии.

Итак, к 1885 г. в Юго-Восточной Европе сложилась четвертая крупная национальная Поместная Церковь (после Элладской, Болгарской и Сербской). Хотя, если говорить предельно точно, Поместных Церквей на тот момент было 7: помимо указанных, к ним относились Черногорская, Трансильванская (Сибиуская) и Буковинская митрополии, имевшие в то время административно самостоятельный статус.

На волне румынской автокефалии открыл свои двери богословский факультет при Бухарестском университете (1884 г.); образовательный процесс на факультете строился по образцу русских духовных академий.

Несмотря на внешне укрепившиеся позиции Церкви, православная религия в Румынии занимала далеко не первые места в жизни и сознании общества, прессе, образовании. К примеру, закон 1885 г. препятствовал участию румынских епископов в религиозной образовательной деятельности. Как и в России того времени, набирал силу религиозный нигилизм, весьма распространенный среди румынской интеллигенции. На другом полюсе общества интересы концентрировались вокруг популярных в Европе протестантских учений.

Именно поэтому небезразличные к судьбам своего народа и государства пастыри становились на защиту Православия. Наиболее известные личности из этой плеяды — Романский епископ *Мелхиседек* (*Стефанеску*, ум. 1892) и Хушский епископ *Сильвестр* (*Баланеску*, ум. 1900).

Епископ Мелхиседек, получив духовное образование в Киевской духовной академии, был учеником Филарета (Скрибана).

⁵¹ Текст Томоса см.: *Скурат К.Е.* История Поместных Православных Церквей. Т. 1. С. 197–198.

Публицист и ученый, он написал работы «Хроника Романской епархии», «Хроника Хушской епархии», «Папизм в Румынии и настоящее состояние румынских церквей», «Протестантизм в Румынии и сопредельных странах». Главный лейтмотив его исследований заключался в обосновании исконной принадлежности румын к Православию и необходимости противостояния католическому и протестантскому влияниям. Владыка Мелхиседек учредил просветительское Православное румынское общество и основал богословский факультет в Бухарестском университете.

Епископ Сильвестр начинал свою карьеру с педагогической деятельности. Его принципиальное убеждение заключалось в том, что религиозно-нравственный подъем общества возможен только при тесном сближении с Церковью, в связи с чем владыка неустанно выступал за восстановление прав Православной Церкви в Румынии, упрочение ее положения в обществе и, следовательно, умах людей.

В 1907 г. государство внесло изменения в церковный закон 1872 г., создав условия для повышения начал соборности в управлении Церковью. Новая реформа состояла в расширении состава духовных лиц, из числа которых избирались епархиальные епископы, в то время как закон 1872 г. предусматривал избрание епископов на вакантные кафедры только из числа титулярных, т. е. не имеющих на тот момент своих епархий.

Трансильванская (Сибиуская) митрополия, охватывавшая территорию Трансильвании и Баната, была основана в 1599 г., когда Валашский князь Михай Храбрый завоевал эти исторические области. Поначалу здесь были сильными позиции кальвинистов, а в 1689 г. с установлением австрийского владычества главной конфессией Трансильвании стало католичество. Сюда приехали иезуиты: «в богословском отношении им было поручено донести до румын решения Флорентийского Собора. Иезуиты должны были поработать над тем, чтобы румыны согласились признать латинское наследие и при этом не отошли от собственного»⁵².

⁵² Суттнер Э. Христианство Востока и Запада: В поисках зримого проявления единства. С. 174.

Иначе говоря, в обмен на унию иезуиты обещали весь комплекс гражданских прав, принятых в Австрийской империи.

Деятельность иезуитов принесла плоды: в феврале 1697 г. под председательством епископа *Теофила* (ум. в июле 1697) состоялся Собор Трансильванской румынской епархии, на котором была заключена уния с католиками. Румыны признали главенство Рима, и, как обещалось, миряне-униаты получили доступ ко всем государственным должностям⁵³. Преемник Теофила епископ Афанасий в 1700 г. подтвердил верность Римскому престолу.

Православные жители Трансильвании вошли в юрисдикцию сербского Карловацкого митрополита. Оттуда, а также из Валахии, они получали священников для организации и ведения приходской жизни.

Восстановление Трансильванской православной епархии произошло в 1783 г. При епископе *Василии* (*Мога*, 1811–1846) ее центром стал город *Германиштадт* (совр. Сибиу). Трансильванский епископ продолжал оставаться в канонической юрисдикции Карловацкого митрополита.

Яркую роль в жизни Трансильванской Церкви сыграл митрополит *Андрей* (*Шагуна*, 1848–1873), благодаря которому в Трансильвании открылись до 400 церковно-приходских школ, несколько гимназий и лицеев; с 1850 г. в Сибиу начала действовать типография; в 1853 г. основана газета «Телеграфул Ромын»; в том же году открыл двери Сибиуский богословско-педагогический институт.

Главным делом владыки Андрея, свидетельствующим о церковном развитии, послужило административное отделение Трансильванской Православной Церкви от сербского Карловацкого патриарха: 24 декабря 1864 г. в регионе восстанавливалась самостоятельная румынская православная митрополия с резиденцией в Сибиу, предстоятель которой получал титул «митрополита всего обретающегося в Австрийской державе румынского народа и архиепископа Германиштадтского».

⁵³ *Суттнер Э.* Христианство Востока и Запада: В поисках зримого проявления единства. С. 177.

В 1869 г. на национально-церковном Соборе был принят устав новой митрополии⁵⁴.

Буковинская (Черновицкая) митрополия. С середины XIV в. Буковина была частью Молдавского княжества. Учреждение отдельной православной епископии с кафедрой в г. Рэдэуци произошло в первой половине XV в., а местные епископы стали именоваться Рэдэуцкими (Радовецкими).

После вхождения Буковины в состав Австрийской империи Габсбургов в 1783 г. Рэдэуцкая епархия, как и Трансильванская, оказалась в составе сербской Карловацкой митрополии. В середине XIX в. на Буковине обозначилась тенденция к восстановлению национальных молдавско-румынских начал в Церкви, что означало административное отделение от митрополии Сремских Карловцев.

Так, в 1873 г. по решению австрийских властей Рэдэуцкая епархия приобрела статус самостоятельной митрополии, отныне именовавшейся *Буковинской*. В новый церковный округ вошла Далматинская епархия, отсюда митрополию называли также *Буковинско-Далматинской*. А поскольку кафедра предстоятеля располагалась в городе Черновцы, имело место и третье название — *Черновицкая митрополия*.

Свящ. П. Планк подчеркивает значимость религиозного и культурного потенциала Православной Церкви Буковины в составе Австрийского государства. Митрополия достигла высокого уровня внутренней автономии, хотя ее предстоятель назначался австрийским императором; она включала 12 протопресвитерiatов, каждый из которых состоял из 25 приходов⁵⁵.

Еще в конце XVIII — начале XIX в. после присоединения Буковины к Австрии многие румыны переселились в Молдавию, а в Буковину пришли украинцы из Галиции. Несмотря на то, что

⁵⁴ Скурат К. Е. История Поместных Православных Церквей. Т. 1. С. 203.

⁵⁵ Планк П., свящ. Православная Церковь и православное богословие Буковины времен Габсбургов (1774–1918) // Альфа и Омега. 2009. № 1 (59). С. 110.

к рубежу XIX–XX вв. в Буковине насчитывалось 500 тыс. православных, из них 270 тысяч составляли украинцы и 230 тысяч — румыны⁵⁶, Буковинская Церковь все-таки всегда считалась этнически румынской. Архиереев всегда избирали именно из румынской среды.

Митрополия имела собственный богословский образовательный центр: в 1827 г. в Черновцах удалось создать православный богословский институт, включенный в 1875 г. на правах факультета в новообразованный университет. Свящ. П. Планк делает небезосновательное предположение, что Буковинская митрополия была, скорее всего, единственной тогда в православном мире, духовенство которой сплошь имело академическое образование⁵⁷.

Итак, на рубеже XIX–XX вв. Румынская Церковь состояла из нескольких административно самостоятельных митрополий — *Румынской* (в королевстве Румынском), *Трансильванской* (Сибиурской) и *Буковинской* (Черновицкой)⁵⁸.

Такая ситуация сохранялась до окончания Первой мировой войны, пока не произошло церковное объединение и образование современного Румынского Патриархата.

⁵⁶ Скурат К. Е. История Поместных Православных Церквей. Т. 1. С. 204.

⁵⁷ Планк П., свящ. Православная Церковь и православное богословие Буковины времен Габсбургов (1774–1918). С. 113.

⁵⁸ Перечень епархий, входивших в состав указанных митрополий см.: История Православной Церкви в XIX веке. Кн. 2-я. История славянских Церквей в XIX веке. С. 750–751.

РАЗДЕЛ IV. ПРАВОСЛАВНЫЕ ЦЕРКВИ НА ГРАНИЦАХ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ

Глава 9. Православие в среде западных славян

9.1. Христианство в Чешских и Словацких землях

Великоморавская миссия святых Мефодия и Кирилла. Образование Пражской кафедры. В I–V вв. на левобережье Верхнего и Среднего Дуная, в бассейне р. Эльбы проживали германские племена. В конце V–VI вв. на эту территорию пришло славянское население, на протяжении VIII–IX вв. расширяя область своего проживания.

В 30-е гг. IX в. сложилось *Моравское* государство, правитель которого *Растислав* (846–870) зависел от франкского короля Людовика Немецкого. Стремясь избавиться от его влияния, Растислав вступил с ним в борьбу и установил контакты с могущественной средневековой империей — Византией. В итоге Людовику пришлось примириться с независимостью Моравии, которая стала называться *Великой*. В состав Великоморавского государства входили собственно Моравия, Западная Словакия, Чехия, а также территории, где проживали сербские племена (по р. Сала), лужицкие сербы, силезы, висляне Краковской земли и славяне Паннонии.

К 863–864 гг. относится начало миссии святых равноапостольных братьев Мефодия и Кирилла — просветителей славянских племен Центральной Европы. Деятельность миссионеров продолжалась около 20 лет: за это время были заложены основы славянской письменности, переведены тексты Священного Писания, богослужебные и канонические книги Греческой Церкви. После кончины Кирилла (869 г.) проповеднические труды нес

Мефодий, основавший в 870-е гг. *Моравско-Паннонскую* архиепископию, входившую в ведение Константинополя.

Благодаря Мефодию состоялось первое массовое крещение жителей Моравии. В 880-е гг. при дворе моравского правителя Святополка (870–894) князь племени чехов *Боривой* и его жена *Людмила* приняли Крещение по греческому обряду.

Таким образом, значение Великой Моравии для христианской истории и сущность ее культурного наследия заключается в открытии Евангельского слова для славянского мира и первоначального восприятия западными славянами византийской церковной традиции.

После кончины Мефодия в 885 г. славянская миссия в Великой Моравии завершилась — на смену ей пришли латинские проповедники. Ученики Мефодия были изгнаны из страны: Климент, Наум и Ангеларий бежали в Македонию и на территорию Болгарии, Савва — в Закарпатье, Горазд — в пределы западнорусских земель.

На рубеже IX–X вв. Великоморавское государство распалось (отпали Паннония, Чехия, сербы), что привело к политическому разъединению чехов и словаков. Чешское государство стало развиваться в западной части бывшей державы, а Словакия вошла в состав возникавшего тогда венгерского государства. В конфессиональном отношении чешские и словацкие земли оказались в орбите латинского (немецкого и венгерского) влияния, на них утвердилось христианство в западной форме.

Исследователь Б.Н. Флоря считает, что на протяжении 50–60 лет после крещения Боривоя христианство первоначально было принято лишь теми чехами, которые проживали в бассейне реки Влтавы. Лишь с распространением власти чешского княжеского рода *Пржемысловичев* на другие княжества Чешской долины (этот процесс завершился в середине X в. в правление князя чехов *Болеслава I*) христианство приняло все население Чехии¹.

¹ Флоря Б.Н. Христианство в Древнепольском и Древнечешском государстве во второй половине X — первой половине XI в. // Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго

В первой половине X в. чешские христианские общины входили в состав немецкого Регенсбургского епископства (Бавария), внутри которого Чехия, по-видимому, образовывала особый округ во главе с архипресвитером в Праге².

Благодаря хлопотам чешского князя Болеслава I, отдельное Пражское епископство было учреждено в 973 г. Однако, Чешская Церковь при этом не получила формальной самостоятельности и подчинялась архиепископу Мангеймскому³. По сообщению чешского хрониста XII в. Космы Пражского, одновременно с основанием епископской кафедры в Праге при церкви святого Георгия был основан первый известный нам бенедиктинский монастырь, где аббатиссой стала сестра князя Болеслава II *Млада-Мария*⁴. Тот же Косма сообщал, что первым Пражским епископом был *Детмар*, который «обратил в христианство много языческого народа»⁵.

Епископ Войтех. Более известны обстоятельства жизни второго Пражского епископа *Войтеха*. Сохранились несколько редакций его житий, написанных после мученической гибели архипастыря в земле язычников-пруссков.

Войтех принадлежал к княжескому роду, признававшему над собой верховную власть чешских Пржемысловцев. Он учился в кафедральной школе Магдебурга, а в 982 г., в возрасте немногим более 20 лет, был возведен на епископскую кафедру Праги. Деятельность Войтеха в житиях описана как деятельность идеально-го епископа⁶.

Войтех вошел в конфликт с чешской паствой. Обычно говорят о его столкновении с полужыческим обществом. Но в основе конфликта лежали совсем не языческие обычаи. Чешское

тысячелетия / Рос. академия наук. Ин-т славяноведения; отв. ред. Б. Н. Флоря. М., 2002. С. 190.

² Там же. С. 190.

³ В исследованиях Б. Н. Флори — Майнцскому; см.: Там же. С. 192.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 197.

⁶ Там же. С. 212.

общество к этому времени было уже христианским, однако в нем находилось место и порокам. Кроме пороков, распространенных в любом обществе, для Чехии и других стран Центральной и Восточной Европы эпохи раннего Средневековья была характерна работорговля: продажа рабов-славян на рынки Востока и Запада в обмен на разные жизненные блага. Это явление получило настолько широкое распространение, что в средневековой латыни термин «*sclavus*» (славянин) стал синонимом раба. «Церковь первоначально не имела никаких возражений против работорговли, пока захваченные и обращенные в рабство пленные были язычниками, но положение изменилось с распространением христианства, когда речь пошла о продаже пленных христиан иноверцам — еврейским купцам, посредникам при сбыте товара на международные рынки», — пишет Б. Н. Флоря⁷.

Следовательно, продажа христианина в рабство, например, евреям — равнозначна продаже самой Христовой Церкви, ведь Церковь представляет собрание христиан. Выступавший против торговли рабами, Войтех неизбежно наносил ущерб интересам не только отдельных лиц, но и самой княжеской власти, т. к. пошлина, взимавшаяся при продаже рабов, была важным источником пополнения чешской княжеской казны⁸.

Войтех основал в Чехии первый известный нам мужской монастырь в Бржевнове, недалеко от Праги. Согласно тексту буллы Римского папы *Иоанна XV* от 31 мая 993 г., Западная Церковь брала под покровительство новую обитель.

После очередного конфликта с князем Болеславом II и частью чешского общества, периодически возвращающейся к старым обычаям жизни, Войтех в 994 г. удалился в Польшу. Там им руководила идея христианской миссии к язычникам-поморянам, живущим у границ Священной Римской империи. В христианизации Поморья были заинтересованы сами польские князья, т. к. распространение христианства на этих землях способствовало

⁷ Флоря Б. Н. Христианство в Древнепольском и Древнечешском государстве во второй половине X — первой половине XI в. С. 213–214.

⁸ Там же. С. 214.

бы прекращению набегов на Польшу и вовлечению поморян в орбиту польского политического влияния. Но жизнь Пражского епископа оборвалась трагедией: 23 апреля 997 г. Войтех был убит язычниками-пруссам⁹. Его останки сначала были захоронены в польской столице Гнезно.

В конце 30-х гг. XI в. состоялся поход чешского войска во главе с князем *Бржетиславом* и Пражским епископом *Севером* в Гнезно. Здесь после трехдневного поста и молитв состоялось примирение чехов с некогда покинувшим их епископом. Свидетельством их искреннего желания покончить с теми пороками, с которыми боролся Войтех, было то, что у гробницы святого чехи провозгласили статуты, устанавливавшие наказания за различные нарушения норм христианского общества. После этого святой чудесным образом дал понять, что не возражает против перенесения своих останков в Чехию, после чего они были торжественно доставлены в Прагу и захоронены в кафедральном соборе¹⁰, что существенно возвышало статус Пражской кафедры и всего Чешского государства.

Провозглашенные на гробнице Войтеха статуты представляли собой кодекс законов князя Бржетислава. Официальной целью их издания стало искоренение в жизни чешского общества пороков, которые обличал Войтех. Статуты запрещали многоженство, торг и другие занятия в воскресные и праздничные дни. Законы устанавливали, что обвиненных в убийстве людей, если они станут отрицать свою виновность, следует подвергать «испытанию горячим железом и святой водой» — т. н. «Божиему суду», когда невинный должен был без большего ущерба для себя нести раскаленное железо или ступить по нему, либо удержаться на воде со связанными руками и ногами. Считалось, что Бог таким способом Сам указывает судьям виновного. Этот обряд, восходящий еще к языческим временам, после принятия христианства совершался при участии священников, которые освящали железо

⁹ *Флоря Б. Н.* Христианство в Древнепольском и Древнечешском государстве во второй половине X — первой половине XI в. С. 231.

¹⁰ Там же. С. 255.

и воду, читали обращенные к Богу молитвы с просьбой указать виновного и даже вели обвиняемого по железу¹¹.

В то же время государственная власть крайне неохотно предпринимала меры, которые могли бы нанести ущерб (в особенности материальный) ее интересам, а именно: статуты не устанавливали никакого запрета на продажу христиан в рабство, хотя именно против этого особенно и выступал Войтех. Как указывалось выше, пошрины, взимавшиеся при продаже людей в рабство, оставались важным источником дохода для княжеской казны, и власть готова была делиться этим доходом с Церковью¹².

Бесспорным фактом выступает существование в Чехии на протяжении X–XI вв. славянской письменности и византийской церковной традиции: их носителями стал *Сазавский* монастырь, основанный святым Прокопом в 30-е гг. XI в.¹³ Сам Прокоп с монахами переписывал Библию на славянском языке и распространял Евангелие среди чешского народа. В 1057 г. князь Спитигнев II изгнал из Сазавской обители преемника Прокопа игумена *Вита* и назначил туда своих друзей, немецких монахов, окончательно изменивших славянскую основу монастыря на латинскую¹⁴.

Литературное славянское творчество у чехов после кирилло-мефодиевской миссии. По поводу судьбы славянского богослужения и книжно-письменной традиции в Чехии X столетия в современной научной литературе (прежде всего чешской) существуют два практически взаимоисключающих мнения: филологи–палеослависты придерживаются точки зрения о непосредственной преемственности славянского богослужения и литературы в Чехии X–XI вв. от Великой Моравии; историки и литературоведы–богемисты склонны отрицать такую связь¹⁵.

¹¹ *Флоря Б. Н.* Христианство в Древнепольском и Древнечешском государстве во второй половине X — первой половине XI в. С. 263–264.

¹² Там же. С. 262.

¹³ Там же. С. 228.

¹⁴ *Христофор, архиеп. Пражский и Чешских земель.* Истоки Православной Церкви в Чехии // Церковно-исторический вестник. М., 2002. № 9. С. 147.

¹⁵ *Турилов А. А., Флоря Б. Н.* Христианская литература у славян в середине X — середине XI в. и межславянские культурные связи // Христианство

Отечественный славист А.А. Турилов придерживается первой позиции, считая, что «в реальности появление и распространение славянской письменности и богослужения в Чехии X–XI вв. при отрицании их живой связи с великоморавской традицией Мефодиевой эпохи никак не может быть надежно объяснено...»¹⁶. Далее ученый акцентирует внимание на утрате кирилло-мефодиевской традиции в Моравии в связи с венгерским нашествием, но в каком-то виде они «могли дожить (и, вероятно, дожили) до ее присоединения к Чешскому княжеству, однако едва ли они сопровождалась блеском престижности, сопоставимой с престижностью великоморавской культуры эпохи Мефодия, чтобы оказать кардинальное воздействие на духовную жизнь чешского общества. Этот контакт мог быть плодотворным лишь при наличии прочных кирилло-мефодиевских корней в самой Чехии»¹⁷.

Памятники чешской славянской литературы сравнительно немногочисленны. Прежде всего, это жития национальных святых — князя-мученика *Вячеслава* (т. н. Первое славянское житие или «Востоковская легенда») и его бабушки *Людмилы*, написанные в первой половине X в. Наиболее значительную часть корпуса славянских текстов, возникших в Чехии, составляют переводы, выполненные с латинского языка, к которым относятся переводы апокрифического *Никодимова Евангелия* и ряда житий: святого *Вита* (покровителя Пражской кафедры), *Анастасии*, *Аполлинарии*, пап *Климента* и *Стефана* и ряд других.

В XI в. в последнем центре славянской письменности и Литургии на территории Чехии — Сазавском монастыре — были переведены жития *Бенедикта Нурсийского*, пространное житие *Вячеслава*, написанное ок. 980 г. Мантуанским епископом *Гумпольдом* по-латыни, и сборник проповедей папы *Григория Великого* на евангельские тексты. Все эти тексты, за исключением

в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия / Рос. академия наук. Ин-т славяноведения; отв. ред. Б. Н. Флоря. М., 2002. С. 427–428.

¹⁶ Там же. С. 428–429.

¹⁷ Там же. С. 429.

жития Бенедикта, получили известность на Руси и сохранились в русских списках¹⁸.

Судьба православной традиции чехов и словаков в XI — начале XX в. В конце XI в. в чешской среде славянская письменная традиция была прервана, что объясняется распространением здесь христианских текстов на латинском — неродном для славян — языке¹⁹.

Христианство византийского обряда сохранилось лишь в Восточной Словакии, на границах с Киевской Русью. Известны факты, что в XIII в. в словацком городе *Спише* проживал православный настоятель, и там совершалась Литургия шестью священниками по восточному обряду на славянском языке. В этом же столетии упоминаются Спишские православные епископы *Иаков* и *Лука*. Контакты с западнорусскими землями имел словацкий город *Прешов*.

В Чехии же доминировали римско-католические позиции. Однако можно уверенно говорить о чешском национальном самосознании, носители которого в конце Средневековья исподволь противились немецко-латинскому давлению. Национально-церковная оппозиция вылилась в широко известное *гуситское движение*, зародившееся среди чешских католиков.

Главой оппозиции выступил магистр Пражского университета *Ян Гус* (1371–1415). Он был учеником английского реформатора *Джона Виклифа*, требующим реформы Римской Церкви на основе возвращения к первохристианским временам — «золотому веку», когда в обществе не было эксплуатации, угнетения и безнравственности. Вслед за первыми реформаторами Я. Гус критиковал Католическую Церковь за жадность, алчность, продажу индульгенций, за то, что реальная жизнь представителей Церкви явно противоречила заветам Евангелия. Я. Гус требовал разрешить совершать богослужения на национальном языке, а мирянам, наряду со священнослужителями, причащаться Телом и Кровью Спасителя.

¹⁸ Турилов А. А., Флоря Б. Н. Христианская литература у славян в середине X — середине XI в. и межславянские культурные связи. С. 430–431.

¹⁹ Там же. С. 398.

Римский папа ответил проклятием Я. Гуса. В 1414 г. чешский национальный герой был вызван на Церковный Собор в южно-немецкий город Констанц, взят там под стражу, а 6 июля 1415 г. сожжен на костре как еретик.

Гибель Я. Гуса не остановила чешских реформаторов. Его идейные наследники образовали два крыла в гуситском движении:

– умеренные, главной задачей которых было добиться причащения мирян под обоими видами, отсюда их название — уtrakвисты (чашники), т.к. выступали за причащение прихожан из чаши аналогично тому, как это происходит в православных храмах; представители уtrakвистов стремились к поиску общения с Константинопольским Патриархатом;

– *табориты* (по названию города Табор), желавшие радикальной перестройки общества: выступали не только за причащение из чаши для мирян, но за лишение Католической Церкви всех привилегий, считали возможным установление идеального общественного строя, построенного на библейских нормах.

Гуситские войны, продолжавшиеся в Чехии с 1419 по 1471 гг., закончились поражением. Таким образом, на рубеже Средневековья и Нового времени в Чехии окончательно победила католическая контрреформация, к которой была вынуждена присоединиться большая часть гуситов.

В XVI в. чешские и словацкие земли оказались в составе многонациональной империи австрийских Габсбургов. Вплоть до 1918 г. лишенная политической самостоятельности, Чехия имела статус австрийской провинции *Богемия*. Католическая Церковь была провозглашена единственной конфессиональной организацией в Австрийском государстве.

На территории Закарпатья в Словакии в 1646 г. иезуиты вместе с местными феодалами насильно ввели *Ужгородскую* унию, которая напрямую коснулась лишь правящей верхушки и высшего духовенства. Есть основания полагать, что подавляющая часть общества не приняла униатов, продолжая поддерживать связи с Киевской митрополией Константинопольского Патриархата²⁰.

²⁰ В 1686 г. Киевская митрополия перешла в юрисдикцию Русской Православной Церкви.

Истоки чешского национального возрождения уходят в XVIII в., когда появилась идеология земского патриотизма, предполагавшая особое положение Чехии в рамках Австрийской империи, хотя вопрос о суверенитете тогда еще не поднимался.

Проживавшие в Восточной Словакии немногочисленные общины православных на протяжении XIX в., как и ранее, сталкивались с постоянными притеснениями, ограничениями в гражданских правах, запретами молитвенных собраний, конфискацией и уничтожением богослужебных славянских книг, арестами православных священнослужителей.

В середине XIX в. в чешской среде наметилась первая попытка возрождения православной традиции, которая на тот момент объединяла всех славян Европы, особенно проживавших на Балканах. В 1848 г. в Праге состоялся Славянский съезд, на котором сербский священник совершил под открытым небом Литургию на славянском языке. Участники съезда чехи-католики высказали свои симпатии по поводу проведенного богослужения. Возникла идея о некогда существовавшем и политически самостоятельном Чешском княжестве, духовная жизнь которого изначально основывалась на кирилло-мефодиевском наследии.

Второе приближение к Греко-Восточной Церкви обозначилось в 1870 г., когда произошло присоединение к Православию двенадцати чехов, проживавших в Российской империи. Мотивом их присоединения послужило неприятие положений *Первого Ватиканского Собора*, включая догмат о непогрешимости Римского предстоятеля. Чехи обратились к Петербургскому митрополиту *Исидору (Никольскому)*, выражая твердое желание порвать с католичеством и войти в общение с Православием, к которому принадлежали все братья-славяне. Торжество состоялось в праздник Покрова Божией Матери в Александро-Невском соборе Петербурга, а чин присоединения совершил сам владыка Исидор²¹.

В том же году Петербургское благотворительное общество взяло в аренду на тридцать лет запустевший храм святителя

²¹ Скурят К. Е. История Поместных Православных Церквей. М., 1994. Т. 2. С. 217–218.

Николая на Старомыстской площади в Праге, для совершения православных богослужений. Австрийские власти пошли на это, но с условием, что при храм будет представлять официальную общину, священники которой будут всего-навсего частными лицами²². Аренда Никольского храма, равно как и постройка новых православных церквей, была связана с окормлением русских аристократов и интеллигенции, которые приезжали на чешские курорты — Карловы Вары, Марианские Лазни и Франтишковы Лазни²³. Православные храмы одновременно выполняли миссионерскую деятельность среди этнических чехов.

К 1903 г. появились первые успехи: в Праге было образовано общество «Православная беседа» из 27 человек, заменявшее церковный приход. Ежегодно в Никольском храме к Православию присоединялось несколько чехов. К 1910 году количество православных в Чешских землях составляло чуть более 1 тыс. человек²⁴.

Учитывая, что церковнославянский язык все-таки был чужим и непонятным для чехов, в конце XIX — начале XX в. настоятелем Никольского храма священником *Николаем Апраксиным* были изданы богослужебные тексты на чешском языке — Литургия святого Иоанна Златоуста, Литургия святого Василия Великого, акафисты Господу Иисусу Христу и Пресвятой Богородице, великий канон святого Андрея Критского и ряд др.²⁵

В начале XX в. в Закарпатье началось движение против Ужгородской унии. Горячим антиуниатом выступил иеромонах *Алексий* (в миру *Александр Кабалюк*, 1877–1947)²⁶. Будучи вначале

²² *Дорофей, митр. Пражский и всей Чехословакии*. Архиpastырское служение владыки-мученика Горазда // Журнал Московской Патриархии. 1979. № 5. С. 56.

²³ Об истории русского православного храма в Карловых Варах см.: *Бурега В. В.* Русский храм на Чешской земле // Церковь и время. 2006. № 3 (35). С. 90–108.

²⁴ *Бурега В. В.* Особенности богослужебной жизни Православной Церкви в Чешских землях // Церковь и время. 2004. № 4 (29). С. 251.

²⁵ Там же. С. 251–252.

²⁶ Подробнее о нем см.: *Савва, еп. Мукачевский и Ужгородский*. Схиархимандрит *Алексий* (Кабалюк) (1877–1947) // Журнал Московской Патриархии. 1979. № 1. С. 18–20.

приверженцем унии, впоследствии он порвал с ней всякую связь. Торжественное присоединение его к Православию состоялось в Свято-Пантелеимоновском монастыре на Афоне²⁷. Священник Александр стал духовным руководителем малочисленного в то время православного закарпатского народа. Он открыто свидетельствовал о непреклонной антиуниатской позиции, посещая Сучавский монастырь на Буковине, Киев и Почаевскую Лавру. В 1910 г. он принял монашество с именем Алексей. Из-за преследований австро-венгерских властей в 1912 г. он покинул родное Закарпатье и уехал в Россию, а оттуда в Америку, где по благословению Алеутского и Северо-Американского архиепископа *Платона (Рождественского)* служил в одном из приходов Питтсбурга, а потом вновь вернулся к своим соотечественникам.

Тем временем в Австро-Венгрии уже готовился процесс над 94 активными православными деятелями, вошедший в историю под названием *Марморош-Сигетского* (декабрь 1913 — март 1914 г.). Антиуниатов обвинили якобы в государственной измене. Иеромонах Алексей, как главный организатор православного движения, был осужден на 4 года и 9 месяцев тюремного заключения строгого режима; 32 человека из числа обвиняемых были осуждены, а остальные подвергнуты телесным наказаниям.

Алексий (Кабалюк) вначале отбывал заключение в тюрьмах Венгрии, потом был передан военным властям в Марморош-Сигет, а оттуда в 1918 г. отправлен под конвоем в Ужгород, но ему удалось бежать в Россию. В мае 1919 г. он вернулся в Закарпатье, продолжив служение в приходах. Перед кончиной Алексей принял великую схиму и скончался 2 декабря 1947 г. На его могильном кресте верующие Закарпатья сделали скромную надпись: «Вечная тебе память, доблестный борец за Православие»²⁸.

Накануне Первой мировой войны, когда окончательно сформировались два военных блока — Антанта и Тройственный союз, Австро-Венгрия и Россия оказались по разные стороны

²⁷ *Савва, еп. Мукачевский и Ужгородский. Схиархимандрит Алексей (Кабалюк) (1877–1947). С. 19.*

²⁸ Там же. С. 20.

баррикад. Австрийские власти видели в православном движении чехов и словаков организованный панславизм, направленный против австро-венгерского режима, что повлекло за собой волну антирусских настроений, главным образом, в чешском обществе. Это обернулось тем, что Никольский храм в Праге был отнят у русских священников, и они были вынуждены покинуть Чехию. Последнего настоятеля храма иерея *Николая Рыжкова* в 1917 г. арестовали и приговорили к смертной казни, обвинив, как и участников Мармарош-Сигетского дела, в «государственной измене». К счастью, приговор так и не был приведен в исполнение, т. к. священника Николая удалось обменять на униатского Львовского митрополита *Андрея (Шептицкого)*, находившегося тогда в России.

Подводя итоги, отметим, что Православие в чешской и словацкой среде искоренялось на протяжении десяти столетий. Если на Ближнем Востоке и на Балканах тяжким испытанием для православных было исламское иго турок, то в Чехии и Словакии доминирующую позицию веками занимала Римская Церковь. Победа контрреформации в XV в. окончательно сделала регион католическим. Однако память о византийской православной традиции осталась в менталитете и духовном наследии чехов и словаков, сумевших сохранить в «лоскутной» Австрийской империи национальную идентичность и язык.

9.2. Между Православием и католичеством: Польская Церковь

Христианизация польских земель. Судьба Православия до конца XIV в. Генезис польской государственности восходит к IX–X вв. Из написанной в начале XIII в. при дворе польского князя Болеслава III хроники Галла Анонима следует, что консолидация великопольского «большого племени» полян произошла в IX в.; хронист сообщал также о легендарном родоначальнике польских правителей, простом крестьянине Пясте, резиденция которого находилась в Гнезно.

Полагают, что христианство начало проникать в польские земли примерно в этот же период, чему способствовала деятельность святых Кирилла и Мефодия. В 863 г. солунские миссионеры прибыли в Великую Моравию. Византийская миссия на пограничных с Моравией польских землях усилилась особенно после того, как Мефодий в 870-е гг. основал Моравско-Паннонскую кафедру.

Вместе с тем, конкретные сведения о принятии польскими племенами христианства и последующем его распространении в течение X в. крайне скудны. Известно только, что южные земли будущей Польши (Краковская земля, Силезия) почти до конца X в. находились под властью чешских Пржемысловцев — христиан.

Массовое крещение поляков состоялось в 966 г. при князе *Мешко I* (ок. 960–992). Все источники, сообщающие об этом событии (сочинение немецкого хрониста X–XI вв. Мерзебургского епископа Титмара, хроника Галла Анонима, а также краткие записи анналов), отмечают связь между крещением Мешко и его браком с дочерью чешского князя Болеслава I *Дубровкой*²⁹. Отсюда Б.Н. Флоря делает вывод: «...первыми христианскими миссионерами в княжестве полян стали приехавшие с Дубровкой чешские священники. О их несомненном влиянии на князя полян говорит посвящение главного христианского храма княжества — базилики святому Виту, построенной Мешко в своей столице Гнезно. Культ этого ранехристианского мученика получил особое распространение именно в Чехии после строительства святым Вацлавом в Праге храма святого Вита, освященного Регенсбургским епископом Тутто. После основания пражского епископства храм святого Вита стал кафедральным собором новой епархии»³⁰.

Скорее всего, Крещение Мешко I произошло по западному образцу, т. к., во-первых, ко времени крещения Польши Чехия находилась в церковной зависимости от Регенсбурга и чешский

²⁹ Флоря Б.Н. Христианство в Древнепольском и Древнечешском государстве во второй половине X — первой половине XI в. С. 207.

³⁰ Там же.

клир был тесно связан с Баварией; во-вторых, Мешко вступил во второй брак с немецкой принцессой Одой, дочерью маркграфа северной марки Теодорика, что подтверждало его немецко-латинскую ориентацию. «Наконец, — замечает Б. Н. Флоря, — к концу правления Мешко I относится установление прямых контактов между Древнепольским государством и Римом. В документе, составленном в начале 90-х гг. XI в., известном под названием *Dagome iudex*, Мешко I со своей женой Одой и сыновьями Мешко и Ламбертом совершил акт «дарения» святому Петру града «Гнезно» со всеми принадлежащими к нему землями, т. е. практически всего Древнепольского государства. ... Уже сам факт такого дарения (особенно учитывая, что это был первый акт подобного рода в Европе раннего Средневековья) говорит о прочно установившихся к тому времени контактах между Римом и Гнезно»³¹.

Как уже говорилось, в конце X в. в Польшу прибыл Пражский епископ Войтех, проповедовавший христианство в Поморье. После гибели Войтеха польский князь *Болеслав Храбрый* (992–1025) выкупил у пруссов его останки и поместил их в Гнезненской базилике — главном храме государства. Так Польша получила первого святого и стала складываться собственная агиографическая традиция³², основанная на представлении о том, что именно Войтех являлся небесным покровителем Польши.

Культ и почитание святого Войтеха привели к тому, что Болеслав добился от императора Священной Римской империи *Оттона III* и Римского папы *Сильвестра II* учреждения в Польше отдельной церковной провинции — архиепископства. На Гнезненском съезде 1000 г. было решено, что главой польской епархии с кафедрой в Гнезно станет сводный брат Войтеха Радим-Гауденций. Тем самым «Болеслав Храбрый не только приобрел право инвеституры епископов в собственном государстве, но и получил, по существу, неограниченные полномочия для создания

³¹ Флоря Б. Н. Христианство в Древнепольском и Древнечешском государстве во второй половине X — первой половине XI в. С. 208–209.

³² Об особенностях агиографических текстов, посвященных святому Войтеху, см.: Там же. С. 231–232.

церковной организации на тех варварских землях, население которых он смог бы благодаря деятельности миссионеров или благодаря силе оружия побудить принять новую религию»³³.

К рубежу X–XI вв. относятся первые сведения о монастырях на территории Древнепольского государства. Первый находился в Тржемешно (в нескольких километрах от Гнезно) и основан самим Войтехом, второй — у местечка Мендзыжеч над р. Оброй, притоком Варты, недалеко от границы между польскими землями и Поморьем, который основали монахи Иоанн и Бенедикт, прибывшие в Польшу из Священной Римской империи³⁴.

Посещение Войтехом Святой Земли и Рима привело к осознанию чехами неоднородности христианского мира, сочетающего «латинский» и «греческий» элементы. Аналогичные последствия наблюдались в польской среде в результате контактов Болеслава Храброго с русскими землями. Пути для византийского влияния на польское общество особенно открылись после похода Болеслава на Киев в 1018 г. Опираясь на «Повесть временных лет», Б. Н. Флоря пишет, что, уходя из Киева, Болеслав «възма имение и бояры Ярославле и сестре его и Настаса пристави Десятиного к имению». Среди взятых в плен сестер Ярослава была Предслава, которую Болеслав «положи себе на ложи» или на которой, по свидетельству Титмара, он, «забыв о своей супруге, женился»³⁵. Еще одним последствием русско-польских связей было появление на монетах Болеслава Храброго надписи «Болеславъ», выполненной кириллицей³⁶. В Древнепольском государстве этого периода богослужения совершались на трех языках — латинском, славянском и греческом, что являло собой новизну в культовой практике Центральной Европы³⁷.

³³ Флоря Б. Н. Христианство в Древнепольском и Древнечешском государстве во второй половине X — первой половине XI в. С. 235.

³⁴ Подробнее об основании древнепольских обителей и связанной с ними научной полемике см.: Там же. С. 241–244.

³⁵ Цит. по: Там же. С. 248.

³⁶ Там же. С. 249.

³⁷ Там же.

В 20–30-х гг. XI в. процесс христианизации в Польше отступил на шаг назад, виной чему послужили конфликты, участниками которых были светские власти, Церковь и общество. К народному восстанию в Польше добавился внешний фактор — поход чешского князя Бржетислава, вывезшего из Гнезно богатую казну архиепископства и останки святого Войтеха и его брата Радима-Гауденция. Все это затормозило развитие христианства в польских землях, на тридцать лет прекратилось богослужение в двух главных кафедральных соборах: в Гнезно и Познани³⁸. Восстановление польского христианства в 1060-х гг. началось, по сути, с чистого листа. При этом были утрачены те черты ранних традиций почитания святых, которые сближали польское христианство с чешским; был утерян и «греческий» компонент, воздействие которого ощущалось с конца правления Болеслава Храброго; замерла жизнь христианского центра на *Острове Ледницком*³⁹.

Таким образом, первые два века христианства в польской среде были отмечены, во-первых, устойчивым чешским влиянием, а также связями с Киевской Русью, что привело к переплетению как западных, так и восточных традиций в Древнепольской Церкви; во-вторых, равно как в Чехии и на Руси, процесс распространения новой религии в Польше шел неравномерно, преодолевая устои старого языческого славянского общества. Наконец, к XI в. стало очевидным тяготение польского христианства и местной Церкви к римо-католическому миру.

Сохранение греко-восточной православной традиции происходило благодаря галицко-волыньским князьям. После

³⁸ Флоря Б. Н. Христианство в Древнепольском и Древнечешском государстве во второй половине X — первой половине XI в. С. 254.

³⁹ Там же. С. 255. Остров Ледницкий — место в районе древней польской столицы Гнезно, где на рубеже X–XI вв. был построен христианский комплекс, состоявший из двух храмов. При раскопках храмов были обнаружены крест и энколпион (небольшой ковчежец прямоугольной, округлой или продолговатой формы с изображением Иисуса Христа или святых) с греческими надписями, нож для разрезания хлеба на проскомидии. Исследователь Г. Лябуда предположил, что здесь находилась резиденция Предславы, построенная для нее Болеславом, см.: Там же. С. 248–249.

перенесения на рубеже XIII–XIV вв. митрополичьей кафедры из Киева во Владимир-на-Клязьме Галицкий князь Георгий I получил разрешение Константинопольского Патриархата, под юрисдикцией которого находились православные общины в Западной Руси, создать отдельную митрополию, что впоследствии послужило основой для формирования организационной структуры Православной Церкви в Речи Посполитой.

От Крево до Бреста: унии и их последствия. Особенностью развития церковной жизни в Польше на рубеже Средневековья и Нового времени было утверждение уний между православными и католиками.

Первая уния состоялась в 1385 г. в *Крево*, где было заключено соглашение о передаче короны младшей дочери польского короля одиннадцатилетней Ядвиге, а в супруги ей приглашался Литовский князь *Ягайло*, принявший латинское крещение. Это соглашение и представляло унию (союз), которая предусматривала фактическое включение Великого княжества Литовского в состав Польши. Ягайло при этом торжественно отказался от Православия в Кракове, объявив в 1387 г. католичество господствующей верой нового государства.

В сложившихся условиях была закрыта православная Галицкая архиепископия, взамен которой появилась сеть католических епископств: Львовское, Галицкое, Перемышльское, Луцкое и Каменецкое, причем два последних были учреждены для тех русских областей, которые на тот момент не входили в состав Польского государства.

Началась передача храмовой собственности от православных к католикам. Например, в 1370 г. в Львове православный Крестовоздвиженский храм был передан местному католическому архиепископу; подобная ситуация наблюдалась в Перемышле, где в 1412 г. кафедральный собор Рождества св. Иоанна Крестителя был взят польским вооруженным отрядом, переосвящен и передан Перемышльской католической кафедре⁴⁰.

⁴⁰ Свитич А. К. Православная Церковь в Польше и ее автокефалия // Православная Церковь на Украине и в Польше в XX столетии, 1917–1950. Сб. М., 1997. С. 89.

В 1413 г. на *Городельском* сейме была провозглашена вторая уния в виде политического объединения Литвы и Польши. Не остались без внимания и религиозные вопросы. Юридически статус православного населения определялся как неполноправный: исповедающим Православную веру гражданам запрещалось занимать высшие административные посты и избираться в польский сейм.

Вскоре после сейма соперник польского короля литовский князь *Витовт* созвал в 1415 г. в городе Новогрудске Собор православно-литовско-русского духовенства и верующих мирян, на котором была провозглашена независимость Православной Литовско-Русской Церкви и ее самоуправление под властью Киевского митрополита, до 1686 г. подчинявшегося Константинопольскому патриарху. Специальная грамота Витовта гарантировала свободу, неприкосновенность и независимость православному населению. Тем самым в Литве на продолжительное время был остановлен польский прозелитизм⁴¹.

Решения Городельского сейма подтвердил съезд в *Люблине* 1569 г. Новая уния положила конец самостоятельности Литовского княжества: отныне оно вошло в состав Польши; новое государство стало именоваться *Речью Посполитой*. Полным набором гражданских прав по-прежнему обладали только католики. Перед западнорусской православной шляхтой стоял выбор: сохранить верность Православию, потеряв сословные преимущества, или удержать их за собой путем перехода в католичество. К концу XVII в вторая альтернатива стала преобладающей тенденцией.

Оценивая описанные события, следует помнить, что ни в Средневековье, ни в Новое время не существовало принципа веротерпимости. Справедливо заключает исследователь Э. Суттнер: «желательной государству конфессии отводилось преимущественное положение. Она обладала большей государственной защитой и большими правами, чем всякая другая религиозная

⁴¹ Свитич А.К. Православная Церковь в Польше и ее автокефалия. С. 90.

группировка. Государственная помощь соответствующей конфессии ограничивалась по большей части правовыми предписаниями, из чего следовало, что для социального статуса гражданина было выгодно принадлежать к привилегированной конфессии. В отдельных случаях, но далеко не всегда, государство добивалось конфессионального единства принудительными мерами»⁴². Так, например, в Речи Посполитой — католичество, в Османской империи — ислам.

Завершающую точку в польско-литовском союзе и господстве католичества поставил *Брестский Собор* 1596 г., который привел к расколу Киевской митрополии. Большая часть православной иерархии во главе с митрополитом *Михаилом (Рогозой)* приняла унию, признав власть Римского папы и догматы католицизма; правда, были сохранены православная Литургия, церковнославянский язык в богослужении и браки для белого духовенства. За этой религиозной группой закрепились названия «греко-католики» или «католики восточного обряда». Фактически они согласились с принципами, провозглашенными еще на Ферраро-Флорентийском Соборе⁴³.

Вводя унию, власти Речи Посполитой надеялись, что соединение двух христианских исповеданий приведет к политическому объединению двух славянских народов, однако результат оказался противоположным: верное Православию русское население западных земель Украины и Белоруссии воспринимало униатов враждебно⁴⁴. Брестская уния не только расколола население по религиозному основанию, но вызвала небывалые смуты, казацкие войны, усилила московскую ориентацию местного православного населения⁴⁵.

⁴² Суттнер Э. Христианство Востока и Запада: В поисках зримого проявления единства / пер. О. Величко. М., 2004. С. 100–101.

⁴³ Подробнее см.: *Говорун С., свящ.* Брестская уния в контексте деятельности римско-католических миссионеров на Востоке // Церковь и время. 2006. № 3 (36). С. 80–90.

⁴⁴ *Свитич А.К.* Православная Церковь в Польше и ее автокефалия. С. 90.

⁴⁵ Там же. С. 91.

Одновременно с униатами в Бресте заседал *православный Собор* под председательством грека *Никифора* — представителя Константинопольского патриарха, экзарха Молдавии и Речи Посполитой; на Соборе участвовали экзарх Александрийского патриарха Кирилл Лукарис, епископы Львовский Гедeon (Балабан) и Перемышльский Михаил (Копыстенский). Безопасность участников Собора обеспечивал поборник Православия князь К. К. Острожский. Собор проклял унию, а принявших ее епископов лишил сана.

Еще находясь в Валахии в 1595 г., Никифор разослал послание к духовенству западно-русских земель, в котором призывал не подчиняться епископам-униатам Ипатию (Потею) и Кириллу (Терлецкому), подписавшим 23 декабря 1595 г. унию в Риме. Впоследствии за свою православную позицию Никифор пострадал: польские власти обвинили его в шпионаже, затем под конвоем отправили в Мариенбургский замок, где он вскоре скончался⁴⁶.

На протяжении XVI–XVII вв. количество православных храмов в пределах Западной Украины, Белоруссии, Польши и Литвы заметно сократилось, и наметилась вновь четкая тенденция передела собственности, т. е. перехода православных храмов в руки униатов. В Вильно, например, из действовавших к концу XVI в. четырнадцати церквей через 30 лет осталась лишь одна. Подобная ситуация наблюдалась в Минске, Новогрудске, Перемышле и др. городах. В Белоруссии единственным православным центром оставался Могилев.

Православные общины Речи Посполитой в XVII–XVIII вв. После Брестской унии для местного православного населения наступили тягчайшие времена: массовые гонения и преследования приобретали все более беспощадный характер. После Брестского Собора до 1632 г. Православная Церковь в Речи Посполитой официально объявлялась вне закона. Еп. Каллист (Уэр) противопоставляет роль иерархов и остальных верующих в униатском

⁴⁶ Никон, иером., Куракин Ю. Патриарший экзарх Никифор — борец за Православную веру // Журнал Московской Патриархии. 1991. № 8. С. 33–34.

процессе, отмечая, что «...преследования во многих случаях только ожесточили православных. Миряне встали на защиту Православия, и там, где, высшее духовенство переметнулось к Риму, православные традиции отстаивали светские ассоциации, именуемые *братствами*»⁴⁷.

Братства возникли до созыва Брестского Собора в Львове (1585 г.) и Вильно (1588 г.). Их главными задачами ставились: открытие и содержание духовных училищ, подготовка юношей как защитников Православной веры и Церкви, учреждение типографий и издание необходимых церковных книг. За уход в унию братства наказывали отлучением от Православной Церкви. В деятельности братств возникла новая церковно-общественная сила, способная благотворно влиять на все стороны церковной жизни, противостоять влиянию иезуитских колледжей⁴⁸. Например, в возрождении учености на Украине заметную роль сыграл Киевский митрополит *Петр (Могила)*⁴⁹.

Наиболее толерантный польский король *Владислав IV* пошел навстречу представителям обеих христианских конфессий: в ноябре 1632 г. сейм принял «Пункты примирения подданных Короны и Великого Княжества Литовского русской нации и греческой религии». Преодолев сопротивление Римского престола, через три года *Владислав IV* добился подтверждения прав униатов и православных, разделив между ними храмы и монастыри⁵⁰.

Очагами Православия в этот период оставались монастыри, находившиеся в основном на территории Западной Украины

⁴⁷ *Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Православная Церковь. М., 2001. С. 101.*

⁴⁸ Подробнее о возникновении и деятельности братств см.: *Лукашова С. С., Журавский А. В. Братства православные // ПЭ. Т. VI. М., 2003. С. 201–213.*

⁴⁹ *Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Православная Церковь. С. 101–102.*

⁵⁰ *Заборовский Л. В. Католики, православные, униаты. Проблемы религии в русско-польско-украинских отношениях конца 40-х — 80-х гг. XVII в. Документы. Исследования. Ч. I: Источники времени гетманства Б. М. Хмельницкого. М., 1998. С. 10.*

и Белоруссии. Это — *Яблочинский* Свято-Онуфриевский, *Троицкий*, *Преображенский* в Дрогочине, монастыри в районе Слуцка и Пинска. Нередко православные священники приглашались сюда из Буковины, Венгрии, Болгарии и Греции.

Новой победой католицизма в Речи Посполитой выступил *Замойский Собор* 1720 г., утвердивший в униатской Церкви католические догматы и обряды. С этого времени началась латинизации унии и массовый перевод в нее крестьян из Православия.

Варшавский сейм 1732 г. поставил православное население в абсолютно бесправное положение, наложив целую серию запретов на избрание православных депутатов в сеймы и трибуналы, созыв православных съездов и собраний; представители Православной Церкви не могли занимать государственные должности. Для совершения церковных таинств и треб необходимо было разрешение католических ксендзов, которое предоставлялось за установленную плату. Хоронить усопших позволялось лишь только ночью; запрещались публичное оглашение православного вероучения и колокольный звон.

Постановление сейма 1764 г. предупреждало о смертной казни тех, кто намеревался перейти из католичества в Православие.

В это время, с укреплением политических позиций в Европе, на решение религиозных вопросов в пограничных территориях с Речью Посполитой пыталась воздействовать Российская империя. В 1755 г. единственную в регионе православную Могилевскую епархию возглавил епископ *Георгий (Конисский, 1717–1795)*. Униаты не хотели допускать замещения вакантной кафедры православным иерархом, тем более русским подданным. Против епископа Георгия выступил также Римский папа *Бенедикт XIV*⁵¹. Однако основополагающим документом в русско-польских отношениях продолжал оставаться «*Вечный мир*» 1686 г. (в польской традиции — договор Гжимултовского), гарантировавший религиозные права православных в Речи Посполитой. Для России

⁵¹ Рязев А. С. Просвещенное духовенство при Екатерине II // Вопросы истории. 2004. № 9. С. 44.

осуществление данных гарантий являлось принципиальным вопросом дипломатии⁵².

Пребывая на Могилевской кафедре, владыка Георгий стал признанным лидером православного духовенства Малой и Белой России. Он постоянно информировал Российский Синод и Коллегию иностранных дел о всех случаях ущемления прав православных в Речи Посполитой⁵³. В Польше епископ Георгий во многом способствовал оформлению курса русской дипломатии в т. н. *диссидентском вопросе* 1764–1767 гг.

Диссидентский вопрос в европейской общественной мысли, а затем и в историографии получил такое название из-за перипетий борьбы за религиозные права польских некатоликов, основной политической силой которых в конце XVIII в. стали протестанты⁵⁴. Исследуя характер событий, А. С. Рязев приходит к выводу, что «уже с конца 1750-х гг. протестанты искали пути к политическому сотрудничеству с Россией в контактах с православным духовенством Великого Княжества Литовского и рассматривали Георгия как главного посредника в межконфессиональном «преславном взаимном союзе»⁵⁵. Сам Георгий также выступал за объединение усилий, участвуя в сеймах 1766–1767 гг. и в Слуцкой диссидентской конференции 1767 г., призывая к веротерпимости, за что снискал симпатии лютеран и передового общественного мнения Европы. В отношении униатов Георгий однозначно выступал за их немедленное обращение в Православие⁵⁶.

Изменение религиозной ситуации произошло в конце XVIII в. в силу внешних обстоятельств: Речь Посполитая стала ареной разделов между европейскими державами — Пруссией, Австрией и Россией. В результате трех разделов Польши (1772,

⁵² Рязев А. С. Просвещенное духовенство при Екатерине II. С. 44.

⁵³ Там же. С. 45.

⁵⁴ Там же. С. 48.

⁵⁵ Там же. С. 49.

⁵⁶ Там же. Подробнее о деятельности епископа Георгия (Конисского) см.: Дышиневич В. Н., Сомов С. Э. и др. Георгий (Конисский Григорий Осипович), свт. // ПЭ. Т. X. М., 2005. С. 662–665.

1793 и 1795 гг.) ок. двух третей территории польско-литовского государства с 45 % населения отошло к России.

Царство Польское в составе России: Варшавская и Холмская епархии. Униатский вопрос. После наполеоновских войн по решениям Венского конгресса (1814–1815 гг.) на территории княжества Варшавского было образовано *Царство Польское* под опекой России. В 1815 г. российский император Александр I даровал Польше конституцию, вернувшую полякам многие исторические традиции: деление на воеводства, расширение полномочий сейма.

С переходом большей части польских земель в подданство России гонения на православных, насильственное обращение их в унию и латинская пропаганда были прекращены. Большинство приходов присоединенных к России земель составили одну епархию, получившую еще в 1793 г. название Минской (ранее епархия называлась Слуцкой).

В 1834 г. по решению российского Святейшего Синода в Варшаве было учреждено викариатство Волынской епархии; в 1840 г. выделена самостоятельная *Варшавская епархия*, глава которой носил титул «епископ Варшавский и Новогеоргиевский», а с 1875 г. — «Холмско-Варшавский». На эту кафедру назначались известные русские архипастыри того времени — *Антоний (Рафальский)*, *Арсений (Москвин)*, *Иоанникий (Горский)*, *Леонтий (Лебединский)*.

Важное направление конфессиональной политики Российской империи в отношении западных границ составлял униатский вопрос. Здесь российское правительство реализовывало имперские задачи, заключавшиеся в ослаблении католичества и польского сепаратизма. Отсюда был предпринят курс на ликвидацию Брестской унии⁵⁷. Число православных верующих в XIX в.

⁵⁷ Подробнее об обстоятельствах возвращения униатов в Православие см.: *Алексеева С. И.* Святейший Синод в системе высших и центральных государственных учреждений пореформенной России 1856–1904 гг. СПб., 2003. С. 203–222; *Римский С. В.* Конфессиональная политика России в Западном крае и Прибалтике XIX столетия // Вопросы истории. 1998. № 3. С. 25–44.

стало увеличиваться особенно за счет возвращения униатов в лоно Православия.

Первая значительная часть греко-католиков (ок. 1,5 млн чел.) вернулась в Православную Церковь в 1839 г.; это произошло согласно решению Собора униатского духовенства в Полоцке⁵⁸. Организатором и руководителем кампании по возвращению униатов выступал митрополит *Иосиф (Семашко)*.

В 1860-е гг. униатский вопрос оказался в поле зрения императора *Александра II*. В российском правительстве рассматривались варианты передачи дел униатов в ведение министерства народного просвещения или Синода. Однако опыт показал, что лишь шестая часть настоятелей униатских церквей была готова подчиниться Синоду. В этом факте отразились настроения греко-католиков, отстаивавших право самостоятельного существования униатской Церкви⁵⁹.

На рубеже 1860–1870-х гг. за дело взялся обер-прокурор российского Синода *Д. А. Толстой*, полагавший покончить с унией решительными и радикальными мерами. С 1870-х гг. началось быстрое очищение обряда униатской Церкви от католических наслоений: из храмов убрали органы, скамьи, боковые алтари, католические иконы. Иначе говоря, искоренение унии происходило административными мерами⁶⁰.

Обрядовая реформа *Д. А. Толстого* вызвала беспорядки, столкновения верующих с войсками и даже кровопролитие. Но неожиданной развязке помог сам Ватикан, стремившийся полностью заменить униатскую Церковь католической. 13 мая 1874 г. булла Римского папы *Пия IX* узаконила все католические нововведения в униатской Церкви.

После этого события произошла вторая массовая кампания по воссоединению униатов с Русской Православной Церковью.

⁵⁸ *Римский С. В.* Конфессиональная политика России в Западном крае и Прибалтике XIX столетия. С. 25.

⁵⁹ *Алексеева С. И.* Святейший Синод в системе высших и центральных государственных учреждений пореформенной России 1856–1904 гг. С. 208.

⁶⁰ Там же. С. 209.

События развернулись на Холмщине: уже в январе 1875 г. произошло воссоединение с Православием 45 приходов с населением в 50 тыс. человек и 26 священников. На протяжении первой половины 1875 г. в лоно Православия в общей сложности возвратилось 250 тыс. человек⁶¹. Дела униатов были переданы в департамент духовных дел иностранных исповеданий министерства внутренних дел Российской империи.

Но и на этот раз воссоединение не носило абсолютного характера: 29 приходов с населением в 35 тыс. человек остались в униатстве; продолжалось открытое неповиновение российским властям, осуществлявшим обрядовую реформу; некоторые приходы переходили в Православие лишь формально⁶². Так, можно говорить о доли искусственности воссоединительного процесса. В 1880-е гг. в Сенат стали поступать жалобы на приговоры о недействительности т. н. «краковских браков», заключавшимися униатами специально на территории Польши (чаще в Кракове).

В 1892 г. были приняты «Правила для руководства при рассмотрении и решении вероисповедных дел о бывших греко-униатах Холмско-Варшавской епархии». «Правила» игнорировали отсутствие в Царстве Польском закона, запрещавшего переход из любого христианского исповедания (кроме Православия) в католичество. Требовалось предоставление актов о религиозной принадлежности предков в двух поколениях. В ноябре 1892 г. стало ясно, что введение «Правил» приводило к усилению сопротивления униатов. Тогда к 1898 г. были разработаны, одобрены российским императором *Николаем II* и введены в действие новые правила для религиозной принадлежности униатов, которые несколько смягчили ситуацию, но в корне не изменили ничего. Наоборот, после введения правил начался обратный процесс: к 1905 г. в католичество перешло 170 тыс. человек⁶³.

⁶¹ Алексеева С. И. Святейший Синод в системе высших и центральных государственных учреждений пореформенной России 1856–1904 гг. С. 211.

⁶² Там же.

⁶³ Там же.

Историк С. И. Алексеева видит причины неудачи российского антиуниатского курса в нарастании кризиса государственной политики, а также в отсутствии единства подходов к нему в правительственных сферах. Антиуниатский курс проводился в результате соперничества министров внутренних дел и народного просвещения, в котором активное участие принимали обер-прокуроры Святейшего Синода. Российское правительство рассматривало Православную Церковь и проводимый курс по возвращению униатов исключительно как реализацию имперских амбиций. «В итоге Церковь, не выполнив роли социального посредника, разделила с государством ответственность за сотни человеческих трагедий, за провал униатского дела, которое А. Н. Куломзин назвал «комедией», а А. Ф. Кони охарактеризовал как «административный мираж», — заключает исследователь⁶⁴.

С. В. Римский подчеркивает антипольскую направленность конфессиональной политики России в XIX в. Отправной точкой правительственного курса «было искоренение польского элемента и влияния католицизма. Считая православное духовенство важнейшим инструментом русификации края, правительство нарушало каноническое право, вторгалось во внутреннюю жизнь Церкви»; в то же время исследователь отмечает, что политика поддержки Православия в Польше в целом способствовала интеграции края с другими частями Российской империи⁶⁵.

В 1905 г. из состава Холмско-Варшавской епархии выделилась самостоятельная *Холмская* епархия, первым епископом которой стал *Евлогий (Георгиевский)*, будущий митрополит Парижский, 1868–1946).

Жизнь Варшавской и Холмской епархий была нарушена Первой мировой войной и распадом Российской империи в 1917–1918 гг.

⁶⁴ Алексеева С. И. Святейший Синод в системе высших и центральных государственных учреждений пореформенной России 1856–1904 гг. С. 221–222.

⁶⁵ Римский С. В. Конфессиональная политика России в Западном крае... С. 42–43.

Глава 10. Имперский охват русского Православия: Закавказье и Северная Америка

10.1. Грузинская Церковь в XVI — начале XX в.

Закавказье перед политическим и религиозным выбором. Конец Средневековья ознаменовался политическим и церковным распадом Закавказья. Грузия была поделена между потомками династии Багратидов, что приводило к дальнейшим тенденциям сепаратизма. Бывшая до конца XIII в. единой, Грузинская Православная Церковь распалась на две административно самостоятельные части — *Абхазский (Западногрузинский)* и *Восточногрузинский Католикосаты* с центрами в Кутаиси и Мцхете соответственно.

Армения в XVI–XVII вв. стала объектом кровопролитной войны между Османской Турцией и Персией. Помимо Эчмиадзина, возникли независимые церковные кафедры Армянской Церкви в Константинополе и Гандзасаре.

Попав в тяжелые политические условия, христиане Закавказья порой прибегали к помощи Рима. Среди армянских католикосов так делали *Михаил (Себастаци, 1564–1570)* и *Моисей III (Датеватси, 1629–1632)*, среди грузинских — *Антоний I (Багратиони, 1744–1756, 1763–1788)*, тайно принявший унию¹. Опираясь на исследования грузинских историков, Э. Суттнер отмечает, что Антоний I видел причину безотрадного положения Грузии прежде всего в полной изоляции от христианской Европы, поэтому он и решил обратить взор к Риму². В главе 7 упоминалось, что в османскую эпоху на православном Востоке было немало иерархов, симпатизирующих Западу.

Но Антоний I — все-таки частный случай. На протяжении XVI–XVIII вв. Грузинская Церковь выступала центром национального единства, защитницей и хранительницей грузинской

¹ Суттнер Э. Христианство Востока и Запада: В поисках зримого проявления единства / пер. О. Величко. М., 2004. С. 160–161.

² Там же. С. 161.

православной цивилизации в условиях постоянного исламского окружения — Османской империи и Персии. На протяжении тяжелейшего для грузин периода Господь явил национальных мучеников за веру. Это — царь *Луарсаб II*, царица *Кетеван*, монахи Давидо-Гареджийской обители.

В силу сложившихся исторических условий судьба Грузинской Православной Церкви оказалась связанной с Российской империей. В 1783 г. Карталинский и Кахетинский царь *Иракий II* (Восточная Грузия) формально признал покровительство России над Грузией, а в 1801 г. российский император Александр I издал манифест, по которому Грузия, сначала Восточная, а затем Западная, входила в состав Российской империи.

До присоединения грузинских земель к Российской империи местная Церковь насчитывала 13 епархий, 7 архиереев и ок. 800 храмов³.

Грузинский экзархат Русской Православной Церкви⁴. После вхождения Грузии в состав Российской империи произошел процесс церковной интеграции: Грузинская Церковь вошла в юрисдикцию Русской. Российское правительство автоматически упразднило древнюю грузинскую автокефалию, создав в Закавказье *Грузинский экзархат*. Произошло это следующим образом. Абхазский (Западногрузинский) католикос-патриарх *Максим II* (*Абашидзе*, 1776–1795) в 1795 г. удалился в Киев, где скончался в том же году. Церковная власть над обоими Католикосатами перешла к Восточногрузинскому католикосу-патриарху *Антонию II* (*Багратиони*, 1788–1810). В 1810 г. по решению Российского Синода он был смещен, а вместо него назначен глава Грузинской Церкви в новом статусе *экзарха Иверии*.

Первым Грузинским экзархом стал митрополит *Варлаам* (*Эристави*, 1811–1817). Впоследствии Святейший Синод Российской империи назначал на Тифлисскую кафедру русских архиереев.

³ Скурат К. Е. История Поместных Православных Церквей. М., 1994. Т. 1. С. 51.

⁴ Подробнее см.: Бубулашвили Э., Павлиашвили К. Грузинский экзархат Русской Православной Церкви // ПЭ. Т. XIII. М., 2006. С. 321–351.

Очевидно, что Грузинская Церковь в данном случае была лишена своей автокефалии незаконно. Ситуация напоминала обстоятельства упразднения Константинопольским Патриархатом самостоятельности Печской (Сербской) и Охридской (Болгарской) Церквей в 1760-е гг. российское правительство демонстрировало имперские амбиции, оказывая покровительство (естественно, на своих условиях) и заставляя, по мысли Э. Суттнера, «православных верующих вновь присоединенной местности соединяться с Русской Православной Церковью, без различия национальности и их прежней церковно-правовой принадлежности»⁵. Об этом говорил и тот факт, что после 1810 г. существующие прежде 13 грузинских епархий были преобразованы в 2 (Мцхетскую и Алавердско-Кахетинскую), а в ряде мест грузинский язык Литургии заменялся церковнославянским⁶. Русификация Грузинской Церкви вызывала наиболее сильное отторжение у местного населения.

Но наряду со сказанным не следует забывать и об обратной стороне медали. Экзарх Грузии (в сане архиепископа) был постоянным членом российского Святейшего Синода вместе с митрополитами Петербургским, Киевским и Московским, в то время как остальные архиереи именовались присутствующими. Кроме того, покровительство Русской Церкви оживило и стабилизировало духовную жизнь в Грузии, чего нельзя было добиться в прежних условиях постоянных завоеваний и разграбления страны.

К безусловно положительным последствиям периода российского управления Грузинским экзархатом, просуществовавшим до 1917 г., можно отнести следующие факторы:

– назначение благочинных архиереями (ранее епархиальные благочинные были выборными);

⁵ Суттнер Э. Христианство Востока и Запада: В поисках зримого проявления единства. С. 240.

⁶ Робертсон Р. Восточные христианские Церкви: церковно-исторический справочник. СПб., 1999. С. 86.

– освобождение недвижимого церковного имущества (монастырского, приходского, принадлежащего архиерейским домам и причту) от всех повинностей и сборов, за исключением мостового и фонарного;

– исключение телесных наказаний в отношении представителей всего духовенства Российской империи, включая грузинское (на основании указа императора Александра I от 22 мая 1801 г.);

– разрешение духовным лицам покупать незаселенные земли⁷;

– открытие духовных семинарий в Тифлисе (1817 г.) и Кутаиси (1894 г.), а также новых церковно-приходских школ и епархиальных женских училищ;

– издание журналов религиозного содержания: «Грузинский духовный вестник» на грузинском языке (с 1860-х гг.), «Пастырь» на грузинском и русском языках (с 1886 по 1902 гг.), выпуск еженедельного официального журнала «Духовный вестник Грузинского экзархата» на грузинском и русском языках (с 1891 г. по 1906 и с 1909 по 1917 гг.);

– учреждение «Братства Пресвятой Богородицы», издававшего на грузинском и русском языках духовно-нравственную литературу, организующего религиозно-нравственные чтения, духовные концерты; в 1897 г. оно было реорганизовано в «Миссионерское духовно-просветительское братство».

Особое направление в деятельности грузинских экзархов занимала начавшаяся еще в XVIII в. миссионерская деятельность среди горцев Северного Кавказа. В 1724 г. Манглисский епископ *Иоанн (Саакадзе)* распространял Православие в Дагестане, основав Крестовоздвиженский монастырь в Кизляре. По инициативе Иоанна была создана миссия во главе с архимандритом Пахоимом, благодаря которой Православие приняли немало осетин, ингушей и др. горцев. В 1771 г. образовалась постоянно действующая Осетинская духовная

⁷ История Православной Церкви в XIX веке. Кн. 2-я. История славянских Церквей в XIX веке. [Репринт издания 1901 г.] М., 1998. С. 574–575.

комиссия с центром в Моздоке; в 1790-е гг. ее деятельность временно прекратилась и возобновилась только в 1815 г. На базе Осетинской духовной комиссии в 1860 г. возникло «Общество восстановления православного христианства на Кавказе», главной задачей которого была проповедь Православия и духовное просвещение населения Северного Кавказа. В результате к концу XIX в. Грузинский экзархат охватил православные приходы не только Закавказья, но и всего Северного Кавказа (в Адыгее, Кабарде, Дагестане).

К началу XX в. экзархат был поделен на 5 епархий (экзаршая Грузинская, викарная Горийская, Имеретинская, Гурийско-Мингрельская и Сухумская); включал 1,278 млн православных верующих, свыше 2 тыс. храмов и ок. 30 монастырей⁸.

С началом революционных событий 1917 г. и падением Российской империи в Грузии началось движение за национальную и церковную независимость. Вхождение Грузинской Церкви в состав Русской предусматривалось на началах автономии, но вскоре от автономных прав экзархата ничего не осталось. После митрополита Варлаама (Эристави) экзархами назначались русские архиереи, церковное имущество Грузии было передано в полное распоряжение российских властей. Протест грузин против такого варианта русификации был вполне понятен. Автокефальные устремления грузинских иерархов особенно усилились в ходе работы *Предсоборного Присутствия* (1906–1907 гг.), созданного с целью подготовки и изучения проектов предстоящих реформ в Русской Православной Церкви. После установления в России власти Временного правительства первым делом грузинского духовенства было безотлагательное возвращение к былой самостоятельности Грузинского Католикосата.

Православная Абхазия в XIX — начале XX в. Абхазия вошла в состав Российской империи в 1810 г. На тот момент здесь действовало всего три православных храма — в Пицунде, Лыхны и Елоре.

⁸ Скурат К. Е. История Поместных Православных Церквей. Т. 1. С. 51.

В 1851 г. в составе Грузинского экзархата открылась *Абхазская епархия*, просуществовавшая до 1885 г. При епископе *Гаврииле* (1869–1885) произошло массовое крещение абхазов и открытие новых приходов. Выдающейся личностью Абхазской Церкви этого периода был священник села Лыхны *Иоанн Гегиа* (ум. 1877), стоявший у истоков возрождения абхазского богослужебного языка.

С 70-х гг. XIX в. в Абхазии получило распространение строительство небольших каменных и деревянных церквей и обителей. В это же время прибывшие сюда с Афонской Горы русские монахи основали *Новоафонский монастырь*. Обитель была возведена на месте гибели апостола Симона Кананита. Получив значительную территорию (1327 десятин земли), монахи Свято-Пантелеимоновского монастыря в 1875–1876 гг. стали ее застраивать. Постройка монастырского комплекса завершилась к 1896 г., а к 1900 г. был воздвигнут главный собор. Роспись монастыря и собора выполняли волжские иконописцы братья *Оловянниковы* и группа московских художников под руководством Н. В. Малова и А. В. Серебрякова⁹. В 1880 г. афонские монахи основали *Успенский монастырь* в Дранде.

В 1885 г. Абхазская епархия была реорганизована в *Сухумскую*, территория которой простиралась от р. Ингур до Анапы¹⁰.

В начале XX в. сформировалось целое поколение образованного абхазского духовенства: протоиерей Дмитрий Маан, священники Николай Ладариа, Иосиф Лакербая, Александр Ажиба и др. Благодаря их плодотворной работе на абхазском языке были издан корпус богослужебных книг, житийная и духовно-нравственная литература.

К 1917 г. Сухумская епархия имела 125 приходских храмов, в т. ч. 61 абхазских, 36 русских, 16 греческих, 4 мингрело-грузинских и 8 смешанных (русско-греческих и русско-мингрельских)¹¹.

⁹ Об истории Новоафонского монастыря см.: Амичба Г. А. Новый Афон и его окрестности (исторический очерк). Сухуми, 1988.

¹⁰ *Дорофей (Дбар)*, иером. Краткий очерк истории Абхазской Православной Церкви. Изд. 3-е, испр. и доп. Новый Афон, 2006. С. 15.

¹¹ Там же.

10.2. «Апостол Аляски» Иннокентий (Вениаминов) и устройство Православной Церкви в Северной Америке

Первая Аляскинская (Кадьякская) миссия¹². На территорию Американского континента Православие проникало с северо-западного побережья — Аляски и Алеутских островов, что было связано с их освоением русскими первопроходцами и миссионерами. К концу XVIII в. эти земли именовались «Русской Америкой».

Русская Православная Церковь тогда осуществляла свою миссию на необозримых пространствах Евразии, дойдя до Балтийского моря и Карпатских гор на западе, Черного моря и горных вершин Памира на юге, реки Амур и Тихого океана на востоке¹³. Эпоха «просвещенного абсолютизма» ознаменовалась проникновением в Россию вольтеррианских идей, отрицательным отношением к Православию в целом, гонением на монастыри и неугодных властям священнослужителей, что ярко иллюстрировала судьба митрополита *Арсения (Мацеевича)*. В этих условиях энергия духовного подвига, стесняемая в столице и крупных городах Центральной России, находила выход, устремляясь в глушь и на окраины — Сибирь, Камчатку и Аляску¹⁴.

Если открывшие на рубеже XV–XVI вв. Новый Свет колонизаторы-европейцы грабили и убивали индейское население, утверждая власть Римского престола огнем и мечем, то православные миссионеры отличались подлинной апостольской кротостью, миролюбием и уважением к аборигенам — алеутам и эскимосам.

¹² Об истории Православия в Северной Америке см. обширную статью: *Григорьев Д., прот.* Русская православная миссия в Северной Америке // Журнал Московской Патриархии. 1990. № 12. С. 56–60; 1991. № 1. С. 59–60; 1991. № 3. С. 62–64.

¹³ *Алексий II, патриарх Московский и всея Руси.* Послание по случаю 200-летия со дня рождения святителя Иннокентия, митрополита Московского и Коломенского // Церковь и время. 2004. № 3 (28). С. 41.

¹⁴ См.: *Геден, митр. Ставропольский и Бакинский.* Православие в Сибири и Америке // Журнал Московской Патриархии. 1990. № 11. С. 19–22.

Основателем постоянных русских поселений на острове *Кадьяк* считается выходец из Курской губернии купец *Григорий Шелихов*. Налаживая торговые контакты с местными жителями, он обучал их промыслам, грамоте, элементарному счету и письму, а также вел просветительскую работу. Г.И. Шелихов знакомил население острова с основами Православной веры. Именно он высказал мысль о необходимости прислать сюда представителей русского духовенства.

В 1793 г. российский Святейший Синод назначил первую православную миссию на Аляску во главе с архимандритом *Иоасафом* (*Болотовым*, 1757–1799). Миссия состояла из шести иноков Валаамского монастыря и двух монахов Коневецкой обители на Ладожском озере. Главная цель миссии заключалась в проповеди Евангельского слова среди населения Аляски и близлежащих островов. К месту своего назначения члены миссии прибыли в сентябре 1794 г. и с истинной ревностью несли возложенное на них послушание. Кадьякская миссия действовала довольно успешно: уже к 1796 г. число просвещенных в Северной Америке достигло 12 тыс. человек¹⁵. Поистине, семя веры «упало на добрую землю и принесло плод: одно во сто крат, а другое в шестьдесят, иное же в тридцать» (Мф 13. 8).

Последнее обстоятельство способствовало преобразованию миссии в отдельную Аляскинскую епархию, что существенно бы повысило статус Православия в этом регионе. Надежды миссионеров оправдались: Синод определил для северо-американских земель архиерея с титулом «епископ Кадьякский, викарий Иркутской епархии» — им стал начальник миссии архимандрит *Иоасаф*. 10 апреля 1799 г. в Иркутске состоялась его хиротония. Но на обратном пути судно, на котором плыли владыка *Иоасаф* со спутниками, потерпело крушение вблизи берегов Кадьяка. Все находившиеся на корабле погибли в водах Тихого океана.

Трагическая кончина духовенства приостановила проповедь почти на двадцать лет, чему способствовали также

¹⁵ *Скурат К.Е.* История Поместных Православных Церквей. М., 1994. Т. 2. С. 266.

ухудшившиеся отношения между миссионерами и администрацией Российско-Американской промысловой компании. В 1811 г. Кадыкская епископская кафедра была закрыта, а все дела миссии переданы Иркутской епархии. Лишь два человека продолжали апостольское служение на Кадыке — иеромонах *Гедеон (Федотов)* и монах *Герман (Зырянов, 1757–1837)*, продолживший дело Гедеона после его назначения в Петербург наместником Александро-Невской Лавры.

Апостол «Русской Америки». В 20-е гг. XIX в. дело валаамских иноков возобновил священник *Иоанн Вениаминов* — будущий святитель Московский и Коломенский *Иннокентий*¹⁶. Он родился в 1797 г. Закончив Иркутскую семинарию и приняв в 1821 г. иерейский сан, служил вначале на приходе. Иркутский период жизни оставил неизгладимый след в его душе. Позднее Иоанн освятил первый храм, построенный им на острове Уналашка, в честь Вознесения Господня в память об Иркутском Вознесенско-Иннокентьевском монастыре, а также переименовал станицу Усть-Зейскую на Амуре в город Благовещенск по имени Благовещенского храма, построенного им в воспоминание о родном иркутском приходе¹⁷.

Когда перед Иркутским епископом *Михаилом (Бурдуковым)* встал вопрос об отправлении священника к алеутам, отец Иоанн сам явился к нему и выразил твердое намерение ехать

¹⁶ О жизни и деятельности святителя Иннокентия (Вениаминова) см.: *Алексий II, патриарх Московский и всея Руси*. Послание по случаю 200-летия со дня рождения святителя Иннокентия, митрополита Московского и Коломенского. С. 41–54; *Нестор (Анисимов), митр.* Моя Камчатка. Записки православного миссионера. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. С. 206–212; *Фиалкин В.* Святитель Иннокентий, митрополит Московский и его миссионерская деятельность // Журнал Московской Патриархии. 1979. № 3. С. 70–75; 1979. № 4. С. 73–77; 1979. № 5. С. 73–77; 1979. № 6. С. 68–77; *Широков С., свящ.* Святитель Московский Иннокентий, апостол Сибири и Америки // Журнал Московской Патриархии. 1996. № 6. С. 28–38.

¹⁷ *Алексий II, патриарх Московский и всея Руси*. Послание по случаю 200-летия со дня рождения святителя Иннокентия, митрополита Московского и Коломенского. С. 43.

на Алеутские острова. Невзирая на возражения близких, преодолев путь свыше 1200 верст, Иоанн вместе с семьей прибыл в 1824 г. на острова Уналашкинского края, где проживало ок. 2 тыс. алеутов¹⁸.

В суровом климате и более чем скромном быте началась деятельность иркутского батюшки. Помимо проповеди слова Христова, Иоанн изучал обычаи местного населения и писал этнографические работы. С неистощимым терпением он взялся за изучение алеутского языка и, несмотря на его трудность, достиг огромных успехов: создал азбуку и грамматику алеутского и колошского языков, сделав переводы на эти языки Катехизиса, Букваря с переводом важнейших православных молитв, Евангелия от Матфея и основных богослужебных книг. Вначале напечатан был только Катехизис (1831 г.), а Евангелие (перевод которого был опубликован только в 1840 г.) и Букварь Иоанн переписывал сам в нескольких экземплярах

Таким образом, отец Иоанн явился основоположником изучения языков алеутов и кадьяхских эскимосов. Его фундаментальные лингвистические и этнологические исследования сразу же получили мировое признание в науке, а позднее он был избран почетным членом Российского географического общества и Московского университета¹⁹. «Опыт грамматики алеутско-лисьевского языка» отца Иоанна был положен в основу «Элементов алеутской грамматики», изданных в 1944 г. на английском языке.

Благодаря трудам Иоанна, к концу XIX в. Четвероевангелие и ряд др. текстов, включая Деяния святых апостолов, были переведены на два основных диалекта алеутского языка — кадьяхский и лисьевский.

¹⁸ Фиалкин В. Святитель Иннокентий, митрополит Московский и его миссионерская деятельность // Журнал Московской Патриархии. 1979. № 3. С. 72.

¹⁹ Алексей II, патриарх Московский и всея Руси. Послание по случаю 200-летия со дня рождения святителя Иннокентия, митрополита Московского и Коломенского. С. 45.

Аборигены Аляски ответственно подходили к посту, молитве, таинствам Исповеди, к которому приступали после долгого размышления о своих грехах, и Причащения. За Иоанном закрепилось почетное прозвище «апостола Русской Америки», а жители островов, почитая русского священника, называли его не иначе, как «отец наш».

В 1834 г. отец Иоанн был переведен на остров Ситха в город *Новоархангельск* — административный центр русских владений, основанный в 1804 г. Коренные жители Ситхи колоши относились ко всему русскому гораздо настороженней и даже враждебней, чем алеуты. Шагом к сближению послужила начавшаяся на острове в 1836 г. эпидемия оспы, за два месяца унесшая половину населения. Шло время, а заклинания местных шаманов оказывались бессильными против эпидемии. Отцу Иоанну удалось осуществить прививки против оспы, прекративших болезнь. После этого колоши приняли батюшку и его Евангельское слово. В 1837 в Ситхинском редуте под простым навесом он совершил первую Литургию, на которую собралось все местное население — полторы тысячи человек. Духовный авторитет Иоанна в глазах колошей увеличивался: его советы принимались во внимание, невзирая на запреты шаманов и старух. Под влиянием его проповеди колоши оставляли языческие верования, и даже самые убежденные язычники заметно изменяли свою жизнь к лучшему, принимая Крещение²⁰.

В 1840 г., находясь по вызову в Петербурге, Иоанн получил скорбное известие о кончине своей супруги Екатерины. Митрополит Филарет (Дроздов) предложил ему принять монашество. 29 ноября 1840 г. Московский святитель совершил монашеский постриг Иоанна с именем Иннокентий, а в декабре 1840 г. состоялась его хиротония во епископа Камчатского, Алеутского и Курильского. Архиерейская кафедра размещалась в Новоархангельске.

²⁰ Филалкин В. Святитель Иннокентий, митрополит Московский и его миссионерская деятельность // Журнал Московской Патриархии. 1979. № 4. С. 73–74.

Так начался архипастырский период деятельности Иннокентия, в 1850 г. возведенного в сан архиепископа, и тогда его епархия стала простирается на всю Восточную Сибирь и Америку, включая Якутскую область. К 1850 г. благодаря трудам владыки на Аляске и Алеутских островах было воздвигнуто 8 храмов, на Камчатке — 4 и в Восточной Сибири — 7²¹.

Святитель неутомимо трудился над просвещением не только алеутов и колошей, но и многих др. местных народов: курильцев, коряков, тунгусов, чукчей, якутов. Благовестие Евангелия было главным подвигом жизни Иннокентия и занимало исключительное место в его апостольском служении²². В сентябре 1853 г. святитель прибыл в Якутск, где перевел книги Священного Писания на якутский и тунгусский языки, построил несколько храмов, благоустроил приходы. В апреле 1859 г. в Троицком соборе Якутска начали совершаться богослужения на якутском языке²³.

В марте 1867 г. Аляска и Алеутские острова были проданы Российским правительством США. Владыка Иннокентий смог настоять на включении в договор о продаже условия, по которому храмы и земельные участки, оставались собственностью русского духовенства. Через год по решению российского Синода Иннокентий был назначен митрополитом Московским и Коломенским (ум. 1879).

Многонациональный облик Алеутской и Северо-Американской епархии. Труды святителя Тихона (Беллавина, 1865–1925). В 1870 г. Святейший Синод Русской Православной Церкви учредил в Северной Америке Алеутскую и Аляскинскую епархию, кафедра которой отныне находилась в *Сан-Франциско*. При епископе *Иоанне (Митропольском, 1870–1876, ум. 1914)* и его преемниках продолжилась миссионерская деятельность среди жителей

²¹ Широков С., *свят.* Святитель Московский Иннокентий, апостол Сибири и Америки. С. 36.

²² Алексей II, *патриарх Московский и всея Руси*. Послание по случаю 200-летия со дня рождения святителя Иннокентия, митрополита Московского и Коломенского. С. 48–49.

²³ Там же. С. 46.

Аляски и Западного побережья Америки. К началу 1870-х гг. на территории США одновременно появились два русских прихода: в Сан-Франциско и Нью-Йорке.

Немалую роль в формировании духовного облика Северной Америки сыграла эмиграция, принявшая многочисленный характер накануне Первой мировой войны. На протяжении XIX в. переселенцы оседали на восточном (Атлантическом) побережье, постепенно продвигаясь в глубь США и на север в сторону Канады.

Массовую волну среди славянских эмигрантов в конце XIX в. составили украинские крестьяне — выходцы из Буковины и Галиции. Объединяясь в приходские общины на новом месте жительства, они воздвигали храмы и приглашали священнослужителей. В 1897 г. в Канаде (поселение Восток провинции Адальберт) была совершена первая православная Литургия, служили которую русские священники, присланные сюда из Сан-Франциско.

На рубеже 1880–1890-х гг. к Православию присоединилось большое число греко-католиков, в основном выходцев из Закарпатья, приехавших в Америку в поисках лучшей жизни. Речь идет о последователях Брестской 1596 г., Ужгородской 1646 г. и Мукачевской 1664 г. уний. После воссоединения в 1891 г. бывшие униаты во главе со священником *Алексием Товтом* (1854–1909), образовали православную общину в Миннеаполисе, а к 1916 г. возникла карпаторосская православная епархия с центром в Питтсбурге, первым епископом которой был *Стефан (Дзюбай)*. Отец Алексей Товт основал в США 17 православных приходов для бывших униатов²⁴; он был канонизирован Православной Церковью Америки в 1994 г.

Современная духовная среда Америки формировалась в результате взаимодействия православной, протестантской и других культурно-исторических традиций, в ряду которых православное миропонимание занимало весьма значительное место.

²⁴ Робертсон Р. Восточные христианские Церкви: церковно-исторический справочник. С. 103.

Большую роль в этом процессе сыграл великий святитель России и Америки Тихон (Беллавин)²⁵.

Архиепископ Тихон возглавлял *Алеутскую и Северо-Американскую* епархию (именно так она стала называться с 1900 г.) на протяжении 1898–1907 гг. В 1905 г. он перенес епархиальный центр из Сан-Франциско в Нью-Йорк, что было вызвано постоянным притоком переселенцев, оседавших преимущественно на Атлантическом побережье. Эта мера оказала огромное влияние на управление епархией и на быстрый рост количества эмигрантских приходов в восточных штатах: особенно ок. Нью-Йорка, Питтсбурга и Бостона. По социальному составу оказавшиеся на чужбине люди, помимо крестьян, представляли довольно пеструю картину: члены дипломатического корпуса и беглые матросы, солидные купцы и не имеющие ни гроша нищие авантюристы. Для них храм был не только домом молитвы, но и местом встречи с соотечественниками.

Центр русской епархии в США, Нью-Йорк, нуждался в кафедральном храме: еще в 1899 г. святитель Тихон стал испрашивать у российского правительства финансовые средства для этой цели. На ассигнованные Святейшим Синодом 20 тыс. долларов был построен величественный храм во имя святителя Николая, ныне являющийся кафедральным собором Православной Церкви в Америке. Трудями владыки Тихона миссионерская школа в Миннеаполисе трансформировалась в духовную семинарию, в Кливленде открылось духовное училище, а в Пенсильвании — мужской монастырь во имя святителя Тихона Задонского. Был также осуществлен перевод богослужебных книг на английский язык, что очень поощрялось владыкой²⁶.

При Тихоне американское Православие принимало ярко выраженный многонациональный характер. Эмиграция привела к тому, что к началу XX в. в Америке проживали представители

²⁵ Кирилл, митр. Смоленский и Калининградский. Православный фактор в истории российско-американских отношений // Церковь и время. 2003. № 4 (25). С. 6.

²⁶ Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Православная Церковь. М., 2001. С. 190.

разных этнических групп (греки, арабы, румыны, албанцы, сербы), имевших православные приходы. Владыка Тихон докладывал в Российский Синод о проекте организации местной церковной жизни, полагая, что единая Американская Православная Церковь могла бы состоять из епархий, объединенных по этническому признаку, с центрами в местах компактного проживания национальных меньшинств и с епархиальными архиереями из их числа. Уже в 1904 г. Тихон приступил к осуществлению своего замысла, назначив викарным архиереем сирийца *Рафаила (Хававени)* с титулом «епископа Бруклинского», которому поручил вести пастырскую работу среди православных арабов Америки²⁷.

В 1907 г. в Майнфильде, штат Пенсильвания, состоялся *Первый Всеамериканский Православный Собор*, на котором обсуждался вопрос о юрисдикционном положении Северо-Американской епархии. Принимая во внимание многонациональный характер американского Православия, святитель Тихон предвидел необходимость автокефального бытия местной Церкви. До 1918 г. особенность русской епархии заключалась в том, что ей подчинялись все православные национальные приходы. На Соборе епархия получила официальное название «Русской Православной Греко-Кафолической Церкви в Северной Америке под юрисдикцией Священноначалия от Церкви Российской».

С 1907 по 1914 гг. Северо-Американскую епархию возглавлял архиепископ *Платон (Рождественский)*, а с 1914 по 1917 гг. — архиепископ *Евдоким (Мещерский)*.

К 1917 г. Северо-Американская епархия имела 4 викариатства (Аляскинское, Бруклинское, Питтсбургское и Канадское), насчитывала 3 миссии (Албанскую, Сирийскую, Сербскую), ок. 300 тыс. верующих и ок. 270 храмов; в нее входили также Свято-Тихоновский монастырь, духовная семинария и печатные органы, включая официальное издание «Американский православный вестник»²⁸.

²⁷ Кирилл, митр. Смоленский и Калининградский. Православный фактор в истории российско-американских отношений. С. 6–7.

²⁸ Скурат К. Е. История Поместных Православных Церквей. Т. 2. С. 271–272.

РАЗДЕЛ V. ПРАВОСЛАВНЫЙ МИР В XX — НАЧАЛЕ XXI ВЕКА

Глава 11. Поместные Церкви Ближнего Востока

11.1. Константинопольский Патриархат

От Константинополя к «вселенскому» охвату. В начале XX в. Вселенский Патриархат по-прежнему представлял собой миллет православных греков, численность которых в Османской империи на тот момент достигала ок. 2 млн, а в Стамбуле — 250 тыс. человек¹.

Окончание Первой мировой войны привело к капитуляции Порты в ноябре 1918 г., после чего произошла оккупация большей части территории страны силами Антанты. На протяжении 1918–1923 гг. шла борьба турецкого народа с оккупационными войсками. В ноябре 1922 г. на борту английского крейсера на Мальту бежал последний, 36-й по счету, монарх из династии Османов, султан *Мехмед VI*. Через год Великое национальное собрание провозгласило Турецкую Республику: ее первым президентом стал *Мустафа Кемаль Ататюрк*. Столицей нового государства была объявлена *Анкара*.

Одновременно с борьбой против интервентов в 1919–1922 гг. проходила греко-турецкая война, которая привела к тому, что греческие войска были разгромлены, а значительное количество малоазийских греков вырезано. Летом 1923 г. состоялась *Лозаннская конференция*, окончательно закрепившая границы Турции, включая Восточную Фракию; турецкие власти должны были гарантировать жизнь православной общине в Стамбуле при условии, что она будет объединена исключительно на конфессиональной основе. Согласно Лозаннскому договору, происходил

¹ *Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Православная Церковь. М., 2001. С. 134.*

«обмен населением»: более 1,5 млн человек, избежавших резни, были вынуждены покинуть свои родные места и переселиться в Грецию, откуда, в свою очередь, изгонялось турецкое население; позволили остаться только грекам, проживавшим в Стамбуле и ближайших пригородах. Бежал на Афон вместе со своими соотечественниками и Вселенский патриарх Мелетий IV (*Метаксакис*), заявив в 1923 г. о своей отставке.

Проведенные Атаатюрком реформы исключали существование миллета: отныне Константинопольский патриарх имел лишь церковную власть, став главным епископом постоянно сокращающейся православной общины в светском турецком государстве. Греки теперь могли проживать только в Стамбуле и на острове Имврос. В связи со светским характером новой республики с 1934 г. православным священнослужителям, за исключением патриарха, было запрещено появляться в публичных местах в церковных одеждах². Этот запрет, впрочем, касался и мусульманского клира. В начале XX в. продолжалась миграция греков из Малой Азии. Первая мировая война, обернувшаяся турецким геноцидом против христианских народов (в первую очередь армян в 1915 г.), усилила приток греков в Грецию, в другие страны Европы, Азии и особенно в США. Греческий народ разделил печальную участь армян, образовав многочисленную мировую диаспору.

Таким образом, непосредственная власть Константинопольского патриарха свелась к минимуму, особенно в Стамбуле. Фанар понимал, что смысл первенства кафедры он может сохранить лишь в согласии со всеми Православными Церквями-сестрами и в служении их единству.

Современная юрисдикция Константинопольской Православной Церкви распространяется на ряд епархий в Турции, Греции (острова Крит, Патмос и Додеканесский архипелаг), греков диаспоры, проживающих в странах Западной и Центральной Европы, Северной и Южной Америки, Австралии и Новой

² Дворкин А. Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви: Курс лекций. Нижний Новгород, 2003. С. 815.

Зеландии, монашескую республику на Афоне. В Патриархат входит автономная Финляндская Православная Церковь (см. п. 14.3), а также *экзархат приходов русской традиции*, имеющий резиденцию в Париже, преемственно связанный с экзархатом, который в 1930–1940-е гг. возглавлял митрополит Евлогий (Георгиевский). Так Патриархат приобрел поистине «вселенский», т. е. географически универсальный характер.

Греческая диаспора в США — одна из крупных. Первые греки появились здесь еще в XVII в. В 1767 г. греческие переселенцы основали колонию *Новая Смирна*. К началу XX в. центром греческих поселений стал северо-восток США, прежде всего штат Массачусетс, где со временем сформировался комплекс греческих приходов, находящихся сначала в юрисдикции русской Северо-Американской епархии, а после 1918 г. — в зависимости от Вселенского престола. В 1921 г. в США был направлен митрополит *Мелетий (Метаксакис)*, будущий Константинопольский патриарх, заложивший основы управления местными греческими приходами. Окончательное складывание греческой церковно-административной системы в Новом Свете произошло в 1930-е гг. благодаря деятельности митрополита *Афинагора (Спиру)*, 1886–1972).

Понимавшему психологию жизни американского общества в целом и учитывая стремление греческих общин к самостоятельности Афинагору удалось организовать в США около 400 приходов, управление в которых осуществлялось на трех уровнях власти:

- «духовной», представленной священником,
- «царственного священства», представленной мирским председателем, избираемым приходом,
- «культуры и мудрости», представленная преподавателями Закона Божия и др. религиозных дисциплин³.

Иначе говоря, приход как собрание христиан жил под управлением духовного пастыря, как собрание граждан — под управлением выборного светского лица и, наконец, фундаментом

³ Клеман О. Беседы с Патриархом Афинагором / пер. с франц. В. Зеллинского. Брюссель, 1993. С. 80–81.

церковной жизни служило духовное образование, просвещение и укрепление в вере.

Деятельность Афинагора опиралась на либеральную церковную позицию: к примеру, он считал допустимым в православных храмах использование органа, звучание «Свадебного марша» Ф. Мендельсона во время Венчания, разрешение священникам не носить бород и длинных волос.

В 1937 г. в г. Помфрете, штат Коннектикут, Афинагор основал семинарию *Святого Креста*, в 1947 г. рядом с ней возникла богословская академия во имя святителя Василия Великого; позднее академия была перенесена в Бостон. В последние десятилетия академия превратилась в крупнейший греческий университет Америки.

Таким образом, митрополит Афинагор заложил прочную основу управления греческими приходами; учитывая характер и психологию американского общества, своей деятельностью он придал импульс развитию Православия в США.

Вселенский патриарх Афинагор (Спиру)⁴. В 1948 г. Афинагор был избран на Вселенскую кафедру. В годы патриаршества он уделял внимание двум задачам: объединению христиан всего мира (главным образом, православных и католиков) и укреплению межправославных связей.

Реализация первой задачи выразилась в активной *экуменической деятельности* Константинопольской Церкви⁵. Экуменизм

⁴ Подробнее о личности и деятельности патриарха Афинагора см.: Там же; Нелюбов Б. А., Э. П. Г. Афинагор I, патриарх Константинопольский // ПЭ. Т. IV. М., 2002. С. 85–87.

⁵ Об экуменизме, структуре и деятельности Всемирного Совета Церквей см.: Беседа митрополита Сурожского Антония с корреспондентом журнала «Церковь и время» (Лондон, 14 июля 1998 г.) «Православное свидетельство в инославном мире» // Церковь и время. 1998. № 3 (6). С. 44–62; Православие и экуменизм: Документы и материалы, 1902–1998. М., 1999; Антоний, митр. Сурожский. Об экуменической встрече (Женева, 1968 г.) // Церковь и время. 1998. № 3 (6). С. 10–31; Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Православная Церковь. М., 2001. С. 318–339; Кирилл, митр. Смоленский и Калининградский. Межхристианский диалог: кризис экуменического диалога // Церковь и время. 2003. № 3

зародился в начале XX в. по инициативе протестантов и англикан. С православной стороны в 1902 г. Вселенский патриарх Иоаким III опубликовал *Окружное послание*, призывающее к соборанию Церквей-сестер и к сближению Православия с другими христианскими исповеданиями. В аналогичном духе было выдержано послание 1919 г., написанное местоблюстителем Вселенского престола митрополитом Дорофеем; через год он опубликовал послание к христианским Церквам всего мира с предложением о создании Лиги Церквей для взаимной помощи, сотрудничества и достижения единства. В 1920–1930-е гг. Патриархат участвовал в экуменических конференциях, проходивших в Стокгольме (1925 г.), Лозанне (1927 г.), Эдинбурге (1936 г.) и Оксфорде (1937 г.).

После Второй мировой войны Константинопольская Церковь приняла деятельное участие в создании *Всемирного Совета Церквей (ВСЦ)* — экуменического органа, осуществляющего работу по сближению и сотрудничеству всех христианских конфессий и организаций, стремящегося к восстановлению христианского единства на основании доктринального согласия. Решение о создании ВСЦ было принято еще в мае 1938 г. на консультативной конфедерации в г. Утрехте (Нидерланды), а I Ассамблея ВСЦ, состоявшаяся в 1948 г. в Амстердаме, по существу, завершила процесс организационного оформления экуменического движения. В 1948 г. с самого начала существования ВСЦ Вселенский Патриархат стал его членом.

Особое значение патриарх Афинагор придавал возможности реального сближения православных и католиков, полагая, что для укрепления обоюдного доверия и взаимного уважения между Церквами должно происходить живое богословское общение

(24). С. 64–70; *Крянев Ю. В.* Христианский экуменизм. М., 1980; *Сперанская Е. С.* Всемирный Совет Церквей // ПЭ. Т. IX. М., 2005. С. 663–668; *Суттнер Э.* Христианство Востока и Запада: В поисках зримого проявления единства / пер. О. Величко. М., 2004; *Тихон, игум., Никитин В.* Экуменическое движение и Русская Православная Церковь до ее вступления во Всемирный Совет Церквей // Журнал Московской Патриархии. 1983. № 10. С. 72–73; № 11. С. 59–68; № 12. С. 60–66; *Хопко Ф., протопресв.* Православие и экуменизм // Церковь и время. 2005. № 3 (32). С. 76–98.

в форме «диалога любви». В 1950 — начале 1960-х гг. устанавливались дружественные контакты между Афинагором и Римскими папами *Иоанном XXIII* (1958–1963) и *Павлом VI* (1963–1978). Диалог Рима и Константинополя привел к эпохальному в христианском мире событию: 7 декабря 1965 г. Афинагором и Павлом VI была подписана совместная *Декларация по случаю снятия взаимных анафем 1054 г.*

Однако аннулирование раскола все же явилось внутренним делом Константинопольского Патриархата: другие Поместные Православные Церкви не одобрили и не разделили данную позицию.

Экуменическое движение имеет различные оценки у деятелей Церкви. В частности, его опасность для Православия подчеркивали русские архиереи-зарубежники, вместе с тем отмечая, что экуменизм «имеет ценную для всего дела Христова в современном мире задачу взаимного узнавания христиан всех народов, и сближения их в чем можно среди равнодушного и враждебного ко Христу мира»⁶. Священник Фома Хопко связывает сильное сопротивление экуменизму с теми православными, которые проживают в бывших коммунистических странах (Россия, страны Восточной и Юго-Восточной Европы), причиной чему служит «не только историческое антизападничество, но и вторжение прозелитствующих «миссионеров», христиан и нехристиан, в ныне свободные и демократические страны. По иронии судьбы, большинство прозелитствующих происходит из Церквей, сект и религий, которые никогда не участвовали в экуменическом движении. В некоторых странах Старого света, таких, как Болгария, Грузия и Израиль, противодействие экуменизму и решение выйти из ВСЦ и других экуменических организаций объясняется почти исключительно внутривнутриполитическими причинами»⁷; что же касается Западной Европы и Северной Америки, то здесь отрицательное отношение к экуменизму исходит от новообращенных в Православие»⁸.

⁶ *Иоанн, архиеп. Сан-Францисский и Западно-Американский. Православие в Америке: экклезиологический очерк. Нью-Йорк, 1963. С. 15–16.*

⁷ *Хопко Ф., протопресв. Православие и экуменизм. С. 76–77.*

⁸ Там же. С. 77.

К 1961 г. все Поместные Православные Церкви, включая Русскую, стали участвовать в деятельности ВСЦ.

По мнению священника Фомы Хопко, для Православия существуют явно позитивные стороны межхристианского диалога. Во-первых, участвуя в деятельности ВСЦ, православные имеют уникальную возможность свидетельствовать о Христе и истинах веры перед лицом всего мира; во-вторых, экуменизм дает православным возможность общаться в диалоге посредством любви и терпения — по слову Евангелия, делать добро ненавидящим и благословлять проклинающих; в-третьих, экуменизм побуждает православных формулировать и выражать свои убеждения для диалога с теми, кто с ними не согласен. Неудивительно, что некоторые из самых ценных книг и статей о Православии, в частности, о природе Церкви, толковании Библии, значении литургического богослужения были написаны на волне экуменических конференций и встреч⁹.

Однако за полвека экуменической деятельности обнаружилась недостаточная готовность представителей Православных Церквей к ведению межхристианского диалога. Сказалось историческое соперничество Церквей Востока и Запада. Далеко не последнюю роль сыграли политические разногласия, включая фактор биполярности мира в годы «холодной войны»; патриарх Афинагор, к примеру, занимал антикоммунистическую позицию, в 1949 г. призвав к сотрудничеству христиан и мусульман для борьбы с коммунизмом. Наконец, следует помнить, что отдельные люди пришли тогда в экуменизм не в поисках блага для Церкви, а ради карьеры и личных благ. Следовательно, экуменическое движение для православной стороны почти всегда носило болезненную, озадачивающую, сложную окраску, сопровождаемую многими искушениями¹⁰. Поэтому к настоящему времени влияние Православной Церкви на инославных выглядит крайне незначительным; обращенных в Православие немного; и, пожалуй,

⁹ Хопко Ф., *протопресв.* Православие и экуменизм. С. 92–93.

¹⁰ Там же. С. 86–87.

церковное расстояние между Востоком и Западом ныне еще более увеличилось¹¹.

Вторая важнейшая задача деятельности патриарха Афинагора, заключавшаяся в укреплении межправославных связей, во многом обуславливалась общением с Западом. Афинагор инициировал созыв *Всеpravославных совещаний*, целью которых было явственно ощутить процесс сотрудничества внутри православного мира на фоне начавшегося диалога по сближению с Римом. Состоялось четыре Всеpravославных совещания:

- первое (1961 г., остров Родос), сконцентрировавшее внимание на вопросах экуменизма и отношений с Римом;
- второе (1963 г., Афон), посвященное празднованию 1000-летия Святой Горы;
- третье (1964 г., остров Родос), на котором обсуждались отношения Православных Церквей с Англиканской и Старокатолической Церквями, а также готовность к развитию отношений с Древними Восточными (Дохалкидонскими) Церквями;
- четвертое (1968 г., Шамбези, близ Женевы), положившее начало подготовке православно-лютеранского богословского диалога.

По словам Филадельфийского митрополита Мелитона, совещания явили собой уникальный опыт для Православия и дружественного общения представителей братских Церквей; за этим движением с интересом наблюдали международное сообщество и межхристианский мир¹².

В настоящее время периодический созыв форумов общеправославного характера сохраняется. Из последних крупных мероприятий подобного рода назовем Всеpravославную встречу *«Оценка новых фактов в отношениях между Православием и экуменическим движением»*, собравшую представителей всех Поместных Православных Церквей в Фессалониках (Греция) в 1998 г.

¹¹ Хопко Ф., протопресв. Православие и экуменизм. С. 91.

¹² Мелитон, митр. Филадельфийский. Приснопамятный митрополит Никодим и межцерковные отношения Константинополя и Москвы // Церковь и время. 2003. № 3 (24). С. 9.

Патриарх Димитрий (Пападопулос) — преемник Афинагора — возглавлял кафедру с 1972 по 1991 гг. Во время его патриаршества продолжались экуменические и межправославные контакты. В 1973 и 1983 гг. Димитрий совершал церемонию освящения мира с участием представителей Поместных Православных Церквей. В 1976, 1982 и 1986 гг. состоялись *предсоборные Всеправославные совещания*, которые символизировали подготовительные шаги для созыва будущего *Всеправославного Собора* (подробнее см. п. 14.4). В связи с политическими преобразованиями в странах социалистического лагеря патриарх Димитрий в 1987 г. посетил все Поместные Православные Церкви, кроме Антиохийской, и совершил ряд визитов в инославные Церкви. Эти поездки получили название «Шествие любви, мира и единства»¹³.

В сентябре 1989 г. патриарх Димитрий обратился с окружающим Посланием ко всему христианскому миру по вопросам экологической защиты. Патриарх и Константинопольский Синод приняли решение провозгласить 1 сентября каждого года *Днем защиты окружающей среды*¹⁴. По мнению еп. Каллиста (Уэра), этот шаг патриарха был связан с его убеждением о возможности преображения в Боге не только человеческой души и тела, но и всего творения Божия, включая окружающую природу, т. к. Христос, облекшись Плотию (материей), тем самым сделал возможным искупление и преображение всего творения. В Рождественском послании 1988 г. Димитрий призывал: «Давайте будем считать себя, каждый на своем месте, *лично ответственными* за этот мир, вверенный нам Богом. Все, что Сын Божий воспринял и сделал Своим Телом через Воплощение, не должно погибнуть,

¹³ См.: Говорун С., *свящ.* Димитрий I (Пападопулос), патриарх Константинопольский // ПЭ. Т. XV. М., 2007. С. 101–102.

¹⁴ См.: Послание Святейшего патриарха Вселенского Димитрия к Дню защиты окружающей среды // Журнал Московской Патриархии. 1990. № 4. С. 48–49; Дамаскин, митр. Швейцарский, *экзарх Западной Европы*. Экологическая проблема: ее позитивный и негативный аспект // Журнал Московской Патриархии. 1990. № 4. С. 50.

но должно стать Евхаристической жертвой Творцу, животворящим хлебом, преломляемым в праведности и взаимной любви, гимном мира для всех Божьих тварей»¹⁵.

Судьба греческой общины Стамбула; современное состояние и структура управления Константинопольской Церкви. Еще во время патриаршества Афинагора в 1950-е гг. на Кипре развернулось движение за воссоединение с Грецией (энозис), что привело к этническому конфликту в Стамбуле: 6 сентября 1955 г. произошел страшный антигреческий погром. 60 из 80 православных храмов города были разграблены и опустошены, нанесен огромный ущерб собственности христиан. Многие греки вынуждены были бежать из Стамбула, другие подверглись насильственной депортации. Ходили слухи о том, что сам патриарх будет изгнан с турецкой земли, но, к счастью, этого не произошло¹⁶.

В начале 1960-х гг. турецкие власти запретили Православной Церкви вести все виды издательской деятельности. В 1963 г. был прекращен выход официального печатного органа Патриархии журнала «Ортодоксия» (основан в 1926 г.). Возобновление издания произошло лишь в 1994 г.

В 1971 г. закрылась Халкинская богословская школа, вследствие чего Патриархат оказался в зависимости от духовных школ, расположенных на Крите, Патмосе, Афоне, в США и Австралии. В Греции Вселенской кафедре принадлежат Патриарший институт патристических исследований во Влатадском монастыре в Фессалониках (открыт в 1968 г., публикует исследовательский журнал «Kleronomia») и Православная академия в монастыре Гонья на Крите (основана также в 1968 г., специализируется на социальных и экологических исследованиях). Под патронажем Патриархата находится *Православный центр* в Шамбези (близ Женевы, Швейцария), отвечающий за укрепление межправославных связей¹⁷. На базе этого центра в 1997 г. открылся Институт православного богословия.

¹⁵ *Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Православная Церковь. С. 243.*

¹⁶ Там же. С. 135.

¹⁷ Там же.

В 1980-е гг. положение греков в Стамбуле несколько улучшилось. Турки разрешили произвести полную реконструкцию патриаршей резиденции, сгоревшей в 1941 г. Помимо этого, патриарх и епископы, чьи передвижения в течение двадцати лет строго регламентировались турками, получили разрешение свободно выезжать за границу¹⁸.

Тем не менее, к началу 1990-х годов греческая община в городе сократилась и составляла по разным оценкам от 3 до 5 тыс. человек¹⁹. В 1990-е гг. произошло еще несколько диверсий в отношении греческой общины со стороны турок: в мае 1994 г. перед зданием патриаршего комплекса были обезврежены три бомбы; в сентябре 1996 г. там произошел взрыв гранаты, к счастью, не повлекший человеческих жертв; в ночь со 2 на 3 декабря 1997 г. на территории Патриархата взорвалась бомба, вызвав сильные разрушения и ранив одного диакона; в январе 1998 г. был ограблен и подожжен один из православных храмов Стамбула, при этом один священнослужитель погиб²⁰.

Главой Константинопольской Православной Церкви является патриарх²¹, при котором функционирует *Священный Синод*, состоящий из двенадцати митрополитов. Реалии современности таковы, что членами Синода могут быть только турецкие граждане, следовательно, Синод не представляет все епархии Патриархата, рассеянные по континентам. Любое решение принимается патриархом в присутствии и с согласия Синода. Синод заседает каждую неделю. При Синоде существует ряд комиссий, занимающихся межправославными и межхристианскими связями, каноническим правом, финансами, диаконией, т. е. миссионерской деятельностью и социальным служением. Непосредственное участие мирян в управлении Патриархатом исключено.

¹⁸ *Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Православная Церковь. С. 135.*

¹⁹ Там же. С. 57.

²⁰ *Робертсон Р. Восточные христианские Церкви: церковно-исторический справочник. СПб., 1999. С. 59.*

²¹ Полные титулы предстоятелей Поместных Православных Церквей см. в Приложении 3.

Порядок избрания Константинопольского патриарха в основных чертах соответствует правилам, установленным в 1856–1860 гг. (см. п. 7.2). В Избирательное собрание входят двенадцать членов Синода и 70 клириков и мирян, которые также должны быть исключительно гражданами Турции. Избрание начинается с того, что все члены Синода в запечатанных пакетах предлагают своих кандидатов на патриаршую кафедру. Сформированный список представляется на рассмотрение турецкого правительства, которое исключает неприемлемых кандидатов. Затем из оставшихся кандидатов участники Избирательного собрания тайной подачей голосов избирают троих. Окончательный выбор патриарха из этих трех лиц принадлежит митрополитам-членам Синода порядком тайного голосования²².

Патриарх Варфоломей I (Архондони) — современный председатель Вселенской кафедры (с 1991 г.); он родился 12 марта 1940 г. на турецком острове Имврос; окончил Халкинскую богословскую школу, Папский восточный институт (Рим), Экуменический институт в г. Боссэ (Швейцария). Является специалистом по каноническому праву, опубликовал ряд научных работ. 2 ноября 1991 г. в соборе святого великомученика Георгия в Константинополе состоялась интронизация митрополита Варфоломея в патриарха.

Свое первосвятительское служение Варфоломей начал с объединения всеправославных усилий по волнующим мировое сообщество вопросам: обмирщение сознания людей, преобладания в человеческом сознании материальных ценностей, экуменический диалог и участие в нем, технологизация, загрязнение окружающей среды и ряд др. С этой целью 15 марта 1992 г. в Фанаре (Стамбул) в Свято-Георгиевском патриаршем соборе состоялась историческая встреча предстоятелей всех Поместных Православных Церквей (за исключением делегации Православной Церкви в Америке), где было выработано совместное Послание по выше названным вопросам²³.

²² Цыпин В., прот. Высшее управление поместной Церкви // ПЭ. Т. X. М., 2005. С. 96.

²³ Встреча предстоятелей Поместных Церквей в Стамбуле // Журнал Московской Патриархии. Официальная хроника. 1992. № 9. С. II–V.

В 1994 г. патриарх Варфоломей выступил с речью в Европейском парламенте в Страсбурге; посетил большинство Поместных Церквей; в июне 1995 г. встретился в Ватикане с Римским папой *Иоанном Павлом II* (1978–2005). 10 января 1995 г. по инициативе патриарха было открыто патриаршее представительство в штаб-квартире Европейского сообщества в Брюсселе. В декабре 1995 г. Варфоломей нанес визит архиепископу Кентерберийскому и посетил Всемирный Совет Церквей в Женеве.

Календарная реформа. В 1923 г. в Константинополе состоялся межправославный конгресс, где присутствовали представители нескольких Православных Церквей, на котором рассматривался календарный вопрос, и было принято решение о ревизии юлианского календаря. При патриархе *Константине VI* (1924–1925) Константинопольская Церковь перешла на *новоюлианский* календарь при сохранении Александрийской пасхалии, т. е. расчете равноденствия и дня празднования Пасхи по старому стилю. Вслед за Вселенской Патриархией аналогичный шаг сделали большинство Православных Церквей Средиземноморья — Александрийская, Антиохийская, Румынская, Болгарская, Кипрская и Элладская; такому же примеру последовали Поместные Церкви, появившиеся в XX в. (Албанская, Польская, Чешских земель и Словакии и Американская).

Календарный вопрос по-прежнему спорен: его неоднозначность привела к расколу в Элладской Православной Церкви, где группы сторонников юлианского календаря порвали с официальной Церковью и учредили собственную организацию (см. п. 12.4).

В настоящее время Церкви Иерусалима, России, Сербии и Грузии, а также Афонские обители продолжают придерживаться юлианского календаря (старого стиля). Еп. Каллист (Уэр) подчеркивает, что «сторонники старого календаря рассматривают календарные изменения как первые в долгом ряду нововведений, которые, по их мнению, разрушают изнутри крупнейшие Православные Церкви в нашем столетии. С их точки зрения, на карту поставлен не технический вопрос о тринадцати днях, а чистота Православной веры. В частности, они протестуют против

инициативы Вселенского Патриархата и других, кто стремится к объединению с западным христианским миром»²⁴.

Связи Константинопольского Патриархата с Русской Православной Церковью в XX в. Начало XX столетия обещало доброжелательный характер связей между двумя Церквями-сестрами. В частности, 21 ноября 1917 г. в Успенском соборе на интронизации Московского патриарха Тихона (Беллавина) присутствовал представитель Вселенского престола архимандрит Иаков.

После октябрьского переворота 1917 г., серьезного изменения статуса Русской Православной Церкви в Советском государстве и одновременно с трагическими событиями в Турции 1919–1922 гг., в связях между Церквями произошел разрыв и отношения приобрели напряженный характер. Впервые это проявилось после эмиграции русского духовенства и образования церковной диаспоры за рубежом: Константинопольская Патриархия в грамоте от 2 декабря 1920 г. благословила *Высшее Русское Церковное Управление (ВРЦУ)*, возглавляемое митрополитом *Антонием (Храповицким)*. Иными словами, входившие в состав ВРЦУ русские епископы-эмигранты оказались в юрисдикции Вселенского Патриархата без канонического отпуска их со стороны Русской Церкви. Учитывая последнее обстоятельство, невозможно говорить о легализации положения ВРЦУ.

Следующим шагом, идущим вразрез с каноническими нормами и, по сути, провоцирующим на раскол, стало признание всеми Восточными патриархами обновленческого Синода как единственной законной власти в Русской Церкви: 6 мая 1924 г. вышло постановление Вселенского предстоятеля *Григория VII* (1923–1924) об «отстранении» Московского патриарха Тихона от управления Русской Церковью и о признании обновленческого Синода²⁵, что было прямым вмешательством во внутренние дела Московского Патриархата. Л. Л. Регельсон характеризует

²⁴ *Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Православная Церковь. С. 313–314.*

²⁵ *Регельсон Л. Л. Трагедия Русской Церкви 1917–1945. М., 1996. (Материалы по истории Церкви. Кн. 15). С. 357–358.*

решение Константинополя как вынужденное, принятое в условиях жесточайших репрессий со стороны правительства Атаатюрка и необходимости политической поддержки Турции со стороны Советского правительства. Лишь после получения митрополитом *Сергием (Страгородским)* доверия со стороны советской власти Восточные патриархи в 1927 г. признали его Синод и стали призывать к объединению двух частей Русской Церкви — обновленческой и сергианской²⁶.

В 1931 г. митрополит Евлогий (Георгиевский) обратился к Вселенскому патриарху *Фотию II* (1929–1935) с просьбой о принятии в каноническое общение своей митрополии. Патриарх дал свое согласие, подписав 17 февраля 1931 г. грамоту, по которой в Западной Европе для русских православных приходов образовывалось две канонические юрисдикции — Русская Православная Церковь и приходы *Русского Западно-Европейского экзархата*, подчиняющиеся Константинопольской Патриархии²⁷.

По окончании Второй мировой войны отношения между Москвой и Вселенской Патриархией смягчились, вплоть до оказания православному Востоку финансовой помощи, как было в далекую османскую эпоху. Основанием для этого служили прежде всего политические мотивы. В 1946 г. Константинопольскому патриарху *Максиму V* (1946–1948) Москва выделила 50 тыс. долларов; в обмен на эту помощь, несмотря на давление турецкого правительства, патриарх отказался осудить греческих коммунистов, развернувших вооруженную борьбу в своей стране²⁸.

В июне 1948 г. в Москве прошли торжества по случаю 500-летия автокефалии Русской Церкви, собравшие представителей большинства Поместных Православных Церквей, включая Восточных патриархов. Однако и здесь политика сыграла свою роль: присутствуя на общих торжествах, представители греческих

²⁶ *Регельсон Л. Л.* Трагедия Русской Церкви 1917–1945. С. 92, 442.

²⁷ Там же. С. 483.

²⁸ *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве (Государственно-церковные отношения в 1939–1964 годах). М., 1999. (Материалы по истории Церкви. Кн. 24). С. 288.

Церквей (Константинопольской, Иерусалимской, Кипрской и Эладской) отказались участвовать в конференции, мотивируя свои действия нежеланием быть втянутыми в «политическую игру советского правительства». Дело заключалось в том, что Русская Православная Церковь подготовила для участников конференции резолюцию по вопросу «Ватикан и Православная Церковь», в которой, помимо традиционных обвинений в отходе от традиций Вселенской Церкви (филиокве, догматы о непорочном зачатии Девы Марии, главенстве папы и его непогрешимости и др.), Ватикан представлялся как антисоветская империалистическая сила, постоянно сотрудничающая с поджигателями войны из западного мира²⁹.

В 1960-е гг. сближение Церквей осуществлялось на фоне работы Всеправославных совещаний и активно идущего диалога с Западом, включая участие обоих Патриархатов в ВСЦ.

Патриарх Димитрий стал первым Константинопольским предстоятелем, посетившим Русскую Православную Церковь за последние 400 лет: это событие произошло в августе 1987 г.

Нынешний патриарх Варфоломей принимал в апреле 1991 г. Московского патриарха Алексия II, а в 1993 г. приезжал с визитом в Россию, побывав в Москве и Санкт-Петербурге.

Но начиная с 1993 г. Варфоломей занял весьма своеобразную позицию по поводу статуса Вселенского Патриархата в православном мире. Широкий резонанс приобрел «эстонский вопрос», обостривший до предела взаимоотношения двух Церквей во второй половине 1990-х гг.

Православие в Эстонии и эстонский вопрос. Православные общины на территории современной Эстонии на протяжении почти 700 лет находились в составе Русской Православной Церкви.

²⁹ Русская Православная Церковь в советское время (1917–1991). Материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью. Кн. 1 / сост. Г. Штриккер. М., 1995. С. 368; текст резолюции см.: Там же. С. 369–372.

В конце XVI в. эстонцы оказались под властью Швеции и вскоре приняли лютеранство — религию своих правителей. В начале XVIII в. территорию Эстонии завоевал русский царь Петр I. В условиях русского правления, особенно в XIX в., многие эстонцы перешли в Православие. К тому же, сюда прибыло немало русских, благодаря чему в Эстонии сложилась значительная православная община³⁰.

После получения Эстонской Республикой независимости в 1920 г. Русская Церковь предоставила Эстонской Церкви широкую автономию. В Ревель (Таллинн) был назначен архиепископ Александр (Паулус).

Президент Эстонии Константин Пятс выступил с инициативой объединения всех прибалтийских православных приходов в единую Православную Церковь Балтии, независимую от Московской Патриархии. В условиях политической независимости Эстонии, установления советской власти в России и начавшихся гонений на Русскую Церковь архиепископ Александр обратился к Константинопольскому патриарху Мелетию IV с просьбой принять Эстонию под свое духовное окормление³¹, что осуществилось согласно Томосу Вселенской Патриархии от 7 июля 1923 г. Так Эстонская Автономная Православная Церковь Московской Патриархии превратилась в *Эстонскую митрополию Константинопольского Патриархата*, а владыка Александр получил титул «митрополита Таллиннского и всей Эстонии». С этого времени ведет свое начало эстонский церковный раскол.

Уместно сказать об аналогичном процессе, происходившем в Латвии. 19 июля 1921 г. патриарх Тихон предоставил широкую автономию Латвийской Православной Церкви. После кончины Латвийского архиепископа *Иоанна (Поммера)* в ноябре 1934 г. Латвийское правительство стало вмешиваться в дела Церкви

³⁰ Робертсон Р. Восточные христианские Церкви. С. 113.

³¹ Шкаровский М. В. Нацистская Германия и Православная Церковь (Нацистская политика в отношении Православной Церкви и религиозное возрождение на оккупированной территории СССР). М., 2002. (Материалы по истории Церкви. Кн. 32). С. 15–16.

с целью принудить ее перейти в каноническое подчинение Константинополя, что произошло на практике в начале 1936 г.³²

В 1935 г. Православная Церковь Эстонии получила гражданскую регистрацию с наименованием «*Эстонская Апостольская Православная Церковь*» (ЭАПЦ), в Уставе которой ничего не говорилось о подчинении ее Константинополю, представители которого после 1923 г. не посещали республику. К 1940 г. Эстонская Церковь включала 210 тыс. верующих (большинство из которых были эстонцами), 3 епископов, 156 приходов, 2 монастыря и духовную семинарию³³.

В декабре 1940 г. прерванные историческими обстоятельствами канонические отношения Эстонии и Русской Православной Церкви были восстановлены. Решающую роль сыграли опять-таки политические события: летом 1940 г. Эстония вошла в состав СССР и была образована Эстонская епархия Русской Православной Церкви. Главой православных приходов Латвии и Эстонии был назначен митрополит *Елевферий (Богоявленский)*, но 1 января 1941 г. он скончался, и новым митрополитом Литовским, а с 24 марта 1941 г. — экзархом всей Прибалтики, стал архиепископ *Сергий (Воскресенский)* как полномочный представитель Московской Патриархии³⁴.

В Латвии около 70 % православных верующих были русскими³⁵. В Эстонии дело обстояло иначе: русские приходы здесь

³² Подробнее о владыке Иоанне см.: *Келлер Л.* Никем не сложенный. Жизнь и мученическая кончина архиепископа Рижского Иоанна (Поммера). М., 1999. О латвийской автокефалии см.: *Гаврилин А. В.* Латвийская Православная Церковь в тридцатых годах XX века // *Церковь и время.* 2003. № 1 (22). С. 173–181; *Кулис А.* К вопросу об автокефалии Латвийской Православной Церкви в 30-х годах XX века // *Православие в Латвии.* Ч. 1. Рига, 1993. С. 65–73; *Озолиньш К.* Положение Латвийской Православной Церкви в 20-е годы XX века // *Православие в Латвии.* Рига, 1997. Ч. 2. С. 13–29.

³³ *Робертсон Р.* Восточные христианские Церкви. С. 114. М. В. Шкаровский упоминает о том, что в Эстонии было тогда 164 прихода, а во всей Прибалтике — ок. 400; см.: *Шкаровский М. В.* Нацистская Германия и Православная Церковь... С. 338.

³⁴ Там же. С. 338–339.

³⁵ Там же. С. 346.

составляли всего 25 %, они находились в Печорском районе (включая Печерский и Пюхтицкий монастыри) и оставались в составе экзархата Московской Патриархии³⁶. Ими управлял Нарвский епископ *Павел (Дмитровский)*, один из немногих заявивший о своей верности митрополиту Сергию (Воскресенскому)³⁷.

Между тем эстонские власти признавали единственным главой местной Церкви митрополита Александра (Паулуса). Соборанный под его председательством 23 июля 1942 г. Синод подтвердил, что Эстонская Церковь остается в юрисдикции Константинопольского патриарха и в границах прежнего эстонского государства. Из 10 священнослужителей, участвовавших в заседании Синода, не было ни одного русского.

Эстонский церковный вопрос активно обсуждался на Рижской архиерейской конференции 2–6 ноября 1942 г., одним из итогов которой стало издание указа экзарха Сергия (Воскресенского) о запрещении в священнослужении Александра (Паулуса), передаче его дела на суд Архиерейского Собора и отстранении от управления Эстонской епархией.

28 апреля 1944 г. Сергей (Воскресенский), его спутники и шофер, ехавшие по пустынной дороге из Вильнюса в Каунас, были убиты выстрелами из обогнавшей их машины. Нападавшие были в немецкой форме, но оккупационные власти заявили, что это сделали советские партизаны. До сих пор до конца не ясно, кто организовал убийство. Исследователи полагают, что убийство было совершено по указанию нацистов. Ссылаясь на архивные данные, М. В. Шкаровский утверждает, что митрополит Сергей давно находился под наблюдением СД и гестапо, и был издан приказ о ликвидации митрополита Сергия за подписью начальника Главного управления имперской безопасности Третьего рейха Э. Кальтенбруннера³⁸.

Преемником Сергия на посту экзарха Московской Патриархии в Прибалтике стал архиепископ *Пантелеимон (Рожновский)*,

³⁶ Шкаровский М. В. Нацистская Германия и Православная Церковь... С. 348–349.

³⁷ Там же. С. 350.

³⁸ Там же. С. 366.

немалую роль в назначении и утверждении которого сыграло Главное управление имперской безопасности Третьего рейха. Пантелеимон был вынужден оставить пост главы автономной Украинской Православной Церкви и прибыть в Ригу в начале июля 1944 г. Но после того, как владыка Пантелеимон продемонстрировал стремление к автокефалии, прибалтийские архиереи потеряли к нему доверие. Рейхсминистерство церковных дел вынуждено было найти более подходящего преемника: новым экзархом стал архиепископ *Даниил (Юзьвяук)*, бывший до этого епископом Ковенским.

После снятия Красной армией немецкой оккупации Эстонии в 1944 г. митрополит Александр (Паулус) вместе с 23 священниками эмигрировал в Швецию и, таким образом, как бы перенес в Стокгольм ту часть Эстонской Церкви, которая продолжала оставаться в юрисдикции Вселенского Патриархата. В нее входило ок. 10 тыс. эстонцев. После кончины Александра в 1953 г. Вселенский патриарх поставил для этой Церкви нового главу — епископа *Юрия (Вяльбе)*, а после его смерти в 1961 г. эстонские приходы в Стокгольме были переданы под управление епископов Константинопольского Патриархата³⁹.

После вторичного установления советской власти в 1944 г. Эстония вновь была присоединена к Московскому Патриархату, т. к. в годы оккупации вряд ли можно было говорить о фактическом единстве Прибалтийского экзархата с Русской Церковью: экзархат находился под прямым контролем германских властей, а положение Русской Церкви до осени 1943 г. продолжало оставаться катастрофическим.

В 1978 по требованию Русской Православной Церкви Вселенский патриарх Димитрий объявил Томос 7 июля 1923 г. недействительным, что говорило о завершении раскола⁴⁰.

В 1991 г. после распада СССР и провозглашения независимой Эстонской Республики Собор ЭАПЦ в апреле 1992 г. единодушно заявил об общем желании сохранять каноническое подчинение

³⁹ Робертсон Р. Восточные христианские Церкви. С. 114.

⁴⁰ Там же.

и единство с Московским Патриархатом. 26 марта 1993 г. произошло восстановление автономных прав Эстонской епархии Русской Православной Церкви, во главе которой был поставлен архиепископ Таллинский и всей Эстонии *Корнилиий (Якобс)*.

Однако в феврале 1996 г. Константинопольский патриарх Варфоломей подписал указ, согласно которому восстанавливалась автономная Эстонская митрополия Вселенского Патриархата. Другими словами, обстоятельства повторили события 1923 г., и церковный раскол в Эстонии вновь стал реальностью.

В ответ на действия Вселенской кафедры 23 февраля 1996 г. Священный Синод Русской Православной Церкви признал данный шаг раскольническим и приостановил каноническое и Евхаристическое общение с Константинопольским Патриархатом, приняв также решение прекратить поминовение Константинопольского предстоятеля по диптиху глав Поместных Православных Церквей⁴¹.

Варфоломей продолжал обосновывать свою власть в Эстонии. Ситуация усугубилась юридическим признанием правительством республики «Эстонской митрополии Константинопольского Патриархата», в то время как Эстонская епархия Русской Православной Церкви на протяжении 1990-х гг. не была зарегистрирована властями.

Р. Робертсон приводит следующую статистику: из 80 православных приходов Эстонии 50 приходов с 7 тыс. верующих присоединились к юрисдикции Константинополя, остальные 30 приходов, включавшие от 50 тыс. до 100 тыс. человек, а также Пюхтицкий монастырь, оставались в Эстонской епархии Русской Православной Церкви⁴².

⁴¹ См.: Заявление Священного Синода Русской Православной Церкви // Журнал Московской Патриархии. 1995. № 9–10. С. 8–9; Заявление Священного Синода Русской Православной Церкви от 1 марта 1996 г. // Журнал Московской Патриархии. 1996. № 4–5. С. 6–13; Заявление Священного Синода Русской Православной Церкви // Журнал Московской Патриархии. 2000. № 12. С. 4–10.

⁴² Робертсон Р. Восточные христианские Церкви. С. 115.

В апреле 1996 г. делегации обеих сторон встретились в Цюрихе (Швейцария) и достигли принципиального соглашения: в Эстонии допускались обе параллельные Церкви, причем приходам было предложено самостоятельно решать, к какой юрисдикции им относиться — Константинопольской или Московской. Оба Патриархата выразили готовность сотрудничать с эстонским правительством по поводу равноправия на церковную собственность всех православных независимо от юрисдикции⁴³.

Но фактического примирения не произошло. Не проинформировав Московского патриарха Алексия II, в 2000 г. патриарх Варфоломей посетил Эстонию и в очередной раз продемонстрировал курс на узурпацию церковных прав в республике.

Наконец, 17 апреля 2002 г. правительство Эстонии зарегистрировало Устав «Эстонской Православной Церкви Московского Патриархата», что официально закрепило ее правовое положение в стране⁴⁴, но не исчерпало сложностей в отношениях между Москвой и Константинополем⁴⁵.

Эстонский вопрос показал всю глубину искушений Константинопольской кафедры церковной властью в XX в., что дополнительно провоцировалось политическими событиями: сначала распадом Российской империи, советским, — а в годы Второй мировой войны нацистским — пленением Православной Церкви на оккупированных территориях, затем распадом СССР и появлением независимой Эстонской Республики в 1991 г.

Монастыри Константинопольского Патриархата. После османского завоевания иноческая традиция оказалась в упадке. Несмотря на то, что православные обители были ограждены от произвола турецких властей, а иноки освобождены от податей, запрещалось строить новые монастыри и восстанавливать старые без особого разрешения султана. Во время Морейского восстания

⁴³ Робертсон Р. Восточные христианские Церкви. С. 115.

⁴⁴ Регистрация Устава Эстонской Православной Церкви Московского Патриархата // Журнал Московской Патриархии. 2002. № 5. С. 63–64.

⁴⁵ Алексий II, патриарх Московский и всея Руси. Доклад на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви // Церковь и время. 2008. № 3 (44). С. 60.

греков (см. п. 8.2) османские войска проникли даже на Афон, монастыри которого были разграблены и обложены контрибуционными выплатами.

К числу наиболее крупных современных обителей Вселенского Патриархата относится мужской монастырь *святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова* на Патмосе, основанный в 1088 г. святым Христодулом при содействии византийского императора *Алексея I Комнина*. Здесь подвизался выдающийся монах последнего столетия отец *Амфилохий* (1888–1970), уже широко почитаемый как святой. Самым примечательным свойством отца Амфилохия еп. Каллист (Уэр) называет доброту и пламенное страдание; как заметил один из его духовных детей, «он говорил языком любви». Старец придавал огромное значение Иисусовой молитве, а также уделял большое внимание вопросам защиты природы. «Кто не любит деревья, тот не любит Христа», — часто говорил он; а когда налагал епитимью на приходивших к нему на Исповедь крестьян, велел им посадить два-три дерева. Амфилохий основал на Патмосе женский *Благовещенский* монастырь, который сегодня насчитывает более пятидесяти монахинь, а также имеет дочерние обители на Родосе и Калимнос⁴⁶.

Монастырь *Влатадон* (мужской) в Фессалониках (Греция) был основан учениками святителя Григория Паламы братьями Дорифеем и Марком в XIV в. Обитель знаменита деятельностью находящегося в ней Института святоотеческих исследований.

11.2. Александрийский Патриархат

Православная Церковь Египта на пути к всеафриканскому охвату. В первой четверти XX в. Александрийскую кафедру престол возглавлял патриарх *Фотий* (1900–1925) — один из выдающихся архипастырей Востока. Он умело вел дела Церкви: возобновлял строительство храмов и монастырей, учебных и благотворительных заведений, основал типографию, где начали выходить журналы, учредил Патриарший музей. Территория Патриархата была разделена на 7 епархий.

⁴⁶ Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Православная Церковь. С. 139–140.

Фотий отверг решение о переходе на новоюлианский стиль, исходившее от Константинопольского патриарха Мелетия IV (Метаксакиса)⁴⁷. Но после того как последний был избран на Александрийскую кафедру под именем *Мелетия II* Александрийская Церковь в 1926 г. все же перешла на новый стиль.

Патриарх Мелетий II принял ряд законов, направленных на упорядочение деятельности Патриархата в разных сферах:

- «Положение о священническом служении» (1930 г.), по которому ни один клирик не мог быть рукоположен без семинарского или университетского образования;

- «Положение о Синоде» (1931 г.), определявшее порядок выборов патриарха и заседаний Синода;

- «Органический закон Греко-Православной Александрийской Патриархии» (1934 г.), регламентировавший административное устройство и управление Александрийской Церкви; в 1938 г. закон был доработан и дополнен: было включено положение, по которому патриарх должен избираться духовенством и православной паствой независимо от национального признака, а кандидат в патриархи должен иметь богословское образование, быть не моложе 40 лет и не менее 10 лет прослужить в священном сане.

К началу 1930-х гг. численность паствы Православной Церкви в Африке стала насчитывать до 120 тыс. верующих, большинство которых по-прежнему составляли греки. Произошло это благодаря иммиграции в Египет греков и православных арабов.

С именем Мелетия II связана активная миссионерская деятельность Патриархата, впервые охватившая многие территории Африканского континента и проживающие на них коренные народы. С момента основания Александрийской Церкви до начала XX столетия ее юрисдикция распространялась только на Египет. Да и вряд ли можно было представить другую картину, когда Патриархат почти полторы тысячи лет находился под политическим

⁴⁷ Тальберг Н. Д. История христианской Церкви. С. 456.

и религиозным владычеством мусульман — сначала арабов, а потом турок. Продвижение в глубь континента было связано также с климатическими условиями: географическим барьером, отделяющим север Африки от остальной части, всегда оставалась пустыня Сахара.

Лишь с рубежа 1920–1930-х гг. началась православная проповедь за пределами Египта. В 1928 г. была учреждена православная кафедра в ЮАР (Йоханнесбург), в 1931 г. — в Триполи и Тунисе, а затем на территории Судана и Эфиопии. Благодаря этому, Мелетий II усвоил титул патриарха «*всей Африки*» вместо «*всего Египта*»⁴⁸.

В середине XX в. возник феномен «*черного Православия*» — появление православных общин в среде чернокожего населения экваториальной и тропической Африки. Еще в 1930 г. в Уганде под руководством бывшего англиканина *Рейбена Спартаса* возникло движение африканцев за вступление в Православную Церковь. В 1946 г. Р. Спартас был принят в литургическое общение с Александрийской Православной Церковью, а основанные им православные общины в Уганде и Кении были организованы в Иринопольскую архиепископию с центром в Найроби⁴⁹. В дальнейшем появились другие православные епархии, охватившие государства традиционной Африки:

– в 1958 г. Восточноафриканская (Кения, Уганда, Танзания), Центральноафриканская (Заир и Конго) и Западноафриканская (Камерун) епархии;

– в 1968 г. Родезийская епархия (Зимбабве);

– в 1994 г. отдельная митрополия Уганды, главой которой стал *Феодор (Нагьяма)* — первый чернокожий православный епископ⁵⁰;

– в 1997 г. епархии Ганская, Букобская, на острове Мадагаскар и в Нигерии.

⁴⁸ Робертсон Р. Восточные христианские Церкви. С. 61.

⁴⁹ Там же.

⁵⁰ Там же.

На протяжении 1975–1989 г. активную миссионерскую работу в Заире осуществлял афонский монах *Косма* (*Асланидис*, 1942–1989), крестивший более 15 тыс. африканцев⁵¹.

В 1982 г. в кенийской столице Найроби была открыта Патриаршая семинария, где в настоящее время обучаются студенты со всех частей Африканского континента⁵². К 1999 г. православных клириков-африканцев насчитывалось ок. 350 человек⁵³.

Учитывая колониальный фактор в истории континента, известно, что народы традиционной Африки познакомились с христианством через европейцев в Новое время. Наряду с католицизмом, широкое распространение здесь получили реформатские Церкви и различные секты протестантизма⁵⁴. В. И. Тихомиров пишет, что именно южноафриканские кальвинисты-теологи выработали концепцию «христианского национализма» (африканерского национализма), с помощью которой впоследствии европейцы обосновывали необходимость апартеида.

Среди традиционных народов Африки Православие, безусловно, имеет свою специфику. Оно тесным образом связано с народной культурой и обычаями. Восприятие православного учения происходит с опорой на устоявшееся мировоззрение жителей «черного континента». Божественная Литургия на Африканском континенте совершается на десятках языков в более чем 400 приходах со штатом ок. 300 священников.

В настоящее время каноническая территория Александрийского Патриархата включает страны Северной, Центральной и Южной Африки, т. е. все православные общины континента.

⁵¹ *Кырлежев А.* Памяти архимандрита Космы Григориата // Журнал Московской Патриархии. 1989. № 12. С. 51.

⁵² См.: *Туранский Д.* Православная Патриаршая семинария в Найроби // Поместные Православные Церкви: сб. М., 2004. С. 172–173.

⁵³ *Сафонов В.* Визит предстоятеля Александрийской Церкви // Журнал Московской Патриархии. 1999. № 6. С. 10.

⁵⁴ О роли христианства в политической борьбе в Южной Африке, расистской идеологии апартеида, экуменическом движении в регионе см., напр.: *Тихомиров В. И.* Церковь и политическая борьба в Южной Африке. М., 1990.

С 2004 г. по настоящее время Александрийский первосвященитель — патриарх *Феодор II (Хорефтакис)*. Он родился на Крите в 1954 г.; окончил богословский факультет Фессалоникийского университета; в 1985–1990 гг. был представителем Александрийского патриарха в Одессе; в 1990 г. был рукоположен во епископа Киринского. Интронизация патриарха Феодора II состоялась 24 октября 2004 г.

Наряду с Патриархом Церковью управляет Священный Синод, в состав которого входят не менее 7 митрополитов. Синодальная система управления появилась в Патриархате в конце XIX в. и была противопоставлена единоличной патриаршей власти — ситуация, характерная для османского периода⁵⁵.

Александрийская Православная Церковь участвует в ВСЦ, а также является членом Ближневосточного Совета Церквей.

Во всех епархиях Патриархата действуют катехизаторские и средние школы, молодежные организации. Официальным печатным органом Александрийской Православной Церкви является журнал «Пантенос».

В 2003 г. Церковь канонизировала Александрийских патриархов *Мелетия (Пигаса)*, *Герасима II (Палладаса)*, ум. 1714) и *Иоакима I (Пани)*, ум. 1567)⁵⁶.

Связи Александрийской и Русской Православных Церквей начались с появлением первых русских эмигрантов в Африке после гражданской войны в России. Многочисленные русские колонии образовались в Марокко и Тунисе. В 1927 г. управляющий западноевропейскими русскими приходами митрополит Евлогий (Георгиевский) обратился к Александрийскому патриарху Мелетию II, который дал согласие на устройство русского храма в Рабате (Марокко), а затем приходов в Касабланке, Танжере (Марокко), Алжире (Алжир), Бизерте (Тунис) и Александрии (Египет)⁵⁷.

⁵⁵ Робертсон Р. Восточные христианские Церкви. С. 62.

⁵⁶ Определения Священного Синода // Журнал Московской Патриархии. 2003. № 5. С. 10.

⁵⁷ См.: Бовкало А. Русские православные приходы в Африке // Азия и Африка сегодня. 2003. № 1. С. 69–75.

Взаимоотношения двух Церквей получили развитие после Второй мировой войны. На межцерковные связи того времени оказывали немалое влияние политические интересы, что обуславливалось положением Русской Церкви в СССР.

В мае—июне 1945 г. Московский патриарх *Алексий I* (*Симанский*, 1877–1970) совершил официальный визит на православный Восток, побывав в гостях у Александрийского, Антиохийского и Иерусалимского патриархов. Этот визит опирался на традицию паломничества к Святым местам, но в то же время способствовал укреплению влияния Русской Церкви на Востоке в целом.

В начале 1946 г. председатель Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР *Г. Г. Карпов* предлагал И. В. Сталину «усилить влияние на Восточные Патриархаты, которые хотя и малочисленные, но считающиеся авторитетными в православном мире, с целью использования их в будущем на своей стороне при решении ряда важных церковных вопросов»⁵⁸. Согласие советского руководителя было получено, и в ноябре — декабре 1946 г. митрополит *Григорий* (*Чуков*) побывал в Сирии, Ливане и Египте, одаривая Патриархаты крупными суммами валюты, и везде получал заверения местных иерархов, что «возглавляемые ими Патриархаты и Церкви всегда будут поддерживать Московскую Патриархию в международных церковных вопросах»⁵⁹. Это было важно в условиях начавшегося раскола мира на страны социалистического и капиталистического лагеря.

На волне авторитета Русской Православной Церкви в послевоенном мире и желании советского правительства использовать ее в своих внешнеполитических целях 9 мая 1955 г. Совет Министров СССР принял решение о выделении Александрийскому патриарху Христофору 5 тыс. египетских фунтов, а также об открытии в Одессе подворья из расчета, чтобы ежегодные доходы в пользу Александрийского патриарха составляли ок. 10–15 тыс. долларов.

⁵⁸ Цит. по: *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве... С. 288.

⁵⁹ Цит. по: Там же.

Руководству СССР было необходимо всячески упрочить связи с новым правительством Египта. В развернувшемся с конца 1940-х гг. арабо-израильском конфликте Советский Союз постоянно поддерживал арабскую сторону. Неслучайным поэтому выглядело то, что после окончания военной интервенции Великобритании, Франции и Израиля против Египта Московская Патриархия выделила еще 3,5 тыс. фунтов для помощи пострадавшим Александрийской и Коптской Церквам⁶⁰.

В апреле 1999 г. Александрийский патриарх *Петр VII (Папа-петру)* совершил официальный визит в Русскую Православную Церковь. В ходе визита было открыто подворье Александрийской Церкви в Москве при храме Всех Святых на Славянской площади. Тогда же Петр VII передал Московскому патриарху Алексию II грамоту о предоставлении в пользование Русской Православной Церкви храма во имя святого великомученика Димитрия Солунского в Каире, продолжая тем самым поддержку братских связей двух Церквей⁶¹. В свою очередь в Александрии действует подворье Русской Православной Церкви — храм святого князя Александра Невского.

11.3. Антиохийский Патриархат

Политическое положение Сирии и Ливана между двумя мировыми войнами. К началу XX в. Патриархат по-прежнему входил в состав Османской империи и насчитывал 13 епархий, 17 монастырей, ок. 400 приходских церквей, а численность православных составляла ок. 160 тыс. человек.

Турецкое господство завершилось с окончанием Первой мировой войны. По условиям Версальского договора 1919 г. Сирия и Ливан перешли под управление Франции, получив статус *протекторатов*. Победа в войне дала великим европейским державам последний в истории шанс для расширения колониальных владений.

⁶⁰ Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве... С. 312.

⁶¹ Сафонов В. Визит предстоятеля Александрийской Церкви // Журнал Московской Патриархии. 1999. № 6. С. 13.

Франция обосновывала претензии на Сирию «историческими правами», которые диктовались «материальными» (крупными капиталовложениями в экономику стран Восточного Средиземноморья) и «моральными» интересами (многолетней миссионерской и просветительской работе, а также традиционном покровительстве местным католикам-униатам, включая маронитов). Еще в XIX в. французы создали в Сирии собственную систему образования, венцом которой стал Бейрутский университет святого Жозефа, патронируемый иезуитами⁶².

В соответствии с решениями Лозаннской конференции 1923 г. часть территорий Антиохийского Патриархата (Киликия, Эдесса, Мардин) оказалась в составе Турецкой Республики. В конце 1930-х гг. французские власти передали Турции район Александретты (Искендерун) с Антиохией. С тех пор за городом закрепилось турецкое название Антакья. Эта акция, до сих пор не признанная Сирией, значительно ухудшила положение местного христианского населения.

В 1920 г. французская администрация выделила из состава Сирии т. н. *Большой Ливан* (прежний автономный Горный Ливан), где большинство населения составляли христиане-марониты. Между тем сирийские националисты, включая часть православной общины и иерархов, поддерживали планы арабского национально-освободительного движения. Антиохийскому патриарху Григорию IV (Хаддаду, 1906–1928) удавалось сглаживать эти противоречия. Но после его кончины часть православных Ливана выступила за создание самостоятельной Ливанской Церкви, утверждая, что церковная независимость есть логическое следствие политической самостоятельности государства. Эти стремления были поддержаны французскими властями, но натолкнулись на стойкое неприятие сирийцев. Напряженные переговоры в Бейруте и Захле (1929 г.) привели стороны к соглашению о формальном подчинении Ливанской Церкви Антиохийской Патриархии. Лишь в 1933 г. патриарху Александру III (Тахану, 1931–1958)

⁶² Фомин А. М. Сирия и Ливан в англо-французских отношениях (1918–1920) // Восток (Oriens). 2003. № 2. С. 39.

удалось ликвидировать раскольнические устремления ливанских клириков и объединить Ливан и Сирию в единый Патриархат.

В 30-е гг. XX в. значительная часть православных выступала за независимость Сирии вместе с мусульманами. В 1940 г. в Дамаске сформировалось ядро сирийской националистической партии «Баас», деятельность которой привела к тому, что в 1941 г. Франция была вынуждена провозгласить формальную независимость Сирии и Ливана, а в 1947 г. окончательно вывести из этих стран свои войска.

Современный облик Патриархата. В годы Второй мировой войны заметным явлением в жизни Патриархата стало *Движение православной молодежи* (Mouvement de la Jeunesse Orthodoxe), основанное в 1942 г. В настоящее время оно возглавляется преимущественно мирянами, занимается христианским воспитанием и образованием, оказывает населению социальную и медицинскую помощь, ведет борьбу против бедности. Под эгидой Движения происходит возрождение мужского и женского монашества. Некоторые из членов Движения сегодня занимают высшие посты в церковной иерархии⁶³.

Антиохийский патриарх Илия IV (Муаввад, 1970–1979) концентрировал внимание на укреплении единства епископата, клира и мирян. Одной из труднейших в то время являлась проблема централизации церковного управления. В 1972 г. был принят новый, ныне действующий, Устав Антиохийской Православной Церкви.

Современная каноническая территория Антиохийского Патриархата — православные епархии и приходы Сирии, Ливана, Ирака, Кувейта, Саудовской Аравии, Ирана, южной Турции, ряд епархий в Европе, странах Северной, Южной Америки и Австралии.

В состав Патриархата входят «пограничные» группы: Северо-Американская архиепископия Антиохийской Православной Церкви включает викариат христиан западного обряда, состоящий

⁶³ Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Православная Церковь. С. 141–142.

в основном из бывших англикан и насчитывающий ок. 10 тыс. человек; в юрисдикцию Парижского епископа Патриархата входит группа бывших англикан из Великобритании численностью в 700 человек, которая состоит из 9 общин и называется «Путь к Православию». Некоторые из этих общин используют византийскую Литургию, другие — модификации западной Литургии⁶⁴.

Высшей властью в Антиохийской Православной Церкви в вопросах вероисповедания, законодательства и управления является *Священный Синод* в составе 20 митрополитов. В нем председательствует патриарх, осуществляющий высшую исполнительную власть. Резиденция патриарха находится в Дамаске.

Общий Собор, состоящий из Священного Синода и представителей мирян, собирается дважды в год и отвечает за финансовую, образовательную, юридическую и административную деятельность Церкви.

С 1979 г. по 2012 г. Антиохийскую Православную Церковь возглавлял патриарх *Игнатий IV (Хазим)*. Он родился в 1921 г. в православной арабской семье. В 1942 г. был одним из организаторов Движения православной молодежи. Закончил парижский Богословский институт святого Сергия.

Под руководством патриарха Игнатия IV в Антиохийской Церкви прошли реформы, способствовавшие обновлению монашеской жизни, было построено много новых храмов и монастырей, возобновлена деятельность древних обителей; открыт Баламандский университет в Ливане.

Патриарх Игнатий активно развивал контакты с другими Православными Церквями, многие годы он являлся членом центрального комитета ВСЦ. Для Сирии актуальной задачей выступает поиск путей к единству тех христианских общин, которые до Ефесского и Халкидонского Соборов составляли единую Антиохийскую Церковь. Например, в одном только Багдаде находятся резиденции Сиро-католического архиепископа, Несторианского митрополита, подчиняющегося патриарху Ассирийской Церкви

⁶⁴ Робертсон Р. Восточные христианские Церкви. С. 65.

Востока, Римского архиепископа, епископов Армянской Апостольской и Армянской Католической Церквей⁶⁵. Отсюда вполне понятны устремления Антиохийской Православной Церкви к диалогу с дохалкидонскими Церквями.

На этой волне 22 июля 1991 г. состоялась встреча патриарха Игнатия IV с Сиро-Яковитским патриархом *Игнатием Заккой I Ивасом*, в ходе которой был подписан совместный документ, призывающий к «полному взаимному уважению между двумя Церквями» и рассматривающий вопросы о допустимости причащения верующих в обеих Церквях и даже о совместном Евхаристическом служении. Продолжается диалог с униатами — последователями раскола 1724 г. (см. п. 7.4).

В декабре 2012 г. состоялось избрание нового предстоятеля Антиохийской Православной Церкви — им стал патриарх Антиохийский и всего Востока *Иоанн X (Язиджи)*. Он родился в г. Латакия (Сирия), окончил Православный богословский институт во имя Иоанна Дамаскина в Баламандском монастыре и получил степень доктора богословия в Фессалоникийском университете (Греция).

Главным духовным учебным заведением Антиохийского Патриархата является Православный богословский институт святого Иоанна Дамаскина (основан в 1832 г.), действующий при Баламандском монастыре.

Связи Антиохийской и Русской Православных Церквей. Несмотря на ослабление русско-арабских связей после октябрьского переворота в России, контакты между Церквями-сестрами продолжались. 9 сентября 1926 г. Антиохийский патриарх Григорий IV осудил «Живую Церковь»⁶⁶, а в 1927 г. признал митрополита Сергия (Страгородского) временным главой Русской Церкви и благословил сергианский Синод⁶⁷.

Антиохийский патриарх Александр III в начале Великой Отечественной войны обратился к христианам всего мира с просьбой

⁶⁵ Панченко К. А. Багдад // ПЭ. Т. IV. М., 2002. С. 251.

⁶⁶ Регельсон Л. Л. Трагедия Русской Церкви 1917–1945. С. 387.

⁶⁷ Там же. С. 441.

о поддержке России и ее народа. После окончания войны Александр III четыре раза посещал Москву, в т. ч. принимал участие в интронизации патриарха Алексия I (1945 г.) и праздновании 40-летия восстановления патриаршества (1958 г.). В свою очередь патриарх Алексий I в 1945 г. во время путешествия на Восток посетил Бейрут и Дамаск. В 1946 г. в Бейруте, а в 1958 г. в Дамаске были открыты подворья Московского Патриархата.

В 1947 г. Советский Союз впервые посетил митрополит Гор Ливанских *Илия (Карам)*. Есть мнение, что с началом Великой Отечественной войны владыка ушел в затвор в монастыре *Дейр Сайдет эль-Нурия* и несколько дней молился перед чудотворной иконой Пресвятой Богородицы о спасении России; в молитвенном предстоянии ему явилась Божия Матерь и возвестила о том, что Илия избран истинным молитвенником и другом России⁶⁸. Впоследствии владыка Илия еще трижды был гостем Русской Православной Церкви.

В 1948 г. в Москве вновь стало действовать закрытое в 1929 г. Антиохийское подворье. На этот раз им стали два храма на Чистых прудах: Архангела Гавриила (летний) и во имя великомученика Феодора Стратилата (зимний). Представителем Антиохийского патриарха в Москве стал тогда архимандрит *Василий (Самаха)*, проходивший обучение в Московской духовной академии. В настоящее время настоятель подворья — епископ *Нифон (Сайкали)*⁶⁹.

В 1959 г. визит в Москву совершил Антиохийский предстоятель *Феодосий VI (Абурджели, 1958–1970)*. Он совершил Литургию на арабском, греческом и славянском языках в Богоявленском соборе столицы, посетил Ленинград, Киев и Одессу.

Из последних значимых контактов следует упомянуть визит в Русскую Церковь Антиохийского предстоятеля Игнатия IV,

⁶⁸ Подробнее об этом см.: *Гнутова С.* Наперсная панагия Илии Карам, митрополита Гор Ливанских // Журнал Московской Патриархии. 2000. № 5. С. 66–75.

⁶⁹ См.: *Казанцев В.* Юбилей подворья Антиохийской Церкви // Журнал Московской Патриархии. 1979. № 3. С. 44–46.

состоявшийся в январе 2003 г. На встречах с патриархом Алексием II, президентом России *Владимиром Путиным* обсуждались вопросы положения православных христиан в странах Ближнего Востока, укрепления мира, противодействия терроризму и ситуация вокруг Ирака⁷⁰.

Православные святыни и монастыри Антиохийской Православной Церкви. Сирию по полному праву можно отнести к ареалу Святой Земли, т. к. в этом регионе происходили многие события, описанные в Ветхом и Новом Заветах. Здесь есть святыни, дорогие сердцу каждого православного человека.

В Сирии находится пещера, в которой родился Авраам, и место на горе Касьюн, где, согласно библейскому повествованию, произошло убийство Каином своего брата Авеля.

На пути из Иерусалима в Дамаск апостол Павел пришел ко Христу и познал богоспасительную истину

В 476–490 гг. близ Халеба был возведен комплекс, центром которого стал столп святого Симеона. До наших дней сохранились следы громадного крестообразного холма — места подвига преподобного.

В древней Эмессе (совр. Хомс) находится храм *Пояса Богородицы*, хранящий уникальнейшую реликвию, — плетеный кожаный поясок, который носила Пресвятая Дева Мария. Его принес в христианскую Эмессу апостол Фома; в период гонений на христиан пояс был бережно спрятан в кружку и укрыт под одной из могильных плит. В 1953 г. пояс отыскали и поставили в отдельном приделе храма. По сей день от него происходят многочисленные исцеления⁷¹.

Известный православный монастырь Сирии — *Сайднайский* (женский), находящийся в 22 км от Дамаска. Основан ок. 547 г.; в настоящее время здесь подвизается 15 монахинь⁷². В монастыре

⁷⁰ Ганьжин С. Визит предстоятеля Антиохийской Православной Церкви // Журнал Московской Патриархии. 2003. № 2. С. 78–85.

⁷¹ Архипелаг в океане. Православие в мусульманском мире. М., 2001. С. 28–29.

⁷² Поместные Православные Церкви: сб. М., 2004. С. 42.

находится чудотворная Сайднайская икона Божией Матери, написанная апостолом и евангелистом Лукой. Неподалеку от обители находится пещера, в которой, по местному преданию, укрылся от преследований библейской царицы Иезавели пророк Илия.

В 30 км от Сайднаи расположен монастырь *святой Феклы* (в местечке Маалюля). Фекла была ученицей апостола Павла. Она провела многие годы в молитве, уединившись в небольшой скальной пещере⁷³.

11.4. Иерусалимский Патриархат

Святая Земля между Израилем и арабами-палестинцами. После Первой мировой войны и поражения Османской империи по решению Лиги Наций территория Палестины перешла на правах мандата под управление Великобритании. Данное соглашение вошло в историю как *конвенция Лейга-Гардинга*, подписанная 23 декабря 1920 г. премьер-министром и главой министерства иностранных дел Франции Ж. Лейгом и британским послом Ч. Гардингом. Проведенная тогда линия поныне отделяет Сирию и Ливан, с одной стороны, от Ирака, Иордании, с другой — от Израиля (без учета израильских завоеваний 1967 г., когда были оккупированы Восточный Иерусалим, западный берег р. Иордан и район Газы).

По решению Генеральной Ассамблеи ООН в 1948 г. в Палестине было образовано еврейское государство Израиль. Прямым следствием этого события явились незатухающие арабо-израильские вооруженные конфликты, а территория Патриархата, включая Иерусалим, оказалась в их эпицентре.

В 1958–1980 гг. Иерусалимским первосвященником был *Венедикт (Пападопулос)*. В первый год своего избрания он добился принятия правительством Иордании закона, подтверждавшего

⁷³ См. также: Ахмад Н. По местам христианских святынь // Азия и Африка сегодня. 2002. № 7. С. 77–80; Панченко К. А. Монастыри в православном Антиохийском Патриархате в XVI — начале XIX в. // Вестник МГУ. Сер. 13: Востоковедение. 2004. № 4. С. 89–113.

за Святогробским братством право владения Святыми местами. Владыка Венедикт прилагал неустанные усилия для благоустройства палестинских святынь, устройства духовных школ, медицинских и социальных учреждений.

С 1981 по 2000 г. Иерусалимскую Церковь возглавлял патриарх *Диодор I (Каривалис)*. Он продолжал восстановительные работы в зданиях Патриархии, особенно в храме Воскресения Христова, был инициатором строительства Патриаршей богословской школы и священнического дома в Акабе (Иордания), восстановил разрушенный монастырь Архангела Михаила в Яффе. В январе 2000 г. Диодор принимал делегацию предстоятелей всех Поместных Православных Церквей, прибывших для совместного празднования 2000-летнего Юбилея Рождества Христова. Торжества проходили в Вифлееме и Иерусалиме⁷⁴.

В XX в. и до настоящего времени Патриархат развивается в условиях неразрешенного внутреннего конфликта между греческим епископатом и Святогробским братством, с одной стороны, и большинством арабской паствы — с другой. В частности, борьба греческого и арабского элементов наиболее ярко проявилась в ходе выборов патриарха Тимофея, избранного в 1931 г. Свидетельством арабского облика Патриархата явился Пятый конгресс православных арабов, состоявшийся в Аммане (Иордания) в 1992 г., на котором был образован комитет по арабизации Иерусалимской Церкви. Необходимость полного перехода Церкви на арабский язык была провозглашена единственным вариантом на пути сохранения Православия в Палестинском регионе⁷⁵.

С 2001 г. Иерусалимским предстоятелем стал *Ириней I (Скопелитис)*⁷⁶, но в мае 2005 г. Синод принял решение о его

⁷⁴ Биографии Иерусалимских патриархов XX столетия см.: *Хризостом I, архиеп. Афинский и всея Эллады. История Матери Церквей* / пер. с новогреч. свящ. Д. Гоцалюка. М., 2003. С. 173–191.

⁷⁵ *Ткаченко А. А., Попов И. Н. и др. Иерусалимская Православная Церковь (Иерусалимский Патриархат)* // ПЭ. Т. XXI. М., 2009. С. 494, 496–497.

⁷⁶ См.: Биография Блаженнейшего патриарха Святого града Иерусалима и всей Палестины, Сирии, Аравии, Заиорданья, Каны Галилейской и Святого Сиона Ириней I // Журнал Московской Патриархии. 2001. № 10. С. 80;

смещении с поста главы Церкви. Поводом к отставке послужили незаконные сделки патриарха с земельными участками.

Тогда же, в 2005 г. был избран нынешний предстоятель Иерусалимской Православной Церкви — патриарх *Феофил III* (*Яннопулос*). Он родился в 1952 г. в селении Гаргалиани (область Мессиния в Греции). Окончил Иерусалимскую патриаршую школу. В 1964 г. вступил в Святогробское братство. В 1986 г. назначен секретарем по внешним связям Священного Синода Иерусалимского Патриархата. С 2001 по 2003 гг. являлся представителем Святоградского патриарха при патриархе Московском и всея Руси, возглавляя Иерусалимское подворье в Москве. 14 февраля 2005 г. был рукоположен в архиерейский сан и избран архиепископом Фаворским. Интронизация патриарха Феофила была совершена 22 ноября 2005 г.

Каноническую территорию Иерусалимского Патриархата составляют Израиль, Иордания (древ. Десятиградие), Сирия и Аравия; имеются экзархаты в Афинах, Константинополе и на Кипре; в юрисдикции Иерусалимской Церкви находится также Синайская архиепископия, имеющая статус автономной Церкви (см. п. 14.2). Резиденция патриарха располагается в христианском квартале Старого города Иерусалима при храме Гроба Господня.

Иерусалимская Патриархия состоит из членов монашеского Святогробского братства. По состоянию на 2009 г., в составе братства было 105 человек⁷⁷. В него входит весь епископат, архимандриты, иеромонахи, иеродиаконь, прочие монахи и послушники патриарха, который выступает игуменом обители. Члены братства исполняют миссию хранителей христианских святынь, связанных с жизнью Спасителя: храма Воскресения (Святого Гроба) с Голгофой и гробом Господним, горы Фавор, гроба Пресвятой Богородицы в Гефсимании, места Вознесения Господня на Елеонской горе, пещеры Рождества Христова в Вифлееме.

Интронизация Блаженнейшего Ириней I, патриарха Святого града Иерусалима и всей Палестины // Журнал Московской Патриархии. 2001. № 10. С. 76–78.

⁷⁷ Ткаченко А. А., Попов И. Н. и др. Иерусалимская Православная Церковь (Иерусалимский Патриархат) // ПЭ. Т. XXI. М., 2009. С. 446.

Кроме Святогробского братства, на территории Палестины расположены известнейшие монашеские обители:

– *Лавра святого Саввы Освященного* (мужской монастырь), основанная в 502 г. на высоком берегу потока Кедрон; в древние времена Лавра насчитывала до 5–6 тыс. монахов⁷⁸;

– мужской монастырь *святого Георгия Хозевита*, возникший в начале V в. на пути к Иордану, в отвесной скале в стороне от иерихонской дороги.

Высших духовных учебных заведений Патриархат не имеет. Средними образовательными заведениями для подготовки священнослужителей являются гимназия и лицей общины Святого Гроба Господня в Иерусалиме, патриаршие школы в Иерусалиме, Аммане, Акабе, Бецахуре, Рамле, Рамаллахе, Газе и Иоппе.

В Патриархате четко представлена этническая разница между священнослужителями. С 1534 г. патриархи и высшее духовенство, включая монахов Святогробского братства, выбирают исключительно из греков. Все белое духовенство происходит из местного арабского населения. Таким образом, в монастырях Патриархата, как правило, служат по-гречески, а на приходах по-арабски. Между греческим и арабским элементом в Церкви существует напряженность, которая объясняется своеобразной (иногда даже нетерпимой) позицией Иерусалимских иерархов, отстаивающих греческий характер Патриархата.

По отношению к экуменическим вопросам Иерусалимская Патриархия занимает своеобразную позицию. С одной стороны, в 1989 г. она отозвала своих делегатов со всех двусторонних богословских переговоров, в которых участвовало православное сообщество. Патриарх Диодор заявил тогда, что неправославные христиане используют переговоры для распространения своего влияния, а поскольку Православная Церковь уже обладает всей полнотой христианской истины, ей нет нужды участвовать в такого рода дискуссиях. С другой, — Патриархат продолжает участвовать в деятельности

⁷⁸ *Гасратян С.* Православное паломничество в Святую Землю: история и современность // Журнал Московской Патриархии. 2000. № 1. С. 49.

ВСЦ и Ближневосточного Совета Церквей, что актуально, т. к. святыни Палестины почитают все христиане мира. 23 ноября 1994 г. патриархами и главами всех традиционных Церквей, присутствующих в Иерусалиме, включая францисканских Стражей Святой Земли, был подписан совместный меморандум «Значение Иерусалима для христиан»⁷⁹.

Русская Духовная миссия в Иерусалиме в XX в. Посещая в 1888 г. Гефсиманию, княгиня Елисавета Феодоровна сказала: «Как бы хорошо жить и умереть здесь». Желание новомученицы, пострадавшей вместе с инокиней Варварой в Алапаевской шахте в 1918 г. от рук большевиков, было исполнено. Останки погибших после освобождения Алапаевска белыми войсками были извлечены из шахты и через всю Сибирь перевезены в Пекин (Китай). Через несколько месяцев по желанию сестры Великой княгини принцессы Виктории Феодоровны, гробы Елисаветы и сестры Варвары были отправлены в Шанхай, а оттуда морем через Суэцкий канал в Порт-Саид и, наконец, в Иерусалим. 30 января 1921 г. Иерусалимский патриарх *Дамиан* (1897–1931) совершил их торжественное погребение в крипте гефсиманской церкви Марии Магдалины⁸⁰.

После октябрьского переворота и установления в России советской власти связи со Святой Землей были прерваны. В 1920-е гг. миссия перешла в ведение Русской Православной Церкви Заграницей (РПЦЗ).

Положение изменилось после окончания Великой Отечественной войны. Алексей I (Симанский) стал первым русским патриархом, совершившим визит в Иерусалим: это произошло в мае–июне 1945 г. В 1948 г. миссия была возвращена в юрисдикцию Русской Православной Церкви; ее духовным центром сейчас является Горненский женский монастырь, насчитывающий 60 монахинь. Главные святыни обители: камень, отколотый и перенесенный с места первой проповеди Иоанна Крестителя,

⁷⁹ Робертсон Р. Восточные христианские Церкви. С. 67–68.

⁸⁰ Лисовой Н. Н. Русское присутствие в Святой Земле: учреждения, люди, наследие // Отечественная история. 2003. № 3. С. 95.

и чудотворный образ Казанской Божией Матери, написанный известной горненской монахиней-иконописицей Сергией⁸¹.

В 1997 г. Священноначалие Русской Православной Церкви отмечало торжества, посвященные 150-летию учреждения миссии. В 1998–2000 гг. РПЦЗ вернула миссии Троицкую обитель в Хевроне и участок в Иерихоне, приобретенный в 1874 г. стараниями архимандрита Антонина (Капустина).

Значение Русской Духовной миссии в Иерусалиме заключается прежде всего в том, что она служит выражением братских связей России и Иерусалима, несет православное свидетельство среди многих конфессий современной Палестины и способствует развитию паломнических поездок во Святые места.

11.5. Грузинский Патриархат (Католикосат)

От экзархата к автокефальной Церкви. В результате векового пребывания Грузинской Церкви в составе России Православие в Закавказье получило мощный импульс к дальнейшему развитию. Но грузины не могли примириться с автономным статусом Грузинского экзархата, образованного в 1810–1811 гг. по инициативе российского правительства, укреплявшего тогда имперские позиции на окраинах страны не только политическими, но и другими средствами, включая конфессиональный фактор.

После отречения Российского императора Николая II грузинское духовенство 12 марта 1917 г. в одностороннем порядке приняло решение о восстановлении автокефалии Церкви, известив Грузинского экзарха архиепископа *Платона (Рождественского)* о прекращении его полномочий. Церковное управление Грузии передало свое решение Временному правительству, которое, в свою очередь, признало факт восстановления автокефалии Грузинской Церкви, но при условии сохранения за ней только национальных, а не географических границ. Другими словами, находившиеся в Грузии негрузинские приходы (русские, греческие, украинские) оставались в ведении Русской Православной Церкви.

⁸¹ Лисовой Н. Н. Горненский монастырь // ПЭ. Т. XII. М., 2006. С. 125.

Полученный ответ не устраивал грузин: они были убеждены в признании за своей Церковью территориального характера автокефалии, т. е. полной административной самостоятельности Церкви в пределах географических границ Грузии. Ведь именно о таком способе образования Поместной Церкви говорит каноническое право. Ситуация усугублялась, с одной стороны, наследием ошибок правительства Российской империи, которому была подчинена Церковь до 1917 г., с другой, — внутренней смутой, революционной ситуацией и грузом проблем в церковной сфере, которые предстояло решить на Поместном Соборе 1917–1918 гг.

Грузинские архиереи не стали ждать: в сентябре 1917 г. на созванном церковном Соборе они восстановили пост католикоса-патриарха, избрав на него *Кириона (Садзаглишвили, 1917–1918)*. Его главной задачей было достижение признания грузинской автокефалии другими Поместными Церквями. Однако положительный ответ Кирион получил только от католикоса Армении. В 1918 г. Кирион погиб при загадочных обстоятельствах, а в 2002 г. Синод Грузинской Церкви причислил его к лику святых.

Священноначалие Русской Православной Церкви во главе с новоизбранным патриархом Тихоном выступило против односторонних действий грузинских иерархов и настаивало на решении вопроса о восстановлении автокефалии на Поместном Соборе Русской Церкви⁸².

Грузинская сторона в лице нового католикоса-патриарха *Леонида (Окропиридзе, 1918–1921)* заявляла, что, соединившись более ста лет назад с Россией под единой политической властью, Грузия никогда не проявляла стремления к церковному единению. В данном случае католикос Леонид и грузинское духовенство высказывали вполне адекватные аргументы, идущие в русле церковных правил. Вместе с тем, нельзя было не учитывать факт восстановления патриаршества в России и отделения Русской Церкви от Советского государства. Ситуацию можно было смягчить, сев за стол переговоров, но в силу многих обстоятельств

⁸² Текст акта патриарха Тихона см.: *Скурат К.Е.* История Поместных Православных Церквей. М., 1994. Т. 1. С. 55–59.

диалог не состоялся. Политическая обстановка на рубеже 1910–1920-х гг. осложняла развитие отношений Грузинской Церкви с Русской и гражданскими властями. В результате обострившегося вопроса об автокефалии произошел разрыв молитвенного общения между двумя Церквями, продолжавшийся 25 лет.

Для окормления негрузинских приходов 10 июля 1917 г. в Грузии был учрежден *Кавказский экзархат* Русской Православной Церкви, просуществовавший до 21 февраля 1920 г.

В 1920–1930-е гг. в Грузинской Республике, входившей в состав СССР, происходили гонения и репрессии православных священнослужителей. Церковь провозглашалась «врагом народа». В 1922–1923 гг. властями были созданы группы по составлению описи церковного имущества. 23 ноября 1923 г. по предписанию Совнаркома Грузии все церковное имущество изымалось. Закрывались семинарии, приходские школы и училища при монастырях. Духовная литература была отчасти уничтожена, отчасти законсервирована в библиотечных фондах, недоступных для широких слоев населения. Хотя духовенство проявляло свою лояльность по отношению к советской власти, оно оставалось по сути бесправным сословием.

Католикос-патриарх *Каллистрат* (Цинцадзе, 1932–1952) — эрудит и ученый, автор многих научных работ — пытался приостановить процесс закрытия, разрушения и разграбления храмов и монастырей, старался сохранить лояльные отношения с советской властью и добивался либерализации налогового законодательства в отношении духовенства. Однако к 1941 г. на территории республики осталось всего 27 церквей⁸³, большая часть культовых зданий была закрыта, большинство духовенства и часть паствы репрессированы либо расстреляны.

Состоявшееся в годы Великой Отечественной войны избрание Московского патриарха Сергия (Страгородского) послужило для Грузинской Церкви добрым предлогом к восстановлению отношений с Русской. Примирение состоялось в 1943 г., после чего

⁸³ *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве... С. 117.

установились отношения с другими зарубежными Православными Церквями — Румынской, Сербской, Польской. Довольно долгому непризнанию грузинская автокефалия подверглась со стороны Константинопольского Патриархата, который после 1943 г. считал Грузинскую Церковь автономной. Статус административной независимости и патриаршество Грузинской Церкви были подтверждены Константинополем лишь 4 марта 1990 г., что окончательно урегулировало положение Грузинского Патриархата в православном мире⁸⁴. Но даже после признания грузинской автокефалии Константинопольская кафедра искусственно пытается снизить ее статус: по диптиху Вселенской Патриархии Грузинская Церковь находится на девятом месте в ряду Патриархатов, в то время как в русском диптихе она традиционно занимает шестую позицию.

Современный облик Грузинской Православной Церкви.

В декабре 1977 г. на очередном Соборе Грузинской Православной Церкви был избран нынешний предстоятель католикос-патриарх *Илия II (Шиолашвили-Гудушаури)*. Первая его забота заключалась в оживлении епархий, существовавших в советское время лишь номинально. В течение первых лет своего патриаршества Илия II рукоположил 5 епископов. Тогда же стали вновь открываться храмы в древних монастырях в Шио-Мгвиме, Давид-Гареджи, Марткопи, а позднее в Бодбе и Теклати.

Возрождение грузинского Православия происходило одновременно с восстановлением Русской Церкви, которое пришлось на период перестройки в СССР. 1 октября 1988 г. в Тбилиси учреждена православная академия на 150 студентов с факультетами богословия, христианской антропологии и христианского искусства. К настоящему времени открыты Гелатская духовная академия, семинарии в Батуми, Поты, Кутаиси и Ахалцихе⁸⁵.

⁸⁴ Робертсон Р. Восточные христианские Церкви. С. 87–88.

⁸⁵ См.: Зосима, еп. Открытие Тбилисской духовной академии // Журнал Московской Патриархии. 1989. № 4. С. 42–43; Робертсон Р. Восточные христианские Церкви. С. 87.

Процесс церковного обновления пошел быстрее в связи с получением Грузией государственного суверенитета в 1991 г. Произошло восстановление монашеской жизни. При поддержке правительства в Тбилиси с 1996 г. начал сооружаться величественный собор в честь Пресвятой Троицы⁸⁶.

Болью для Грузинской Православной Церкви послужили гражданский конфликт в стране 1991–1992 гг. и грузино-абхазская война 1992–1993 гг. Католикос-патриарх Илия II призывал к примирению сторон, но, к сожалению, политические и этнические разногласия после распада СССР достигли предела, сопровождались кровопролитием и гибелью людей.

Конфликт привел к тому, что грузинское духовенство вынуждено было покинуть Абхазию. В конце 1993 г. официальным представителем Сухумо-Абхазской епархии местное духовенство избрало священника *Виссариона Амплиа*. Началось возрождение Православия на абхазской земле. В 2002 г. открыло двери Новоафонское духовное училище. В 2005 г. был принят устав епархии; возобновлено богослужение на абхазском языке. По состоянию на 2006 г., на территории Абхазии из 140 действовали 15 храмов и два мужских монастыря — Новоафонский и Каманский; духовенство насчитывало 15 человек⁸⁷.

Канонической территорией Грузинской Православной Церкви являются Республика Грузия, а также грузинские храмы и монастыри в Турции (Тао-Кларджети, Шавшети и Лазети), Армении (Лоре-Ташири) и Азербайджане (Саингило). В связи с подписанием 26 августа 2008 г. президентом России *Дмитрием Медведевым* указов о признании государственной независимости Южной Осетии и Абхазии, последние территории в церковно-каноническом отношении остаются спорными. Грузинская Церковь продолжает считать их своими, в то время как ни в Абхазии, ни в Южной Осетии в силу сложившейся ситуации невозможно принятие какой-либо грузинской власти, в т. ч. церковной.

⁸⁶ Робертсон Р. Восточные христианские Церкви. С. 88.

⁸⁷ Дорифей (Дбар), иером. Краткий очерк истории Абхазской Православной Церкви. Изд. 3-е, испр. и доп. Новый Афон, 2006. С. 19.

В 2000-е гг. количество епархий Грузинской Православной Церкви возросло до 27; православные академии в Гелати и Тбилиси вновь превратились в центры просвещения, имеющие своих богословов, переводчиков и исследователей; построен Свято-Троицкий кафедральный собор в Тбилиси, главную икону для которого написал сам предстоятель Илия II; отредактированы и изданы переводы Евангелия и всей Библии на современный грузинский язык⁸⁸.

14 октября 2002 г. произошло важное событие в жизни Грузинской Православной Церкви: было принято *«Конституционное соглашение между государством Грузии и автокефальной Православной Апостольской Церковью Грузии»*. Это уникальный для православного мира документ, охватывающий все стороны жизни Церкви с ее древним каноническим устройством в современном государстве. В дополнение к «Закону о свободе совести» государство и Церковь провозгласили следующие принципы:

- готовность к сотрудничеству на основе соблюдения принципа независимости друг от друга;
- гарантия соблюдения церковных таинств и признание государством брака, зарегистрированного Церковью;
- защита церковной собственности; имущество Церкви (православные храмы, монастыри, земельные участки) не может быть отчуждаемо;
- признание собственностью Церкви хранящихся в музеях и хранилищах церковных ценностей;
- объявление праздничными и выходными днями двенадцатых православных праздников.

В Грузинской Церкви действует *Священный Синод*, состоящий из правящих епископов и викария католикоса. Законодательная и высшая судебная власть принадлежит *Церковному Собору*, состоящему из духовенства и мирян и созываемому католикосом по мере необходимости. Церковный Собор обладает правом избрания католикоса путем тайного голосования.

⁸⁸ См.: Дуларидзе Л. Четверть века патриаршего служения // Журнал Московской Патриархии. 2003. № 1. С. 92–94.

С 1962 г. Грузинская Церковь являлась членом ВСЦ, участвуя во всех всехристианских мировых конгрессах. В 1979–1983 гг. католикос-патриарх Илия II был одним из президентов ВСЦ. Однако в мае 1997 г. было опубликовано открытое письмо настоятелей пяти грузинских монастырей, в котором они угрожали прервать литургическое общение с патриархом из-за его активной экуменической деятельности. Напряженность достигла особой силы, и во избежание возможного раскола 20 мая 1997 г. Священный Синод Грузинской Церкви проголосовал за выход из ВСЦ и Европейского Совета Церквей, что не привело к полному разрешению проблемы. Часть лидеров оппозиции, которые оказались близки к греческим старостильникам, призвали Грузинскую Церковь прервать литургическое общение с участвующими в экуменическом движении Православными Церквями. Увы, немалую роль в этом споре сыграл политический фактор: католикос-патриарх Илия II поддерживал тесные отношения с действующим тогда президентом Грузии Эдуардом Шеварднадзе, а антиэкуменисты — со сторонниками бывшего президента Звиада Гамсахурдия⁸⁹.

По инициативе Грузинского Патриархата в 2005 г. был открыт Международный фонд милосердия, занимающийся сохранением культурного и духовного наследия в стране.

Грузинские христианские святыни, монастыри и подвижники балгочестия. Главная святыня Грузинской Православной Церкви — *хитон Господень*, сотканный, по Преданию, Божией Матерью и находящийся в древнем Мцхетском патриаршем соборе Двенадцати Апостолов («Свети Цховели»). В Хобской обители, основанной в конце XIII в., хранится *хитон Пресвятой Богородицы*⁹⁰. Особым почитанием в Грузии пользуется *крест святой Нины*, сделанный из ветвей виноградной лозы и связанный волосами грузинской просветительницы; он находится в Сионском Соборе Тбилиси.

⁸⁹ Робертсон Р. Восточные христианские Церкви. С. 88–89.

⁹⁰ О Хобском монастыре, др. обителях и храмах Западной Грузии и Абхазии см.: Коридзе Т. В., Абашидзе З. Д. Абхазский (Западногрузинский) Католикосат // ПЭ. Т. I. М., 2000. С. 71.

Основателями монашеской жизни в Грузии считаются сирийские подвижники (по другим данным — грузины, ставшие иноками в Сирии) во главе с *Иоанном Зедазнийским*, прибывшие в Закавказье в VI в. и основавшие *Давидо-Гареджийскую* обитель. К древнейшим монастырям Грузии принадлежат также *Шио-Мгвимский* (VI в.), Нерукотворного Образа во имя преподобного Антония Марткопского (VI в.), Моцаметский (VIII в.), пещерный монастырь Вардзиа (X–XII вв.), Гелатский (XII в.), Самтавро во имя святой Нины (1840 г.) и др.

Известные грузинские святые: равноапостольная *Нина* (ум. 335), мученик *Або Тбилисский* (VIII в.), подвижник Давидо-Гареджийского обители *Иларион Чудотворец* (ум. 882), настоятель Хандзойской обители *Григорий* (ум. 961), *Евфимий Иверский* (ум. 1028), погибшая от рук персидского шаха Аббаса грузинская царица *Кетеван* (ум. 1624).

Из грузинских мучеников XX столетия почитается архимандрит *Григорий* (*Перадзе*, 1899–1942). Он родился в Тифлисе в семье священника; учился на богословском факультете Берлинского университета, а затем на философском факультете Боннского университета. За работу «История грузинского монашества от истоков до 1064 года: к вопросу об истории Восточного монашества» был удостоен ученой степени доктора философии. Преподавал в Боннском университете, в Оксфорде, в Варшавской духовной семинарии и на православном отделении Варшавского университета. В 1931 г. принял монашество и сан священника. В годы Великой Отечественной войны попал в концентрационный лагерь Освенцим, где погиб в газовой камере. В 1995 г. Архиерейский Собор Грузинской Православной Церкви причислил Григория к лику святых; канонизацию признала Польская Православная Церковь⁹¹.

В 1996 г. Грузинская Церковь канонизировала родителей святой Нины *Завулону* и *Сосанну*⁹², а в 2003 г. — мучеников-грузин,

⁹¹ См.: *Саитидзе Г.* Григорий (Перадзе Григол) // ПЭ. Т. XII. М., 2006. С. 545–547.

⁹² Определение Священного Синода // Журнал Московской Патриархии. 1997. № 6. С. 4.

пострадавших за веру Христову в долине Ферейдан (Персия) в 1616 г., 300 мучеников, пострадавших в XVII–XVIII вв. в горах Лазетии (территория Западной Грузии и совр. Турции), бетанийских старцев архимандритов *Иоанна* (Майсурадзе, ум. 1957) и *Георгия* (Мхеидзе, ум. 1962) и игумена *Евфимия* (Кереселидзе)⁹³.

11.6. Кипрская Православная Церковь

Церковь в условиях английского колониального владычества (1878–1960). К 1860–1870-м гг. ситуация в Юго-Восточной Европе и на Ближнем Востоке стала меняться: европейские державы приступили к новому витку борьбы за обладание колониями. В 1869 г. был введен в действие Суэцкий канал, что обернулось соперничеством за Египет Великобритании и Франции. Достигло апогея национально-освободительное движение балаканских народов, а русско-турецкая война 1877–1878 гг. привела к независимости Сербии, Северную Болгарию и Румынию.

Накануне Берлинского конгресса 23 мая 1878 г. была заключена секретная англо-турецкая конвенция, согласно которой Кипр переходил во владение Великобритании. Стратегическая важность острова для английской колониальной системы на Востоке была заключена в словах письма премьер-министра *Бенджамина Дизраэли*, адресованного королеве *Виктории*: «Кипр — это ключ к Восточной Азии»⁹⁴.

Почти на целое столетие Кипр превратился в английскую колонию. Правителем Кипра назначался верховный комиссар, одновременно исполняющий функции главнокомандующего дислоцированными на острове английскими войсками. Несмотря на формальный статус Кипра как «турецкого департамента», комиссар абсолютно не зависел от османских властей и подчинялся непосредственно министру иностранных дел и министру колоний Великобритании.

⁹³ Определения Священного Синода // Журнал Московской Патриархии. 2004. № 1. С. 21–22.

⁹⁴ Цит. по: *Анисимов Л. Н.* Проблема Кипра: исторический и международно-правовой аспекты. М., 1986. С. 8.

Поначалу киприоты с большим одобрением восприняли факт передачи острова под управление британцев, полагая, что Англия — христианская страна, навсегда избавившая их от османо-исламского ига. Прибывшему на остров комиссару была устроена торжественная встреча во главе с Кипрским архиепископом *Софронием* (1865–1900). Киприоты надеялись на помощь англичан в процессе воссоединения с Грецией: приветствуя верховного комиссара в 1878 г., Софроний произнес: «Мы верим, что Англия поможет Кипру... объединиться с матерью Грецией, с которой он, естественно, связан»⁹⁵.

Жителям острова понадобилось всего несколько лет для понимания того, что они обманулись в своих надеждах. Англичане были заинтересованы в подавлении чувства национального самосознания киприотов, тесно связанного с Православием. На Кипре — исконно православном острове — начали активно действовать протестанты. После кончины архиепископа Софрония англичане способствовали появлению в церковной среде двух враждебных партий, предлагавших своих кандидатов на пост главы Церкви. Только после девяти лет внутренних разногласий был избран новый предстоятель архиепископ *Кирилл II* (1909–1916). При владыке Кирилле II в 1914 г. появилась первая Конституционная хартия Кипрской Церкви.

С началом Первой мировой войны, выступив на стороне Антанты, 5 ноября 1914 г. Англия аннексировала Кипр, что было реакцией на выступление Османской империи на стороне германского блока. Вопреки явно выраженной воле кипрского народа, Лозаннская конференция 1923 г. окончательно закрепила остров за Великобританией. Турции ничего не оставалось, как принять совершившийся факт.

В марте 1925 г. Великобритания официально объявила Кипр своей колонией, во главе которой теперь стоял английский губернатор. С того времени на острове резко усилилась борьба

⁹⁵ Цит. по: *Анисимов Л. Н.* Проблема Кипра: исторический и международно-правовой аспекты. С. 11.

за национальную независимость, вылившаяся в неоднократные гражданские выступления.

В 1931 г. киприоты объявили кампанию неповиновения, вызванную действиями колониальных властей, направленных на дискриминацию греческого образования. Восставших поддерживали представители Церкви. Англичане жестоко подавили выступление: его церковные и светские лидеры были высланы, многие киприоты убиты или арестованы; все, что могло напоминать о Греции, — флаг, национальный гимн, портреты национальных героев, политическая карта Греции, включающая Кипр, — было запрещено⁹⁶.

Понимая значение Православия в жизни, образе мышления и национальной психологии киприотов, англичане проявляли активное вмешательство в дела Кипрской Церкви, взяв курс на ликвидацию иерархии. После восстания 1931 г. с острова были депортированы митрополиты Китийский Никодим и Киренийский Макарий. Никодим скончался в Иерусалиме в 1937 г., а Макарий вынужден был находиться в Афинах до 1946 г. В 1933 г. скончался архиепископ *Кирилл III* (1916–1933). Таким образом, в 1930-е гг. единственным православным архиереем острова являлся Пафский митрополит Леонтий, исполнявший обязанности местоблюстителя архиепископского престола. Выбирать нового предстоятеля англичане не разрешали. Кафедра главы Кипрской Православной Церкви вдовствовала более пятнадцати лет.

После Второй мировой войны колониальная система доживала последние дни. Страны Азии и Африки больше не желали мириться с отсутствием национального суверенитета. Произошла эволюция английского управления и на Кипре.

Благодаря братской помощи иерархов Константинопольского престола (митрополитов Адамантия и Макизма) в 1947 г. главой Кипрской Церкви был избран Пафский митрополит Леонтий, но спустя 37 дней после избрания он скончался. На смену ему пришел возвратившийся из ссылки митрополит Киренийский

⁹⁶ Анисимов Л. Н. Проблема Кипра: исторический и международно-правовой аспекты. С. 16.

Макарий, ставший архиепископом под именем *Макария II* (1947–1950). Одновременно были рукоположены архиереи для главных кипрских епархий — Пафской, Киренийской и Киттийской (Ларнакской).

В 1948 г. архиепископ Макарий II создал Совет этнархии, в который вошли клирики и светские лица. Для вышедших из-под османского владычества киприотов институт *этноархии* — общины, организованной по национально-религиозному признаку, — имел жизненно важное значение и в XX столетии. Совет получил консультативные функции по национальным и политическим вопросам, что было весьма актуально в связи с подъемом освободительного движения на острове.

После кончины Макария II главой Кипрской Церкви был избран Киттийский митрополит Макарий (в миру Михаил Христодулос Мускос), вошедший в историю как *Макарий III* (1950–1977). Он всеми силами старался укреплять духовность киприотов, поддерживать богословское образование. Владыка Макарий добился уважения к земельной собственности Церкви. С его неутомимой деятельностью связан завершающий этап борьбы Кипра за политическую независимость.

Настаивая на самоопределении, в декабре 1949 г. греческое население острова обратилось к английской администрации за разрешением провести плебисцит по вопросу объединения с Грецией (энозиса). На эту просьбу последовал отказ. Тогда Кипрская Церковь перешла к решительным действиям: состоявшийся 15 января 1950 г. плебисцит показал, что из 224,7 тыс. кипрских греков 215 тыс. человек (95,7 %) проголосовали за объединение с Грецией⁹⁷.

Как глава Церкви и одновременно национальный вождь-этноарх, Макарий III в 1952 и 1953 гг. посещал ООН для решения проблемы самоопределения Кипра. Он составлял послания к губернатору острова, где указывал, что вопрос о статусе Кипра может решать только сам кипрский народ на основании принципа

⁹⁷ Анисимов Л. Н. Проблема Кипра: исторический и международно-правовой аспекты. С. 21.

самоопределения и согласно результатам плебисцита 1950 г. В ответном письме от 11 мая 1953 г. Макарию было заявлено, что «правительство Ее величества не потерпит никаких изменений в статусе Кипра»⁹⁸.

Терпение киприотов истощалось. 1 апреля 1955 г. на острове разразилась революция за освобождение острова от английских колонизаторов, в ходе которой Макарий выступил с программой предоставления Кипру самоуправления. Англичане отвергли требования киприотов и обвинили архиепископа в провале переговоров. Обеспокоенные ростом национально-освободительного движения и международным резонансом, который получила кипрская проблема, английские власти взяли Макария под стражу и сослали его на Сейшельские острова. Тем временем на Кипре произошли ужасающие события: с конца 1955 по начало 1957 г. англичанами было вынесено 8 смертных приговоров, убито ок. 300 киприотов, 650 человек заключено в тюрьмы, свыше 1 тыс. человек помещено в концлагеря без суда и следствия⁹⁹. Не стесняясь никаких средств, представители «туманного Альбиона» во что бы то ни стало хотели удержать остров в своих руках.

Кипрский вопрос осложнялся смешанным составом населения острова: большинство населения составляли греки, но немалую роль играла и турецкая община. В 1958 г. английская дипломатия попыталась применить к Кипру *план Макмиллана*, по которому население Кипра разделялось на два враждующих лагеря — греческий и турецкий, — а колониальное управление островом Великобритании разделяла с Грецией и Турцией. Этот план был отвергнут не только Кипром и официальными кругами Греции, но также мировой общественностью¹⁰⁰.

В 1959 г. на переговорах в Цюрихе (Швейцария) представители Кипра, Греции, Турции и Англии достигли компромисса: Кипр будет независимым государством, в котором президентом

⁹⁸ Цит. по: Анисимов Л. Н. Проблема Кипра: исторический и международно-правовой аспекты. С. 22.

⁹⁹ Там же. С. 26.

¹⁰⁰ Там же. С. 27–28.

станет грек, а вице-президентом — турок. В этом же году архиепископ Макарий прибыл на Лондонское совещание, явившееся продолжением цюрихских переговоров. В Лондоне были подписаны соглашения, на основании которых Кипру позднее была предоставлена самостоятельность. Близился конец продолжавшейся более тысячелетия политической зависимости острова.

Напряженные переговоры завершились знаменательным событием: еще до провозглашения суверенитета 13 декабря 1959 г. архиепископ Макарий был избран президентом, а 15 августа 1960 г. официально провозглашалась независимость Кипрской Республики. Традиция этнархического управления, идущая еще со времен османского владычества, оказалась жизнеспособной: Макарий III совместил две высшие ветви власти на острове — религиозную и политическую. Данное обстоятельство уникально для новейшей истории Православия. Вместе с тем оно свидетельствует о печальной судьбе острова, когда в тяжелейших условиях арабского, латинского и османского пленения кипрской общине необходимо было выживать. Залогом спасения стала Церковь, выступавшая духовным и светским руководителем, ее авторитет был непререкаемым и единственным на протяжении веков.

Итак, Кипр получил политический суверенитет, но в соответствии с Цюрихско-Лондонскими соглашениями Великобритания сохранила часть Кипра (ок. 153 км²) под свои военные базы. Кипрская Церковь, в свою очередь, прошла долгий путь мученичества и исповедничества, поддерживая веру и национальное чувство греков-киприотов.

Православная Церковь на независимом Кипре. Провозглашение Кипрской Республики активизировало деятельность противников независимости: на протяжении 1960-х гг. Великобритания и США содействовали военным столкновениям между греческой и турецкой общинами острова¹⁰¹.

¹⁰¹ Подробнее о содержании статей Конституции Республики Кипр, признающих факт существования на острове греческой и турецкой общин см.: *Анисимов Л. Н.* Проблема Кипра: исторический и международно-правовой аспекты. С. 37–44.

В 1963 г. представители Великобритании, Греции и Турции разобшили греческую и турецкую части Никосии нейтральной «полосой недоступности» — т. н. *зеленой линией*. Позже аналогичные полосы были установлены в других кипрских городах: так, собственно, и произошло искусственное разделение острова. В этих зонах было задумано разместить воинские подразделения из состава английских, греческих и турецких армий, но поскольку контингенты Греции и Турции присоединились к конфликтующим сторонам, британские подразделения одни вступили в «зеленые зоны»¹⁰². Используя Цюрихско-Лондонские соглашения, Великобритания, Турция и Греция вмешались в конфликт и осуществили военную оккупацию Кипра. На остров вступили войска НАТО; предусматривалось присоединение Кипра к Греции, но теперь киприоты самоотверженно продолжали национально-освободительную борьбу за полную независимость.

Летом 1964 г. парламент Кипра принял резолюцию о праве народа на самоопределение, о выводе с острова английских войск и против размещения иностранных баз. В ответ 8–10 августа 1964 г. турецкая авиация подвергла ожесточенной бомбардировке мирные населенные пункты в северо-западной части Кипра. Эта военная провокация обострила обстановку в Восточном Средиземноморье. В дело вмешался СССР, обратившись к ООН с призывом остановить опасное для дела мира развитие событий. В условиях нового витка «холодной войны» советская сторона заявила, что если дело дойдет до вторжения на Кипр, «то Советский Союз не останется в стороне»¹⁰³, после чего обстановка относительно стабилизировалась.

В 1967 г. Кипр снова испытал давление: пришедшие к власти в Греции «черные полковники» возобновили курс на объединение Кипра с Грецией. Инициатором акции был полковник *Георгий Гривас*. Однако теперь киприоты не желали энозиса: независимость и территориальная целостность острова была приобретена

¹⁰² Анисимов Л. Н. Проблема Кипра: исторический и международно-правовой аспекты. С. 61.

¹⁰³ Там же. С. 71–72.

ими слишком дорогой ценой. В довершение всего на греко-турецкие переговоры об энозисе киприотов даже не пригласили. Президент Макарий заявил, что «кипрский вопрос не может и не должен зависеть от греко-турецкого диалога»¹⁰⁴, судьба Кипра — в руках его жителей.

Кризис 1967 г. привел к значительному ограничению греческого военного присутствия, но Греция продолжала борьбу против правительства Макария, используя в качестве политического инструмента авторитет Церкви. Выразилось это в том, что в 1972 г. Макарию составила оппозиция в лице членов Кипрского Священного Синода — митрополитов Геннадия, Анфимия и Киприана, связанных с генералом Гривасом. Архиереи пытались оказать давление на президента и ставили перед ним условие отказаться от этого поста, мотивируя свое требование тем, что Макарий нарушил нормы канонического права, совместив церковную и светскую ветви власти в своих руках. Кипрские архиереи словно забыли о ставшей традиционной для греческих общин Ближнего Востока системы этнархии. Их действия были продиктованы желанием избавиться от Макария как главы государства любым путем и пойти навстречу корыстным планам Греции по разделу Кипра. В противовес митрополитам-оппозиционерам Макария поддержало все кипрское общество, и 8 февраля 1973 г. он был вторично избран главой государства на последующий пятилетний срок.

Тогда митрополиты предприняли другой шаг против Макария, требуя от него сложить полномочия главы Церкви. 8 марта 1973 г. они собрались в Лимасоле, где приняли решение о низложении архиепископа, выдвинув новую кандидатуру Кипрского первосвященника — Пафского митрополита Геннадия.

Смута в Кипрской Церкви заставила отреагировать другие Поместные Церкви. 5 июля 1973 г. в Никосии под председательством Александрийского патриарха *Николая VI (Варелопуса)* состоялось заседание *Великого и Верховного Синода*, участниками

¹⁰⁴ Анисимов Л. Н. Проблема Кипра: исторический и международно-правовой аспекты. С. 75.

которого были Антиохийский патриарх Илия IV (Хазим) и 11 архиереев из Александрийского, Антиохийского и Иерусалимского Патриархатов. Синод занял позицию Макария, приняв единодушное решение о недействительности постановлений кипрских митрополитов. Главным аргументом в пользу Макария, естественно, послужил факт учреждения на Кипре института этнарии в XVII в. По решению Синода бунтующие митрополиты были отстранены от кафедр.

В ответ на поддержку Макария в июле 1974 г., по инициативе греческих офицеров, на Кипре произошел антиправительственный вооруженный переворот, в очередной раз направленный на присоединение Кипра к Греции и смещение Макария III с поста главы государства. Утром 15 июля 1974 г. в Никосии раздался вой заводской сирены — сигнал к мятежу. Спустя полчаса после прибытия Макария в президентский дворец, подошедшие танки начали обстрел здания. Тайно покинув дворец, Макарий направился в Пафос, оттуда на борту вертолета британских военно-воздушных сил он улетел на Мальту, а потом в Лондон¹⁰⁵, откуда обратился ко всем великим мировым державам и дружественным странам с призывом поддержать кипрский народ в его борьбе за суверенитет и осудить действия греческой диктатуры.

В эти тяжелые для острова дни Турция не преминула воспользоваться ситуацией: под предлогом защиты интересов местной общины 20 июля 1974 г. на Кипр началась высадка турецких войск. Фактически Турция осуществила военную интервенцию. Великие державы отказались препятствовать Турции, автоматически развязав ей руки: в оккупированных северных районах острова возникло Федеративное турецкое государство Республики Кипр (с 1983 г. — *Турецкая Республика Северного Кипра*), которое было незамедлительно признано правительством Турции вопреки всем резолюциям ООН по Кипру. В ходе турецкого вторжения были разрушены правительственные здания, жилые дома. Православные храмы были осквернены или превращены

¹⁰⁵ Анисимов Л. Н. Проблема Кипра: исторический и международно-правовой аспекты. С. 80.

в мечети, разорены святыни, своих мест лишились священники, среди последних были и убитые.

На турецкой территории, составляющей ок. 40 % площади острова, установился оккупационный режим: Турция поставила под свой полный контроль почтово-телеграфную связь, морской транспорт, морской банк прибрал к рукам морской транспорт, на авиалиниях Северного Кипра начали курсировать самолеты, арендованные у Турции¹⁰⁶. С турецкой территории были изгнаны греки-киприоты, православное духовенство, закрыты православные храмы и запрещены общественные богослужения. Лишь 30 ноября 1994 г. двум православным священникам разрешили пересечь северную границу и отслужить Литургию в монастыре святого Андрея на Карпасском полуострове¹⁰⁷.

Впоследствии кипрский вопрос многократно поднимался на заседаниях ООН, в ходе международных переговоров. После провозглашения Турецкой Республики Северного Кипра Совет Безопасности ООН подавляющим большинством голосов принял резолюцию о положении на Кипре, в которой подчеркивалось, что сепаратистская акция лидеров турецкой общины не имеет юридической силы. Тем не менее, ситуация осталась без изменений.

В 1977 г. после кончины национального вождя и освободителя острова архиепископа Макария III церковная и светская власти были разделены: президентом Кипра стал *Спирос Киприану*, а архиепископом — *Хризостом I (Киккотис)*.

Современная жизнь Церкви. Нынешний предстоятель Кипрской Православной Церкви (с 2006 г.) архиепископ *Хризостом II (Димитриу)* родился 10 апреля 1941 года в деревне Тала ок. города Пафос; с 1968 по 1972 гг. обучался на богословском факультете Афинского университета; в октябре 1972 г. избран игуменом монастыря святого Неофита; в феврале 1978 г. избран Пафским митрополитом. Интронизация Хризостома как главы Кипрской Церкви состоялась 12 ноября 2006 г. в Никосии.

¹⁰⁶ *Анисимов Л. Н.* Проблема Кипра: исторический и международно-правовой аспекты. С. 94.

¹⁰⁷ *Робертсон Р.* Восточные христианские Церкви. С. 91.

Высший орган управления Кипрской Церкви — *Священный Синод*, заседающий один раз в год под председательством архиепископа.

Кипрская Церковь делится на 5 епископских округов, возглавляемых митрополитами. Еп. Каллист (Уэр) указывает на прочную организацию Церкви. Несмотря на понесенные тяжелые потери в ходе турецкой оккупации 1974 г., на острове в настоящее время имеется ок. 450 приходов, более 500 священников, 16 монастырей; ок. 150 киприотов монашествуют на Горе Афон¹⁰⁸.

В 1821 г. в Никосии была основана архиепископская библиотека, насчитывающая свыше 50 тыс. книг. С 1918 г. издается ежемесячный официальный журнал Кипрской Православной Церкви «Апостол Варнава», а с 1954 г. выпускается газета «Церковная трибуна». В 1967 г. была открыта духовная семинария во имя святого апостола Варнавы. Кипр располагает богатейшим музеем византийских икон.

Православная Церковь Кипра, объединяющая ок. 80 % жителей острова, сосуществует с маронитскими общинами и представителями Армянской Апостольской Церкви.

Святыни и известные обители Кипра. Просвещенный светом Христовым из уст апостолов, Кипр является местом довольно раннего распространения монашества. В настоящее время все монастыри на острове киновийные (общежительные). Вступать в монашество на Кипре разрешается с 25 лет. Кипрские обители привлекают большое внимание современных православных паломников и туристов.

К числу самых известных монастырей острова относятся:

– *Ставровуни* (монастырь Святого Креста), основанный святой равноапостольной Еленой (матерью императора Константина Великого) в начале IV в. на месте языческого храма Афродиты; в иконостасе монастырского храма хранится главная святыня — часть *Животворящего Древа Креста Господня*, привезенная сюда царицей Еленой;

¹⁰⁸ Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Православная Церковь. С. 143.

– *Киккский* монастырь в честь Рождества Божией Матери, расположенный в Трудосе, основанный в 1080–1118 гг.; здесь находится много святынь, в том числе чудотворная икона Божией Матери, написанная апостолом и евангелистом Лукой; монастырь имеет прочные связи с Россией: в нем находятся бесценные сокровища, которые были принесены в дар русскими благочестивыми христианами: митры, ризы, церковная утварь, паникадила, колокола; в XIX в. Киккская обитель имела подворье в Российской империи (на территории Грузии);

– *Махерский* монастырь в честь Введения во храм Пресвятой Богородицы; основан в начале XIII в. по велению Самой Божией Матери: в 1201 г. на Кипр прибыли два палестинских инока, долго искавших место для обители; вдруг в горной долине они увидели образ Богородицы, излучающий свет; восприняв это как знамение свыше, один из иноков по имени Нил направился в Константинополь и получил от императора разрешение и необходимые средства для постройки монастыря.

Почитанием среди православных пользуется *храм святого Лазаря Четвердневного* в Ларнаке (древнем Китии). Впервые мощи Лазаря были обретены в 890 г. в небольшом храме в мраморной раке с надписью: «Лазарь четверодневный и друг Христов». Византийский император *Лев VI Мудрый* перенес его мощи в Константинополь, оставив малую частицу в Ларнаке и выделив средства для строительства храма в 891 г. После взятия Константинополя крестоносцами в 1204 г. мощи Лазаря были перевезены в Массилию (Марсель), где позже пропали и судьба их неизвестна¹⁰⁹.

Кипр называют иногда «островом святых». Многие угодники Божии прославили остров своими духовными подвигами. Из современных святых выделяется старец *Герман* (1906–1982) из монастыря Ставровуни. Став послушником еще в 16 лет, отец Герман имел великое дарование духовничества: через таинства Исповеди и Причащения он даровал облегчение и врачевание многим людям. Его наставления ценны тем, что извлечены из глубин

¹⁰⁹ См.: *Скобей Г.* 1100-летие храма святого Лазаря // Журнал Московской Патриархии. 1991. № 4. С. 56–57.

православной аскетической мысли и основаны на принципе отказа от самоугождения ради неперестанного служения людям.

Глава 12. Православные Церкви Юго-Восточной Европы

12.1. Сербский Патриархат

Политическая и церковная интеграция Сербии. Новейший период для Сербской Православной Церкви открылся после окончания Первой мировой войны. 1 декабря 1918 г. на карте Европы образовалось новое государство — *королевство Сербов, Хорватов и Словенцев* (СХС, с 1929 г. — Югославия).

Одновременно с политической интеграцией произошло церковное воссоединение, проекты которого рассматривались на конференциях сербского духовенства. В 1919 г. все церковные области — Сербская, Черногорская, Боснийско-Герцеговинская митрополии, Карловацкий Патриархат и Далматинская епархия — образовали единую Сербскую Православную Церковь. Ее признали Восточные патриархи и Московский патриарх Тихон. Состоявшийся 12 сентября 1920 г. в Сремских Карловцах Архиерейский Собор восстановил сербское патриаршество, упраздненное в 1766 г. После длительного перерыва патриархом был избран Белградский митрополит *Димитрий (Павлович, 1920–1930)*, а Сербский Патриархат стал включать более 20 епархий.

Конституция королевства 1921 г. провозглашала равноправие Православия, Католичества и ислама: им государство оказывало одинаковую материальную помощь.

Патриархом Димитрием был подготовлен Устав Сербской Церкви, основан Фонд помощи престарелому духовенству, на базе Белградского и Загребского университетов образованы богословские факультеты.

В 1920-е гг. Сербия стала приютом для многих русских, покинувших Россию после октябрьского переворота. С разрешения

патриарха Димитрия 21 ноября 1921 г. в Сремских Карловцах открылось Общецерковное заграничное собрание духовенства и мирян, вошедшее в историю как «Русский Всезаграничный церковный Собор» или «Карловацкий Собор 1921 года», возглавляемый бывшим Киевским митрополитом Антонием (Храповицким). Собор положил начало существованию *Русской Православной Церкви Заграницей (РПЦЗ)*. Ввиду сложившихся политических условий в Советской России, королевство СХС и Сербская Церковь оказывали финансовую поддержку русским эмигрантам. В королевстве сложилась уникальная ситуация, в условиях которой русская диаспора обладала совершенной и законченной системой учебных заведений, имела свой церковный центр в Сремских Карловцах, хотя и находившийся на позициях раскола по отношению к Русской Православной Церкви.

РПЦЗ играла заметную роль в церковной жизни Балкан и особенно Сербии, где в 1920-е гг. поселилось по разным оценкам от 60 тыс. до 85 тыс. русских эмигрантов¹. Они построили три церкви (в одной из них, построенной в Белграде, в честь Пресвятой Троицы, находится нынешнее подворье Русской Православной Церкви в Сербии), образовали более 10 приходов, духовные братства во имя Серафима Саровского, Иоанна Кронштадского, князя Владимира, Святой Руси и др. Монахи из России проживали в двух сербских монастырях и образовали два новых: мужской в Мильсково с 25 насельниками и женский в Хопово с 70 монахинями. На богословском факультете Белградского университета к 1939 г. преподавали два русских профессора и обучались

¹ См.: Бондарева Е. Православие как нравственная основа преодоления идейного и жизненного кризиса. Духовный опыт русской диаспоры в Югославии (1920–1941) // Журнал Московской Патриархии. 2001. № 2. С. 46; Григориевич Б. Русская Православная Церковь в период между двумя мировыми войнами // Русская эмиграция в Югославии. М., 1996. С. 111–113; Шкаровский М. В. Нацистская Германия и Православная Церковь (Нацистская политика в отношении Православной Церкви и религиозное возрождение на оккупированной территории СССР). М., 2002. (Материалы по истории Церкви. Кн. 32). С. 188.

23 русских студента². Православие сыграло исключительную роль в процессе адаптации и организующего начала русской диаспоры в Сербии.

В 1930–1937 гг. Сербскую Церковь возглавлял патриарх *Варнава (Росич)*³. Он родился в городке Плевле 29 августа 1880 г. Окончил Призренскую семинарию и Санкт-Петербургскую духовную академию. Церковное служение начал священником при Сербском посольстве в Константинополе. В 1910 г. стал епископом Дебарско-Велесским (Южная Сербия, ныне Македония) — первым сербом, занявшим эту кафедру после постоянного пребывания на ней греков⁴.

Патриарх Варнава продолжал заботиться о русской общине в Югославии. Вернувшись в Белград после паломничества по святым сербским местам, он получил из рук основателя русской православной общины и первого настоятеля русского храма Белграда священника *Петра Беловидова* белый клобук. Отец Петр произнес тогда: «Примите, Святейший владыко, белый клобук как знак искренней преданности и благодарной любви русских»⁵.

Патриарх Варнава как никто другой принимал близко к сердцу установление в России советской власти и трагическое положение Русской Православной Церкви. «Я непоколебимый и искренний друг русского народа. Как можно без содрогания сердца слышать, что теперь творится в России? Плачет русский народ о детях своих, как плакала древняя Рахиль, и не хочет утешиться, ибо их нет. Но мы убеждены, что русский народ, искушенный, как золото в горниле, вновь засияет обновленным блеском и вновь будет для всего мира источником чистого Христова Света», — сказал глава Сербской Церкви в одном из выступлений⁶.

² *Шкаровский М. В.* Нацистская Германия и Православная Церковь... С. 188.

³ Подробнее о нем см.: *Пагануцци П. Н.* Святейший патриарх Сербский Варнава // *Церковь и время.* 2003. № 3 (24). С. 142–163.

⁴ Там же. С. 150–151.

⁵ Цит. по: Там же. С. 154.

⁶ Цит. по: Там же. С. 143.

В ночь с 23 на 24 июля 1937 г. печальный звон белградских колоколов возвестил жителям югославской столицы о кончине любимого патриарха. Обстоятельства его смерти до сих пор остаются загадочными. Варнава неожиданно заболел, в самый разгар развернувшейся борьбы против конкордата с Ватиканом. 23 июля 1937 г. народная скупщина в Белграде проголосовала за подписание конкордата, определявшего статус католического населения (хорватов и словенцев) и духовенства в Югославии. Но, по сути, конкордат открывал свободу католическому миссионерству по всей стране. В народе распространился слух об отравлении патриарха: такой диагноз поставили ему венские врачи. В любом случае в сознании сербов и русских эмигрантов Варнава навсегда остался мучеником, пострадавшим за Православную веру и отечество, защищая его от католического влияния⁷.

9 октября 1937 г. председатель правительства Милан Стоядинович заявил, что конкордат ратифицирован не будет, после чего Ватикан усилил свое неприязненное отношение к Югославии.

После кончины Варнавы Сербским первоиерархом был избран *Гавриил (Дожич, 1938–1950)*, на время патриаршества которого пришлась Вторая мировая война.

Германская политика в отношении Балкан и Сербской Православной Церкви в годы Второй мировой войны⁸. Повышенное внимание к церковной политике на Балканах нацистские ведомства стали проявлять с 1941 г., после оккупации Югославии и Греции и открытия Восточного фронта с СССР⁹.

Отношение Германии к Православным Церквям балканских государств имело противоречивый характер. Это объяснялось, с одной стороны, желанием нацистов превратить Церковь в инструмент своей политики, а с другой, — пониманием ими

⁷ См.: Варнава, Святейший патриарх Сербский. Слово о России и русском народе // Церковь и время. 2003. № 3 (24). С. 164–169.

⁸ О положении Сербской, Румынской и Болгарской Православных Церквей в годы Второй мировой войны см.: *Шкаровский М. В.* Нацистская Германия и Православная Церковь... С. 186–245.

⁹ Там же. С. 187.

огромного нравственного потенциала Православия, безусловно осуждающего античеловечную расистскую идеологию.

В начале войны Германия оказывала поддержку местному Православию. Это было вызвано, во-первых, стремлением Германии создать противовес Католической Церкви — наиболее сильному противнику нацистов в мировоззренческом плане; во-вторых, Православные Церкви Балкан мыслились нацистами как средства влияния на государства (Югославию, Румынию, Болгарию), которые составили бы единый «антибольшевистский фронт во главе с Третьим рейхом»¹⁰.

Реализуя поставленные задачи, нацистское руководство поощряло учебу и научную работу православных богословов: в 1941 г. 26 православным стипендиатам из Болгарии, Румынии, Греции, Хорватии, Словакии и Финляндии было выделено 46,8 тыс. марок. Подчеркивая важность подбора кандидатов на получение стипендий, внешнеполитическое ведомство Германии в январе 1942 г. указывало своим представителям в столицах балканских государств: «Цель этой стипендиальной акции состоит в том, чтобы, насколько возможно, духовно ориентировать всю Православную Церковь на Германский рейх, получить через нее влияние на ее приверженцев и по возможности придать ей силу, способную остановить ее вытеснение воинствующей Католической Церковью»¹¹.

Сербская Православная Церковь поддерживала свой народ в борьбе с фашизмом на всем протяжении военных лет. Понимая сущность гитлеризма, патриарх Гавриил без колебаний встал на сторону освободительного движения, несмотря на то, что ему не раз было суждено побывать в заключении и претерпеть пытки от оккупантов.

6–7 апреля 1941 г. Белград был подвергнут неожиданной бомбардировке. М. В. Шкаровский описывает события этих дней, когда русские священники, в промежутках между налетами,

¹⁰ Шкаровский М. В. Нацистская Германия и Православная Церковь... С. 188–189.

¹¹ Цит. по: Там же. С. 187–188.

самоотверженно ходили со Святыми Дарами по городу, напутствуя раненых и совершая молебные пения по убежищам. Вблизи церкви Пресвятой Троицы упало пять бомб, но в ней непрерывно шла служба. Через неделю в столицу Югославии вошли оккупанты. Несмотря на первоначальное доброжелательное отношение нацистов к Православию, почти сразу же начались репрессии против руководства Сербской Церкви: патриарх Гавриил и епископ Жичский *Николай (Велимирович)*, сопровождавшие короля *Петра* вместе с отступавшими войсками до границы страны, были арестованы и заключены под охраной в Острожский монастырь¹². В 1944 г. патриарх Гавриил с епископом Николаем были отправлены в расположенный на территории Германии концлагерь Дахау, откуда их освободили только войска союзников.

После ареста Гавриила Сербскую Церковь временно возглавил митрополит Иосиф. Несмотря на то, что он не пользовался доверием нацистов, ему удалось оставаться управляющим Сербским Патриархатом до конца войны.

В ряде мест Югославии храмы превращались в тюрьмы и места казни. За годы нацистской оккупации (1941–1944) погибла четверть сербских священников¹³. Четверо епископов из 21 (митрополит Дабробоснийский Петр, Чешско-Моравский епископ Горазд, чья епархия входила тогда в состав Сербской Церкви, епископы Банялучский Платон и Горнекарловацкий Савва) были убиты в 1941 г. Митрополит Загребский Досифей 7 мая 1941 г. был заключен в тюрьму в Загребе, где подвергался жестоким избиениям; в предсмертном состоянии его доставили во Введенский монастырь Белграда, где владыка, не приходя в сознание, скончался 13 января 1945 г. Все погибшие архиереи в 1998 г. были канонизированы Сербской Церковью как священномученики¹⁴.

¹² Шкаровский М. В. Нацистская Германия и Православная Церковь... С. 192–193.

¹³ Бессонов М. Н. Православие в наши дни. М., 1990. С. 98.

¹⁴ См.: Новопросиявшие святые земли сербской // Православная Русь. 1999. № 7. С. 3–5; Шкаровский М. В. Нацистская Германия и Православная Церковь... С. 206–207.

Особенно жестоким преследованиям православные сербы подвергалась в созданной по инициативе Третьего рейха Хорватии, в которую были включены обширные области, населенные сербами и боснийцами; численность первых сначала составляла 1,8 млн человек (32 % всего населения новой страны). Сразу же после прихода фашистов хорватские пронацистские *националисты-усташи* с разрешения главы Хорватии *Анте Павелича* начали истреблять и изгонять сербов, уничтожив за время войны около 750 тыс. человек. Еп. Каллист (Уэр) пишет, что многих православных «обращали» в католичество под дулом автоматов¹⁵. По свидетельству Григория (Габбе), приводимому М. В. Шкаровским, «по судоходной реке Саве спускались трупы замученных сербов в таком количестве, что иногда судоходство останавливалось»¹⁶, причем в преследовании сербов активное участие принимало католическое духовенство¹⁷. По данным К. Е. Скурата, в годы Второй мировой войны хорваты-усташи убили 1,7 млн православных сербов, разрушили ок. 300 церквей¹⁸.

Еще одним проявлением использования нацистами Православной Церкви исключительно в своих целях послужила поддержка ими церковных автокефалий, политическое и этническое разобщение народов, проживавших на оккупированных территориях. Умело игравшие на психологии верующего населения и учитывавшие территориально-национальный принцип образования Поместных Церквей, нацисты понимали, что разобщенную на отдельные части нацию (в данном случае — церковным способом) легко поработить и затем управлять ею.

По мнению М. В. Шкаровского, в 1941 г. было выработано два варианта подчинения балканских Православных Церквей

¹⁵ Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Православная Церковь. М., 2001. С. 177.

¹⁶ Григорий (Габбе), еп. Завет святого патриарха. М., 1996. С. 332.

¹⁷ Шкаровский М. В. Нацистская Германия и Православная Церковь... С. 208.

¹⁸ Скурат К. Е. История Поместных Православных Церквей. М., 1994. Т. 1. С. 129.

нацистским политическим интересам, каждый из которых был рассчитан на длительную перспективу. Первый заключался в «дальнейшей поддержке национальных особенностей отдельных Православных Церквей с целью постепенной ликвидации над-национальных церковных связей Православия»; второй предполагал использование влияния Константинопольского патриарха на славянские Церкви Юго-Восточной Европы¹⁹. Однако нацистское руководство на протяжении 1941–1944 гг. явное предпочтение отдавало первой стратегии, т. е. «максимально возможному раздроблению Православных Церквей и разрушению общеправославных связей; в значительной степени это делалось из опасения панславянского единства, связующим звеном которого могла стать Русская Церковь»²⁰. Помимо этого, отмечает М. В. Шкаровский, «нацистские органы власти очень настороженно относились к Константинопольскому патриарху, считая его в значительной степени находящемся под англо-американским воздействием. Он проживал вне сферы контроля германских ведомств — в Стамбуле...»²¹.

Политика, направленная на разобщение Церкви, проявилась на большинстве оккупированных территорий: в Украине, Белоруссии, Румынии и Молдавии, Польше.

Аналогичная ситуация произошла в Хорватии, где в 1942 г. возобладали тенденции к возникновению автокефальной *Хорватской Православной Церкви* для окормления проживавших там православных сербов. 29 мая 1942 г. на встрече главы Хорватии Анте Павелича и 81-летнего архиепископа РПЦЗ *Гермогена (Максимова)* была обсуждена будущая церковная организация. Согласно уставу, утвержденному в июне 1942 г., новая автокефальная Церковь состояла из столичного архиепископства в Загребе и трех епископств: в Сараеве, Боснийском Петроваце и Боснийском Броде. Предусматривались выборы патриарха, хотя

¹⁹ Шкаровский М. В. Нацистская Германия и Православная Церковь... С. 214–215.

²⁰ Там же.

²¹ Там же. С. 215–216.

его и первых епископов должен был назначать лично А. Павелич. Появление архиепископа Гермогена было связано с тем, что, когда начались поиски кандидатуры главы Церкви, обнаружилось, что все сербские епископы были к тому времени убиты или изгнаны из страны. В итоге А. Павелич объявил главой Хорватской Церкви архиепископа Гермогена с возведением в сан митрополита²².

Глава РПЦЗ митрополит *Анастасий (Грибановский)* категорически не признал образования неканонической Церкви и еще до торжественного вступления 7 июня 1942 г. Гермогена в новую должность запретил его в священнослужении; напечатать или официально объявить об этом решении где-либо, кроме русских церквей, германские власти не разрешили²³.

В дальнейшем нацистское руководство продолжало поддерживать митрополита Гермогена. Справедливости ради следует сказать, что ему удалось несколько улучшить положение православных в Хорватии: уже в июне 1942 г. во время своей поездки в Сремские Карловцы он открыл несколько закрытых там ранее церквей; с апреля 1944 г. в Загребе два раза в месяц стала выходить газета «Глас Православия»; приостановилось преследование православных сербов со стороны официальных хорватских властей, хотя со стороны усташей оно не затихало. Хорватская Церковь не получила устойчивой массовости и организации: к июлю 1944 г. митрополиту Гермогену подчинялось лишь ок. 30 священников; единственный епископ *Спиридон (Мифка)* был назначен 3 сентября 1944 г. в Сараеве. В хиротонии последнего участвовал румынский митрополит Виссарион. В июле 1945 г., уже после падения режима А. Павелича, митрополит Гермоген был приговорен правительством Иосипа Броз Тито к смерти и расстрелян²⁴.

Таким образом, нацисты спровоцировали двойной раскол: создав Хорватскую Церковь, они разобшили Сербский Патриархат;

²² *Шкаровский М. В.* Нацистская Германия и Православная Церковь... С. 211.

²³ Там же. С. 212.

²⁴ Там же. С. 213–214.

назначив архиепископа Гермогена Хорватским митрополитом, они привели к расколу внутри РПЦЗ и русского эмигрантского духовенства.

Представляются весьма важными заключения М. В. Шкаровского. Проанализировав архивные данные, он приходит к выводу, что церковная политика Германии «была в основном направлена на раздробление единства Православных Церквей и установление своего контроля над ними. Большинство этих Церквей действительно в первые годы войны находилось под германским влиянием, но осенью 1943 г. оно было утрачено, и в этой сфере Третий рейх фактически потерпел поражение еще за год до своего военного разгрома в юго-восточной Европе»²⁵. Характеризуя роль РПЦЗ, историк констатирует ее большое влияние на православную среду Балканского региона. Поскольку эта Церковь выглядела в глазах нацистов выразительницей старомонархических, великодержавных русских идей, с 1941 г. стала проводиться политика ее полной изоляции, все контакты ее с Востоком пресекались. С сентября 1943 г. под влиянием военной и внешнеполитической ситуации германские ведомства начали предпринимать безуспешные попытки использовать для воздействия на балканские Церкви архиереев оккупированных территорий и РПЦЗ, при сохранении в основном прежнего недоверия и политики изоляции последней»²⁶. Данную ситуацию иллюстрирует пример Хорватской Церкви и митрополита Гермогена (Максимова).

Сербская Православная Церковь в 1945–2013 гг. В 1945 г. к власти в Югославии пришло коммунистическое правительство во главе с И. Б. Тито. Церковь вынуждена была искать новую форму взаимоотношений с государством. При имеющейся официальной точке зрения о слабых формах гонений со стороны властей²⁷, факты свидетельствуют об арестах и преследованиях сербских

²⁵ Шкаровский М. В. Нацистская Германия и Православная Церковь... С. 245.

²⁶ Там же.

²⁷ Робертсон Р. Восточные христианские Церкви: церковно-исторический справочник. СПб., 1999. С. 76–77.

священнослужителей. Главной мишенью для югославских коммунистов стал епископ Николай (Велимирович), вынужденный впоследствии эмигрировать в США. Большая часть церковного имущества подверглась конфискации, религиозное образование в школах запрещалось. Правительство аннулировало церковные браки, упразднило социальную помощь духовенству.

В 1947 г. из Германии в Югославию вернулся патриарх Гавриил, занявший лояльную позицию к гражданским властям страны; несмотря на разрыв Югославии с СССР, патриарх оставался верным другом Русской Православной Церкви, с которой возобновил активные связи, прерванные войной. В 1948 г. в Москве было учреждено подворье Сербской Православной Церкви (храм святых апостолов Петра и Павла у Яузских ворот). Предстоятели и архиереи Сербской Церкви неоднократно были гостями Русской Православной Церкви.

Заметную деятельность вел возглавлявший Сербскую Православную Церковь с 1958 по 1990 гг. патриарх *Герман (Джорич)*. В период агрессивной атеистической политики под его началом вышли многие православные периодические издания. Патриарх выступал организатором торжественных юбилеев: 750-летия автокефалии Сербской Церкви (1969 г.), 800-летия со дня рождения святителя Саввы Сербского (1969 г.), 600-летие Косовской битвы (1989 г.)²⁸. Владыка Герман был инициатором сооружения многих храмов, возобновления деятельности монастырских школ в Преображенском монастыре в ущелье Овчар-Каблар (Сербия) и Острожской обители (Черногория).

С 1990 г. по 2009 г. предстоятелем Сербской Церкви был патриарх *Павел (Стойчевич)*, необычайно скромный и сильный духом, близкий друг Русской Православной Церкви; несмотря на преклонный возраст, он неоднократно посещал Россию. Одним из последних визитов патриарха Павла в Россию было его пребывание на торжествах в Дивееве 1 августа 2003 г., посвященных 100-летию со дня прославления в лике святых преподобного

²⁸ См.: Тарасьев В., прот. Святейший патриарх Сербский Герман (некролог) // Журнал Московской Патриархии. 1992. № 1. С. 60–61.

Серафима Саровского. Сербский народ называл своего первосвященника «Ангелом».

Патриарху Павлу было суждено стать свидетелем ряда трагических событий в жизни сербского Православия. Еще на рубеже 1980–1990-х гг. Югославию охватили конфессионально-этнические конфликты.

По результатам балканских войн (1912–1913 гг.) Сербское королевство перестало быть этнически однородным государством, в него вошли земли, населенные албанцами и турками (исповедующими ислам), а после Первой мировой войны — территории, на которых проживали словенцы и хорваты, традиционно выступавшие носителями католицизма. В 1990 г. в Хорватии обострились взаимоотношения католиков и православных. В сентябре того же года в городе Пакраце состоялось заседание хорватского духовенства, где были констатированы факты ущемления прав православных в этой республике и предложены пути к разрешению проблемы. Патриарх Павел осудил преступления сербской армии и повстанцев в Хорватии и Боснии. В своем выступлении на праздник Пятидесятницы в 1992 г. патриарх подчеркнул: «Сербская Церковь никогда не учила свой народ захватывать имущество других людей и убивать их, дабы завладеть им, но только защищать свои собственные святыни»²⁹.

Национальной трагедией для сербов и Сербской Церкви обернулся обострившийся еще в начале 1990-х гг. кризис в автономном крае *Косово*, причиной которого выступил ряд факторов социально-политического, национального и конфессионального характера. Жители Косова, большую часть которых составляли сербы, выступили с требованиями предоставить краю статус союзной республики. Косовский кризис послужил одним из поводов, приведших к распаду Югославии и яростному противостоянию православных сербов и албанцев-мусульман.

Кульминационной точки косовский конфликт достиг в апреле 1999 г., когда в Пасхальные дни вооруженные силы НАТО

²⁹ Цит. по: *Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Православная Церковь*. С. 177.

нанесли ракетно-бомбовые удары по Сербии, что привело к огромному кровопролитию. Патриарх Павел неоднократно призывал враждующие стороны к примирению, акцентируя внимание на Косове как центре сербской государственности и духовности³⁰.

На фоне косовского конфликта усилились контакты между Сербской и Русской Церквями-сестрами. Московский патриарх Алексей II несколько раз обращался со специальными посланиями к Правительству России, к международному и европейскому сообществам с призывом приложить все возможные усилия, чтобы на многострадальной сербской земле установился мир³¹. После «миротворческих» действий НАТО в марте — апреле 1999 г., выразившихся в нанесении многочисленных авиа- и ракетно-бомбовых ударов по Югославии, патриарх Алексей II 20 апреля 1999 г. совершил дружественный визит в Белград, обратившись к патриарху Павлу и всему сербскому народу со словом поддержки и искреннего сочувствия, выражая надежду на мир и согласие в Югославии. Летом 1999 г. более 200 тыс. сербов были вынуждены покинуть Косово и Метохию, спасаясь от войны; по официальным данным, только в июне этого года было разрушено более 70 православных храмов из 250; древнейшие косовские епархии Рашская и Призренская фактически прекратили существование³².

Косовская тема постоянно обсуждалась в ходе российско-сербских переговоров. В частности, она затрагивалась на встрече патриарха Алексея II с президентом Югославии *Воиславом*

³⁰ См., например: Сообщение Святого Архиерейского Собора Сербской Православной Церкви // Журнал Московской Патриархии. 1999. № 4. С. 22–24.

³¹ См.: Воззвание Священного Синода Русской Православной Церкви в связи с ситуацией вокруг Косова // Журнал Московской Патриархии. 1999. № 5. С. 27–28; В. С. Помощь народу Югославии // Журнал Московской Патриархии. 1999. № 5. С. 30–32; Жилкина М. Радоница в Белграде // Журнал Московской Патриархии. 1999. № 5. С. 33–43.

³² См.: Чапнин С. Голос Церкви в царстве войны и кесаря // Geo. 2000. № 1. С. 80–81.

Коштунице, проходившей в сентябре 2000 г. в Москве³³, во время визита Сербского патриарха Павла в Русскую Церковь в январе 2002 г.³⁴

К настоящему времени Косовский край находится полностью в руках албанцев-мусульман; сербское население изгнано с родных мест; находившиеся в Косово сербские святыни, в т. ч. объявленные памятниками культурного наследия по линии ЮНЕСКО, полностью уничтожены. В 2008 г. произошло признание США и рядом стран мира независимого Косовского государства. Сербский патриарх Павел, подчеркивая, что для Церкви потеря Косово — большая трагедия, чем для государства, особо указывал на его мировое значение т. к. «Косово является именем всего того, что сербский христианский народ подарил христианству и внес в ризницу мирового наследия и цивилизации»³⁵.

Ситуация для Сербской Церкви в настоящее время осложнена еще и тем, что сербы проживают теперь в разных республиках бывшей союзной Югославии. Трудной задачей Церкви выступало окормление соотечественников, разделенных политическими границами.

Современная история Сербского Патриархата. Юрисдикция Сербской Церкви распространяется на республики бывшей Югославии, где Сербская Церковь по числу верующих является самой большой религиозной общиной. Сербский Патриархат окормляет также православных сербов, проживающих в диаспоре — США, Канаде, Великобритании, Австрии, Венгрии, Германии, Швейцарии, Франции, Румынии, Греции, Турции, Ливии, Австралии и Новой Зеландии. На разных континентах проживает

³³ См.: Встреча Святейшего патриарха Московского и всея Руси Алексия с президентом Югославии Воиславом Коштуницей // Журнал Московской Патриархии. 2000. № 12. С. 16–21.

³⁴ Визит Святейшего патриарха Павла в Русскую Православную Церковь // Журнал Московской Патриархии. 2002. № 2. С. 30–35; *Жилкина М.* Беседа со Святейшим Патриархом Сербским Павлом // Журнал Московской Патриархии. 2002. № 2. С. 59–62.

³⁵ *Чапнин С.* Голос Церкви в царстве войны и кесаря. С. 80–81.

до 200 тыс. сербов, причем большая их часть сконцентрирована в США.

Сербы начали эмигрировать в Америку в XIX столетии. Первым сербским миссионером в США был архимандрит *Севастиан (Дабович)*, создавший в 1892 г. в Дженсоне (штат Калифорния) первый сербский приход. Постепенно сложился комплекс сербских храмов, входивших поначалу в каноническое подчинение русской Северо-Американской епархии. С ростом диаспоры поднимался вопрос о возможности создания самостоятельной сербской епархии в Америке, что стало возможным в 1927 г. В 1963 г. в сербской православной диаспоре США произошел раскол по вопросу об отношениях Сербского Патриархата и коммунистического правительства Югославии. Группа, протестовавшая против вмешательства правительства в дела Церкви, учредила Свободную Сербскую Православную Церковь и порвала канонические отношения с Белградом. Ее примирение с официальной Сербской Церковью произошло в 1991 г.³⁶

Кроме США, крупные сербские епархии имеются в Венгрии (Будимская, основана в 1552 г.), Великобритании (Западноевропейская, основана в 1969 г.), Австралии (Австралийская, действующая с 1973 г., кафедра которой находится в монастыре святого Саввы Сербского в штате Виктория).

22 января 2010 г. Сербским патриархом был избран Нишский епископ *Ириней (Гаврилович)*. Он родился 28 августа 1930 г. в селе Видова под городом Чачак. Окончил духовную семинарию в Призрене, богословский факультет Белградского университета, аспирантуру при богословском факультете Афинского университета. В 1974 г. избран епископом Моравичским, в 1975 г. — епископом Нишским.

Высшим законодательным органом по вопросам веры, богослужения, церковного устройства и внутренней организации Сербской Православной Церкви является *Святой Архиерейский Собор* (другое название — Священный Синод Иерархии),

³⁶ Робертсон Р. Восточные христианские Церкви. С. 78.

в состав которого входят все епархиальные архиереи, под председательством патриарха. Постоянно действующий высший исполнительный орган Церкви — *Святой Архиерейский Синод* (Постоянный Священный Синод), в который входит патриарх и 4 епархиальных архиерея. Высший судебный орган — *Великий Церковный Суд*, рассматривающий вопросы лишения священного сана, отлучения от Церкви, церковно-брачные дела и т. д.

Сербский Патриархат имеет крупные духовные учебные заведения, среди которых первое место занимает православный богословский факультет, открытый в 1920 г. и до 1946 г. входивший в состав Белградского университета. Действуют духовная академия в Србине, 7 семинарий, при монастырях — монашеские школы.

В 2003 г. в Белграде было создано информационное агентство Сербской Церкви — «Православная пресса».

Сербская Церковь с 1919 г. издает официальный печатный орган «Гласник», журналы «Православный миссионер» (с 1958 г.), «Богословское обозрение» (с 1968 г.). Православный богословский факультет в Белграде с 1957 г. издает журнал «Богословие». С 1969 г. ежемесячно издается журнал «Святосаввский колокольчик» для приходских священников, преподающих в храмах Закон Божий детям. Ежегодно выпускаются церковные календари, книги духовного содержания, учебники для духовных школ.

XX столетие ознаменовалось деятельностью двух крупнейших иерархов Сербии — известного богослова *Иустина (Поповича, ум. 1979 г.)* и епископа *Николая Велимировича* (ум. 1956 г., канонизирован в 2003 г.).

Дискуссии о богослужебном языке в Сербской Церкви. В настоящее время вопрос о богослужебном языке в Сербской Церкви, впервые поднятый еще в 1860–1870-х гг. на волне получения церковной автокефалии, выглядит весьма актуальным. Речь идет о предпочтении одного из трех языков — сербско-славянского, церковнославянского языка в русской редакции и современного сербского литературного языка. По мнению К. Кончаревич, «актуализация проблемы богословского языка всегда теснейшим

образом соотносилась с политическими и культурными обстоятельствами, со взглядами, преобладающими в общественном мнении (особенно по вопросам о национальном пробуждении и об отношении к России как «освободительнице славян», где настроения колебались от русофилии и даже русомании до разочарования и подчеркнутого дистанцирования), а также с тенденциями в церковной жизни...»³⁷.

Количество аргументов, предъявляемых противниками использования в Сербской Церкви церковнославянского языка русской редакции, довольно велико: от факта его непонимания обычными верующими до политических мотивов. Последнее обстоятельство побуждает сегодня к тому, что каждый народ, имеющий национальный и политический суверенитет, включая административную независимость местной Церкви, имеет право совершения богослужения на современном национальном языке³⁸.

Священноначалие Сербской Церкви никогда не одобряло полного перехода на сербский язык и исключение из употребления церковнославянского; вместе с тем, сербскому духовенству несвойственна позиция об исключительности и обязательности именно церковнославянского богослужения. Поэтому в современной богослужебной практике параллельно функционируют два языка: например, в ряде храмов текст молитвословий произносится на сербском, а на клиросе поют по-славянски, в других слышится только славянский, в третьих текст молитв произносится попеременно на обоих языках под церковнославянское пение. К. Кончаревич обращает внимание на зависимость выбора языка от конкретной структурной части богослужения: элементы с ярко выраженной просветительско-поучающей функцией, Апостольское и Евангельское чтения, совместные моления произносятся преимущественно на сербском языке, понятном всем

³⁷ Кончаревич К. Дискуссии о богослужебном языке в Сербской Православной Церкви. Исторический обзор и современное состояние // Церковь и время. 2004. № 1 (26). С. 31.

³⁸ Аргументы сербских исследователей с комментариями см.: Там же. С. 34–42.

людям, тогда как элементы с функцией величания, возношения и хвалы — антифоны, тропари, кондаки, богослужебные гимны остаются на церковнославянском языке³⁹.

Православные святыни Сербии. Характеризуя святыни сербской земли, следует, главным образом, остановиться на монашеской жизни этого региона. Иночество среди сербов появилось в эпоху распространения христианства на Балканах. Первыми известными представителями благочестивой иноческой жизни были ученики святых Кирилла и Мефодия Климент и Наум.

Организатором сербского монашества выступил просветитель нации и основатель Церкви Афонский подвижник Савва. Деятельность монастырей основана на правилах, содержащихся в *Типике (Уставе)* святого Саввы. Согласно правилам, послушничество продолжается три года, постриг в рясу совершается не раньше 21 года, постриг в малую схиму — не ранее 40 лет, а постриг в великую схиму — не раньше 50 лет.

Известные сербские обители и святыни:

– Свято-Успенская Лавра *Студеница*, основанная в 1183 г. отцом святого Саввы Стефаном Неманей; сербы называют обитель «матерью сербских церквей»; в настоящее время это крупнейший мужской монастырь; здесь покоятся мощи Стефана Немани, почитаемого Православной Церковью под именем св. Симеона Мироточивого;

– *Жичский* (неподалеку от г. Кралево), основанный в начале XIII в. братом Саввы сербским королем Стефаном Первовенчаным; здесь находилась резиденция первого Сербского архиепископа; в настоящее время — женская обитель;

– *Печская Патриархия*, основанная в Косово в 1253 г. святителем Арсением I, перенесшим сюда резиденцию архиепископа. Название «Печская Патриархия» монастырь получил в 1346 г., когда Сербская архиепископия была возведена в патриарший ранг; в главном соборе обители хранятся мощи шести Сербских первосвятителей XIII–XVI вв. и чудотворная *Печская*

³⁹ Кончаревич К. Дискуссии о богослужебном языке в Сербской Православной Церкви. Исторический обзор и современное состояние. С. 45–46.

икона Божией Матери, написанная спустя семнадцать лет после Воскресения Спасителя; до V в. она находилась в Иерусалиме, затем в Константинополе, откуда ее привез в Киев русский князь Владимир, а потом опять очутилась во Святой Земле; оказавшись там, святитель Савва получил эту святыню в подарок и привез ее в Сербию; по сложившейся традиции в этой обители совершается интронизация Сербских первосвятителей;

– *Высоки Дечаны*, мужской монастырь в честь Вознесения Господня, основанный королем Стефаном Первовенчанным в 1323–1330 гг., где покоятся его святые мощи;

– *Фрушкогорский* женский монастырь в Кононове, основанный в 1920 г. русскими монахинями Леснинского монастыря, находившегося в Холмской епархии (Польша); в обители находится чудотворная *Леснинская* икона Божией Матери, рака с мощами святого *Феодора Тирона* (III в.), мощи святых Сербских князей *Лазаря* (ум. 1389) и *Стефана Щилянвича* (ум. 1515), частицы мощей святого Афанасия Брестского (XVII в.);

– *Хиландарская обитель* на Афоне в честь иконы Божией Матери «Путеводительница», основанная в 1199 г. святым Саввой и его отцом Стефаном Неманей; в османскую эпоху монастырь играл заметную роль в поддержании утраченной сербской государственности; именно здесь воспитывались и возрастали верные сыны сербского и болгарского народов: Паисий Хиландарский, архимандрит Неофит (Бозвели), Макариопольский епископ Иларион (Стоянов), с деятельностью которого связано движение за автокефалию Болгарской Православной Церкви.

В Черногории в эпоху позднего Средневековья были основаны несколько монастырей, известных под общим названием *Балишических*: обители Старчева Горица, Бешка, Морачник, которые сегодня крайне малочисленны, и духовная жизнь там только восстанавливается⁴⁰.

Сербский православный обычай «славы». В большой семье славянских народов сербы сохранили обычай, идущий

⁴⁰ См.: Кузеванов О. А. Балшичские монастыри // ПЭ. Т. IV. М., 2002. С. 290–291.

со времен принятия ими христианства, называемый «*славой*», или «*крестной славой*». Это общий семейный праздник в честь родового святого, а не день ангела, как принято в целом у православных. Полагают, что в древности «слава» отмечалась в день памяти того святого, который совпадал с днем крещения отдельных сербских родов и племен. Празднование «славы» торжественно отмечалось и при основателе Сербской Церкви Савве и его отце Стефане, и под 500-летним османским владычеством, и в независимой Сербии⁴¹.

В канун «славы» хозяйка дома печет из теста, приготовленного на святой воде, круглый хлеб, называемый *колачем*. Наверху колача делаются печати «ИС-ХС» «НИ-КА». Приготавливается также кутия (коливо). В день праздника после Литургии в дом приглашается священник, где он совершает обряд «резания колача». Этот чин находится во всех сербских требниках. Освящаются колач, кутия и красное вино. Колач символизирует жизнь, вино — пролитую за спасение мира Кровь Христову, а кутия — символ нашего воскресения. «Слава» — как правило, праздники в честь святых Иоанна Предтечи, Николая Чудотворца, Георгия Победоносца, Параскевы Пятницы, Архистратига Михаила, Космы и Дамиана⁴².

12.2. Румынский Патриархат

Церковная интеграция и образование Патриархата в Румынии. На завершающем этапе Первой мировой войны в 1918 г. румынские войска оккупировали Бессарабию, входившую ранее в состав Российской империи. Находившаяся здесь *Бессарабская митрополия* Русской Православной Церкви была односторонним порядком включена в состав Церкви Румынии. Митрополия делилась на три епархии: Кишиневскую, Хотинскую и Болградско-Измаильскую; издавала журналы «Луминэторул» («Просветитель») на молдавском языке и «Кишиневские епархиальные ведомости»

⁴¹ Тарасьев В., *прот.* На «крестной славе» у патриарха Сербского Германа // Журнал Московской Патриархии. 1983. № 7. С. 40.

⁴² Там же. С. 40–41.

на русском и молдавском языках⁴³. Московский патриарх Тихон выступил с протестом против такого акта со стороны румынского Священноначалия, однако заявление главы Русской Церкви не изменило ситуацию.

После окончания войны в истории Румынской Церкви произошло судьбоносное событие: на Поместном Соборе 1919 г. митрополии Румынии, Трансильвании, Буковины и Бессарабии объединились в единую Румынскую Православную Церковь, а Карансебешский епископ *Мирон (Кристя)* был избран *митрополитом-примасом всей Румынии*.

Интеграция румынских митрополий, аналогичный процесс в Сербии и восстановление там патриаршества — все это послужило мотивом для образования Румынского Патриархата 4 февраля 1925 г. Данное решение было признано всеми автокефальными Православными Церквями. Первым Румынским патриархом стал *Мирон (Кристя, 1925–1938)*, при котором Румынская Церковь сложилась как единая организация и были установлены дружественные отношения с другими Поместными Православными Церквями.

При патриархе Мироне, между двумя мировыми войнами, Румынская Церковь стояла на позициях исключительного национализма. Отчетливо эта тенденция проявилась в Бессарабии, где русская основа православной жизни превращалась в румынскую методами насилия, заменой основной, русскоязычной части местного духовенства на румынское. После антиканонического присоединения Бессарабской митрополии к Румынской Церкви 14 июня 1918 г. Священный Синод в Бухаресте назначил на Кишиневскую кафедру Хушского епископа *Никодима (Мунтяну)*, будущего патриарха. Владыка Никодим реорганизовал епархиальный центр, ввел в богослужебную практику множества храмов румынский язык. Во главе Кишиневской духовной семинарии был поставлен архимандрит *Виссарион (Пуи)* и назначены

⁴³ *Шорников П. М.* Политика румынских властей и кризис Православной Церкви в Бессарабии, 1918–1940 годы // Отечественная история. 1998. № 5. С. 158–159.

румынские преподаватели. Исследователь П. М. Шорников отмечает, что «румынским властям удалось поставить церковную организацию на службу своим этнополитическим задачам...»⁴⁴, способствовать разрыву канонической связи между бессарабским духовенством и Московской Патриархией. Справедливой выступает антиправославная оценка данной политики, т. к. она «вносила смуту и раскол в среду священнослужителей, подрывала моральный авторитет Церкви, вызывала отчуждение верующих и способствовала распространению сектантства. Кризис Бессарабской Церкви в годы румынской оккупации был частью духовной драмы народа Бессарабии»⁴⁵.

В 1920–1930-е гг. в Румынии имелось 3 центра богословского образования — теологические факультеты в Бухарестском, Черновицком и Тимишоарском университетах, 5 духовных академий в Трансильвании и Банате, более 10 семинарий. Известными церковными учеными того времени были Иоанн Ириней Михалческу, Теодор Попеску, Шербан Ионеску, филологи Гала Галактион и Василе Раду.

С 1939 по 1948 гг. Румынскую Церковь возглавлял патриарх Никодим (Мунтяну), известный переводчик русской богословской литературы на румынский язык (перевел «Библейскую историю» А. П. Лопухина, Толковую Библию, проповеди святителя Димитрия Ростовского).

Румынский Патриархат в годы Второй мировой войны⁴⁶. Поскольку Румыния выступала союзницей фашистской Германии, местная Церковь в наибольшей степени находилась под ее влиянием. Священноначалие полностью поддержало завоевательный поход румынской армии совместно с силами вермахта на Восток, а патриарх Никодим заявлял, что «борьба против большевизма является священной борьбой, борьбой за Бога

⁴⁴ Шорников П. М. Политика румынских властей и кризис Православной Церкви в Бессарабии, 1918–1940 годы. С. 166.

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ См.: Шкаровский М. В. Нацистская Германия и Православная Церковь... С. 471–481.

и Его истину»⁴⁷. К сожалению, Церковью тогда руководили связанные нацистами политические идеи.

Согласно секретному протоколу пакта Молотова–Риббентропа от 23 августа 1939 г. в состав Советского Союза вошли Бессарабия и Северная Буковина. Однако, начав войну с СССР, в августе 1941 г. Германия передала эти территории Румынии, прибавив к ним Юго-Западную Украину. Оккупированные румынскими войсками земли получили название *Транснистрии* (*Заднестровье*). Из 2,2 млн местных жителей подавляющую часть (ок. 75 %) составляли украинцы и русские⁴⁸.

На приобретенных землях Румынская Церковь развернула активную миссионерскую деятельность, рассчитывая перенести ее дальше на Восток. На страницах бухарестской печати утверждалось, что к настоящему времени самая сильная Православная Церковь — Румынская; в связи с тем, что она единственная находится в непосредственной близости от России, именно ей предстоит пробудить православный дух на оккупированных территориях; русское же Православие называлось «величайшей панславянской опасностью»⁴⁹. Понять позицию румынского духовенства и властей несложно: нацисты стремились уничтожить славянские народы, следовательно, им было необходимо использовать Румынскую Церковь в качестве удачного инструмента для расовой ненависти — главного столпа нацистской идеологии.

В сентябре 1941 г. Румынский Патриархат направил в Транснистрию православную миссию, задача которой заключалась в жестком контроле религиозной деятельности в регионе и назначении священников на вакантные приходы. Тем самым обеспечивались руководящие позиции румынского духовенства в церковной жизни края. Первым начальником миссии стал начальник богословского факультета Бухарестского университета архимандрит *Юлий (Скрибан)*⁵⁰, отличавшийся антирусскими взглядами.

⁴⁷ Шкаровский М. В. Нацистская Германия и Православная Церковь... С. 216.

⁴⁸ Там же. С. 471.

⁴⁹ Там же. С. 216.

⁵⁰ Там же. С. 473.

Румынская миссия приступила к возрождению Православной Церкви. Были открыты приходы в крупных городах — Тирасполе и Одессе⁵¹, закрытые советскими властями, а к середине 1942 г. в румынской Транснистрии открылось в целом ок. 600 приходов⁵². Шло возрождение монастырей: при помощи миссионеров к лету 1942 г. было восстановлено 9 обителей⁵³.

Столкнувшись с нехваткой духовенства, румынская миссия предприняла шаги, направленные на восстановление духовного образования. 30 ноября 1942 г. в Дубоссарах открылась духовная семинария для подготовки священнослужителей Транснистрии⁵⁴; с 1 марта 1942 г. при Одесском университете были образованы богословские курсы, в январе 1943 г. преобразованные в семинарию. Так в разгар войны в регионе появились сразу две духовные школы, благодаря которым число священнослужителей в Транснистрии к 1943 г. достигло 617 человек⁵⁵.

Румынская миссия получила право на печатные издания: в Одессе это были газета «Православная жизнь» на русском и журнал «Транснистрия Христиана» на румынском языке; в Кишиневе на румынском языке выходил ежемесячный миссионерский журнал «Миссионарул»⁵⁶.

Таким образом, в Транснистрии началось подлинное церковное возрождение. Но не следует преувеличивать значение этого процесса.

Во-первых, восстановление Церкви происходило при содействии оккупационных властей, что тесно связывалось с попыткой румынизации Одессы и всего Заднепровья. В конце 1942 г. архимандрита Юлия (Скрибана) на посту начальника миссии сменил назначенный в Транснистрию митрополит *Виссарион (Пуи)*,

⁵¹ *Шкаровский М. В.* Нацистская Германия и Православная Церковь... С. 472.

⁵² Ср.: Там же. С. 476.

⁵³ Там же. С. 475.

⁵⁴ Там же. С. 474.

⁵⁵ Там же.

⁵⁶ Там же. С. 474–475.

отличавшийся симпатией к Русской Церкви. В ноябре 1943 г. недовольное его прорусской позицией румынское Священноначалие отстранило Виссариона от должности. Во главе миссии был поставлен активный сторонник румынизации архимандрит *Антим (Ника)*⁵⁷. Можно утверждать, что жизнь Церкви мыслилась на фоне геноцида: под предлогом борьбы с большевизмом нацисты стремились ликвидировать русское население в регионе.

Во-вторых, Румынская Церковь и ее, казалось бы, благая деятельность в Транснистрии для нацистов была не более чем средством к реализации дальнейших захватнических планов на Востоке.

В-третьих, сколько бы ни открылось приходов и монастырей, необходимо принять во внимание бесспорный факт: румынская миссия действовала раскольническими методами по отношению к Русской Православной Церкви. Как ни парадоксально, здесь присутствовал и положительный эффект: благодаря жесткому централизованному управлению миссии, в Транснистрии за годы войны не возникло сепаратистских (автокефальных) устремлений в отличие от неблагополучной в этом смысле оккупированной Украины.

М. В. Шкаровский свидетельствует, что некоторые представители Румынской Церкви вынашивали гораздо более глобальные планы. В частности, в 1942 г. профессор-теолог из Бухареста Н. Крайник обратился в министерство иностранных дел Германии с докладной запиской «Германия и православный мир», где выдвигал идею восстановления полновластного Вселенского Патриархата в Константинополе (Стамбуле) с руководящим органом — постоянным Синодом, состоящим из представителей всех православных народов. Н. Крайник полагал, что Румынская Церковь, как самая сильная (сильная лишь потому, что ее поддерживали нацисты), займет в этом Синоде преобладающие позиции. Теолог выдвинул идею принять надгосударственный православный устав, предоставить одинаковые права всем национальным монастырям на Афоне, вернуть храм Святой Софии в Стамбуле

⁵⁷ Шкаровский М. В. Нацистская Германия и Православная Церковь... С. 480–481.

православным и т. д. Убеждая Германию поддержать свой план, профессор утверждал, что он направлен против русских панславянских устремлений. Однако Германия, конечно же, не была заинтересована в такой поддержке Православных Церквей и тем более в их объединении⁵⁸.

По ходу войны нацистская ориентация Румынской Православной Церкви менялась. Переходным моментом, по мнению М. В. Шкаровского, выступили разрешенные в СССР в сентябре 1943 г. выборы Московского патриарха. Кроме того, после Курской битвы (июль — август 1943 г.) разгром нацистской Германии был предопределен. Под влиянием этих событий Румынская Церковь начала занимать промосковскую позицию. Весной 1944 г. с освобождением Юго-Западной Украины Красной армией румынская миссия утратила ключевые позиции в этом регионе. Молдова (Бессарабия) и Северная Буковина вновь вошли в состав Советского Союза, образовав Молдавскую ССР, а Южная Буковина осталась в составе Румынии.

Румынский Патриархат в послевоенный период. Несмотря на то, что на протяжении всей войны патриарх Никодим занимал недоброжелательную позицию по отношению к СССР и Русской Православной Церкви, в 1945 г. между двумя Церквями-сестрами начали восстанавливаться добрососедские отношения. С разгромом гитлеровской Германии и осуждением преступлений нацистов отношения между враждовавшими народами потеплели. В 1946 г. Никодим нанес визит в Москву, а Бухарест посетила делегация Русской Православной Церкви. В ходе двусторонних переговоров было решено, что Московской Патриархии для организации подворья будет передан храм в Бухаресте. Патриарх Никодим и румынские епископы Николай и Юстиниан высказали мысль, что в «послевоенном мире Москва должна стать центром Православия, а Русской Церкви необходимо возглавить борьбу с католическим прозелитизмом»⁵⁹.

⁵⁸ Шкаровский М. В. Нацистская Германия и Православная Церковь... С. 217–218.

⁵⁹ Цит. по: Там же. С. 289.

С 1948 по 1977 гг. предстоятелем Румынской Церкви был *Юстиниан (Марина)*. Выпускник богословского факультета Бухарестского университета, ученый, публицист, патриарх был автором исследований «Социальный Апостолат. Примеры и наставления для духовенства» в 11-ти томах, «Толкование Евангелия и воскресные беседы». Юстиниан выступил вдохновителем возрождения монашества, основанного на лучших традициях исихазма, Иисусовой молитве, продолжающихся в румынских обителях до настоящего времени⁶⁰. На протяжении 1946–1990 гг. в Румынии издавалось «Добротолюбие», представлявшее собой перевод с греческого языка с комментариями.

В условиях послевоенного развития Румынской Церкви необходимо было выстраивать отношения с коммунистическими властями страны. Благодаря дружеским связям патриарха Юстиниана с правительством, закрытие храмов не стало массовым явлением. Патриархия сохранила богословские академии и возможность вести широкую издательскую деятельность. Утвердив Устав Румынской Церкви в 1949 г., государство закрепляло за последней солидную экономическую базу — храмы, монастыри, сельскохозяйственные угодья, плодовые сады, виноградники; священнослужители получали право на пенсию, социальные выплаты⁶¹. На правах общественной организации Церковь могла взаимодействовать с другими подобными организациями страны — женщин, ветеранов войны, Комитетом защиты мира.

Вместе с тем, церковно-государственные связи часто нарушались вплоть до абсолютного непризнания религиозной жизни. Так было, например, в 1958 г., когда многие священники, монахи и монахини были брошены в тюрьмы; в последние годы правления диктатора *Николая Чаушеску* было закрыто и ликвидировано множество храмов⁶². Не следует также забывать, что на всем протяжении коммунистических лет все стороны жизни Румынской Церкви находились под тщательным контролем органов

⁶⁰ *Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Православная Церковь. С. 175–176.*

⁶¹ *Бессонов М. Н. Православие в наши дни. С. 108–109.*

⁶² *Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Православная Церковь. С. 176.*

государственной безопасности. Требовалось, чтобы каждое церковное мероприятие проводилось в присутствии «инспектора по культам». Жесткий контроль распространялся на международную деятельность Церкви.

В 1948 г. вступил в силу закон о культах, согласно которому министерство религий осуществляло надзор за конфессиональной жизнью Румынии; было отменено изучение религии в общеобразовательных школах.

Важным событием времени патриаршества Юстиниана явилась торжественная канонизация в 1955 г. нескольких святых румынского происхождения: святителя *Каллиника* (ум. 1868), иноков *Виссариона* и *Софрония* — Трансильванских исповедников и мучеников времен римско-католического прозелитизма в XVIII в., мирянина *Орфея Николауса* и др. Одновременно всем православным румынам было определено почитать некоторых местночтимых святых нерумынского происхождения, мощи которых почивают в Румынии. К ним относится, в частности, преподобный *Димитрий Новый Бассарбовский*, честные останки которого были перенесены из Болгарии в бухарестский кафедральный собор в 1774 г., где они находятся поныне.

С 1977 по 1986 гг. Румынскую Церковь возглавлял патриарх *Иустин (Моисеску)* — выпускник богословского факультета Афинского университета и богословского факультета Католической Церкви в Страсбурге, известнейший деятель Православия и экуменического движения, член центрального комитета ВСЦ, один из председателей Конференции Европейских Церквей (КЕЦ).

С 1986 по 2007 гг. Румынским первосвятителем был патриарх *Феоктист (Арэпаиу)*. Двадцатилетие его правления было осложнено падением социалистического режима в стране: в декабре 1989 г. был отстранен от власти румынский диктатор Н. Чаушеску. Моральный авторитет Церкви был значительно подорван в результате сотрудничества с ненавистным режимом — она подвергалась самой суровой общественной критике. В этих условиях в январе 1990 г. Феоктист посчитал правильным уйти в отставку

с поста главы Церкви, но был восстановлен в должности Священным Синодом в апреле того же года⁶³.

В демократической Румынии церковно-государственные отношения стали налаживаться после избрания президентом страны *Эмиля Константинеску* в 1996 г.

Судьба трансильванских униатов. В октябре 1948 г. в жизни Румынского Патриархата произошло знаменательное событие: возвращение в Православие румын, вовлеченных в католическую унию на Трансильванском Соборе в феврале 1697 г. (см. п. 8.4). По данным еп. Каллиста (Уэра), к 1948 г. румынских греко-католиков насчитывалось до 1,5 млн человек⁶⁴. Однако присоединение униатов к Православию носило тогда насильственный характер.

Э. Суттнер четко различает церковную и государственную позицию в этом вопросе. Политика И. В. Сталина, направленная на искоренение влияния Ватикана во всех социалистических странах Восточной Европы, не предполагала ни малейшего уважения к мнению верующих; церковным властям не предоставлялось полного права соучаствовать в подобных решениях — им отводилась лишь роль покорных исполнителей планов советского руководства. Мероприятия И. В. Сталина, «которые он приказал провести в Галиции, Закарпатье, в Румынии и Чехословакии, были нехристианскими и проводились с такой жестокостью, которая запрещает их даже упоминать, когда речь идет о поисках христианами видимого единства»⁶⁵.

Почему же в литературе столь преувеличивается роль этого процесса? Э. Суттнер отвечает на этот вопрос так: «...чтобы легче добиться согласия верующих с намерениями Сталина, власти старались представить дело так, будто Церковь сама способствовала этим событиям и воссоединение происходило по ее желанию. Поэтому власти позаботились о создании «инициативных

⁶³ Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Православная Церковь. С. 176.

⁶⁴ Там же.

⁶⁵ Суттнер Э. Христианство Востока и Запада: В поисках зримого проявления единства / пер. О. Величко. М., 2004. С. 263.

комитетов» униатских священников, которые должны были принимать «решения», отредактированные представителями государственных органов. То, что тогда на самом деле были среди униатских священников и интеллектуалов такие, которые считали правильным переход в Православие, могло бы стать основанием для организации «инициативных комитетов», возможно, первоначально задуманных вполне искренне. Но советская власть без промедления, тотчас после их основания, понудила их пойти по желательному для властей пути»⁶⁶. Подтверждая свою мысль, Э. Суттнер приводит пример распространения НКВД в Галиции в 1946 г. фальшивого пастырского послания Московского патриарха Алексия I (Симанского), призывавшее униатов к отступничеству от их Церкви. Тем самым создавалось впечатление, что якобы именно Русская Церковь побуждала к этим акциям. НКВД находил православных епископов и священников, которые соглашались на сотрудничество с органами⁶⁷.

В результате ситуация с возвращением румынских униатов в Православие получилась крайне противоречивой. С одной стороны, когда участники съезда «инициативных комитетов», провозгласившего конец существованию румынской униатской Церкви, прибыли в Бухарест, новоизбранный патриарх Юстиниан приветствовал их словами: «Я воспринимаю известие о вашем решении вернуться в лоно Церкви-Матери как звук трубы, означающей радостную весть не только об укреплении нашего Православия, но и о прогрессивном развитии нашего народа и нашего государства»⁶⁸. С другой, — насильственный характер возвращения, продиктованный политическими интересами, привел впоследствии не к миру во Христе, а к обострению отношений (в основном по вопросу о церковной собственности) официальной Румынской Церкви и «бывших» греко-католиков, что особенно

⁶⁶ Суттнер Э. Христианство Востока и Запада: В поисках зримого проявления единства. С. 263–264.

⁶⁷ Там же. С. 264.

⁶⁸ Цит. по: Там же. С. 264–265.

сильно проявило себя в 1990-е гг. — после падения социалистического лагеря и образования демократической Румынии⁶⁹.

Церковная ситуация в Молдове в 1990-е гг. На протяжении веков Православная Церковь Молдовы (Молдавская митрополия) находилась в тесной взаимосвязи с Валашской Церковью, являвшейся очагом румынского Православия. После Первой мировой войны в 1918 г. Молдова была включена в состав Румынии. В 1940 г., в соответствии с решениями секретного протокола пакта Молотова–Риббентропа, Молдова вошла в состав СССР. Впоследствии на ее территории возникла *Молдавская митрополия Московского Патриархата*.

Молдавская ССР просуществовала до 1990 г., пока не была принята Декларация о суверенитете республики. После окончательного распада Советского Союза Священный Синод Румынской Патриархии в декабре 1992 г. посчитал необходимым восстановить на территории суверенной Молдовы *Бессарабскую митрополию в юрисдикции Румынской Православной Церкви*, памятуя о временах позднего Средневековья, раннего Нового времени и периода 1918–1940 гг.

В сложившихся условиях православные верующие республики оказались разделенными на две соперничающие юрисдикции. За переход под омофор Румынского патриарха наиболее активно призывали викарий Молдавской епархии Бэлыцкий епископ *Петр (Пэдерару)* и протоиерей *Петр Бубуруз*. На состоявшихся в Кишиневе 8 сентября и 15 декабря 1992 г. съездах духовенства было выражено почти единогласное желание остаться в ведении Московской Патриархии. Однако епископ Петр и протоиерей Петр были приняты в румынскую юрисдикцию без отпусковой грамоты со стороны Русской Православной Церкви, и создали *Бессарабскую митрополию Румынской Православной Церкви*, в состав которой вошло незначительное количество православных приходов Молдовы.

Поводом к расколу послужила и политическая обстановка: стоял вопрос о присоединении Молдовы к Румынии. Но по

⁶⁹ Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Православная Церковь. С. 176.

результатам референдума 1994 г. население Молдавской Республики отвергло возможность молдавско-румынской интеграции.

Церковная ситуация проявилась к концу 1990-х гг.: молдавское правительство отказало в регистрации «Бессарабской митрополии Румынского Патриархата»⁷⁰, обеспечивая тем самым правовую легитимность лишь Молдавской митрополии Русской Православной Церкви. В ноябре 2007 г. состоялись очередные переговоры между представителями Русской и Румынской Православных Церквей, направленные на разрешение проблемы, однако ситуация вокруг «Бессарабской митрополии Румынской Православной Церкви» по сей день продолжает оставаться сложной.

Современная жизнь Румынского Патриархата. Каноническая территория Румынской Церкви — Республика Румыния, а также православные румынские приходы в Австралии, Новой Зеландии, США, Канаде, Великобритании, Швеции, Франции, Германии, Австрии и Болгарии.

Многочисленная румынская диаспора проживает в США: первый румынский приход из переселенцев-трансильванцев появился там в 1904 г. (город Кливленд, штат Огайо). Большая часть эмигрантов сосредоточилась в районе Великих Озер. В 1923 г. православные румыны вошли во временное подчинение протестантской Епископальной Церкви; это произошло после безуспешной попытки объединения с Трансильванской митрополией. В 1929 г. на съезде в Детройте произошла интеграция румынских приходов США и Канады в румынскую православную епископию, первым управляющим которой стал епископ *Поликarp (Моруша)*. Так в Северной Америке возникла румынская епархия, в 1950 г. получившая автономный статус. Аналогичное положение имеет румынская епархия во Франции, образованная в 1972 г. В 1994 г. сложилась румынская митрополия в Германии.

С 2007 г. по настоящее время Румынскую Православную Церковь возглавляет патриарх *Даниил (Чоботя)*. Он родился

⁷⁰ Робертсон Р. Восточные христианские Церкви. С. 74.

22 июля 1951 г. в Румынии. Окончил Сибиуский богословский институт, богословские факультеты Страсбургского университета (Франция) и университета в Фрибурге (Германия). В 1988–1990 гг. Даниил состоял советником патриарха Юстиниана по вопросам экуменизма. С 1992 г. является профессором богословского факультета в Яссах. Интронизация патриарха Даниила состоялась 30 сентября 2007 г.

Центральные органы управления Румынского Патриархата⁷¹:

– *Священный Синод*, состоящий из всего служащего епископата Церкви; функции заключаются в решении догматических, канонических и богослужебных вопросов;

– *Национальное Церковное Собрание*, в которое входят члены Священного Синода и представители духовенства и мирян от всех епархий; его компетенции подлежат вопросы церковно-административного и хозяйственного характера;

– *Постоянный Синод*, в который входят патриарх (председатель) и все митрополиты; решает текущие внутрицерковные дела между сессиями Священного Синода;

– *Национальный Церковный Совет*, состоящий из трех клириков и шести мирян, избираемых на четыре года Национальным Церковным Собранием; это высший административный и одновременно исполнительный орган Священного Синода и Национального Церковного Собрания;

– *Патриаршее Управление*, представляющее также центральный исполнительный орган Церкви; состоит из двух викарных архиереев Унгро-Влахийской митрополии, двух административных советников из патриаршей канцелярии.

Органы духовного суда Румынского Патриархата — *Главный церковный суд* (высшая судебно-дисциплинарная инстанция), епархиальные суды (в епархиях) и судебно-дисциплинарные органы в благочиниях.

Духовное образование в современной Румынии обеспечивают два богословских института (в Бухаресте и Сибиу) и семь

⁷¹ См.: Скурат К.Е. История Поместных Православных Церквей. Т. 1. С. 213–214.

духовных семинарий. Появляются новые богословские труды. Переводятся многие работы отцов Церкви.

Румынский Патриархат осуществляют активную миссионерскую и социальную деятельность посредством благотворительных обществ, социально-религиозных служб в больницах, домах престарелых, приютах.

Румынские обители и национальные святые. В п. 6.4 подробно освещены обстоятельства возникновения монашеской жизни в средневековых дунайских княжествах. Испокон веков, особенно в тяжелые времена османского и фанариотского владычества, румынские обители представляли очаги подлинного духовного возрастания, спасения и просвещения, были центрами земледелия, ремесла и производства сельскохозяйственной продукции.

В настоящее время во всех монастырях Румынского Патриархата введена киновийная (общежительная) форма жизни иноков. Игумены монастырей именуются *старцами* и управляют обителью вместе с собором монахов.

Назовем самые известные и крупные румынские обители.

Нямецкая Лавра (мужской монастырь), впервые упоминаемая в грамоте Молдавского митрополита Иосифа 1407 г., на протяжении веков была центром духовного просвещения в регионе. Из лаврской братии вышли многие иерархи Румынской Церкви. По своей значимости Нямецкая обитель для Румынии сравнима с Троице-Сергиевой Лаврой в России. В настоящее время Лавра объединяет более 100 иноков. Обитель имеет духовную семинарию, библиотеку и типографию митрополита Молдовы. Духовную известность Лавре принес схиархимандрит преподобный *Паисий Величковский*, который был ее настоятелем в 1790–1794 гг. При нем численность иноков увеличилась до 1 тыс. человек, представлявших более 10 национальностей. Скончался в 1795 г. и похоронен в этой же обители⁷².

Монастырь *Тисмана*, основанный во второй половине XIV в. в горах Горжа, также был заметным очагом духовного

⁷² См.: *Владимирова Е.* Преподобный Паисий Величковский // Журнал Московской Патриархии. 1989. № 11. С. 40.

просвещения периода позднего Средневековья. В Новое время иноки обители занималась переводами церковных книг с греческого и церковнославянского языков на румынский. С 1958 г. Тисмана — женская обитель.

Мужской монастырь *Бистрица*, расположенный на северо-востоке страны. Основан при молдавском государе Александре Добром в начале XV в. Обитель была книжным центром Молдавского княжества. Здесь была сделана копия наиболее полной славяно-молдавской Бистрицкой летописи, написанной при дворе господаря Стефана Великого.

Среди святых Румынской Православной Церкви особым почитанием пользуются:

- преподобный *Димитрий Новый Бассарбовский* (XII–XIII вв.), подвизавшийся в ущелье на берегу р. Лом; сейчас его мощи почивают в кафедральном соборе Бухареста; румыны считают Димитрия покровителем столицы;

- юная мученица *Филофея из Арджеша* (XIII в.),

- игумен Хиландарского монастыря преподобный *Никодим Тисманский* (1320–1406), участвовавший в примирении Константинопольской и Сербской Церквей в 1374 г. (см. п. 6.3) и основавший Тисманскую обитель;

- преподобная *Феодора* (XVII в.), родом из Нямца (Молдова), прожившая ок. тридцати лет в горной келье в скалах Сихлы; ее мощи с 1856 г. находятся в Киево-Печерской Лавре; канонизирована Румынской Православной Церковью в 1992 г.;

- мученик *Иоанн Валах* (ум. 1662), уроженец Олтении; пострадал в 17-летнем возрасте от турок; его житие было написано преподобным Никодимом Святогорцем и вошло в греческие синаксари;

- иеросхимонах *Даниил Пустынник* (*Даниил Новый*, XV в.), родился в Молдове, подвизался в малолюдной гористой местности на берегу р. Вицеу (близ совр. села Путна), устроив в скале небольшую церковь и маленькую келью; весть о старце-пустыннике быстро распространилась среди крестьян окрестных сел, они стали приходить к нему за советом и духовной помощью; собрал

вокруг себя много учеников; похоронен в монастыре Воронеж; канонизирован Румынской Православной Церковью в 1992 г.⁷³

12.3. Болгарский Патриархат

Складывание Болгарии в современных границах.

Оформление церковного законодательства. Находясь в «раскольническом» статусе, объявленном Константинопольским Патриархатом в 1872 г., Болгарский экзархат, казалось бы, имел слабые перспективы успешной деятельности. Вместе с тем, православные болгары имели поддержку со стороны Русской Церкви и европейских дипломатов, положительно оценивавших национально-освободительные интересы болгар.

XX столетие началось с очередных территориальных изменений на Балканах. По итогам Балканских войн (1912–1913) Болгария потеряла территорию Южной Добруджи (она отошла к Румынии), а приобрела лишь небольшую часть Македонии (т. н. Пиринскую Македонию) и сохранила часть Западной Фракии. Это повлияло на перенесение в 1915 г. экзархом Иосифом своей резиденции из Константинополя в болгарскую столицу Софию. Результаты второй Балканской войны, обернувшиеся для Болгарии территориальными потерями, были восприняты болгарской общественностью как национальная катастрофа.

Правительство Болгарии не позволяло выбрать нового главу Церкви, и на протяжении 1915–1945 гг. Болгарская Церковь управлялась Священным Синодом во главе с *наместником-председателем*, избиравшимся из митрополитов на четырехлетний срок.

В 1921–1922 гг. функционировал Второй церковно-народный Собор, который кодифицировал болгарские церковные законы и установил руководящие органы Церкви и их компетенцию:

– в Священный Синод, представляющий высшую административную власть, отныне стал входить весь епископат;

⁷³ См.: Святыне Румынской Церкви // Журнал Московской Патриархии. 1998. № 9. С. 64–71.

- органами административной власти стали также *Постоянный (Малый) Священный Синод* (экзарх и четыре архиерея) и Церковный Совет (два клирика и два мирянина);
- в качестве высшего законодательного органа был учрежден *Поместный духовно-светский Собор*;
- судебная власть была делегирована *Высшему церковному суду*.

Болгарская Церковь в годы Второй мировой войны. В начале войны, когда Болгарией была аннексирована часть Македонии и часть Восточной Фракии, Болгарская Церковь вернула ряд своих епархий, но после войны утратила их уже окончательно.

Выступая в войне на стороне Германии, Болгария не посылала свои войска на Восточный фронт, т. к. в ней были сильны дружественные чувства по отношению к русским.

Как и в соседней Сербии, в Болгарии проживало немалое количество русских эмигрантов, находившихся в юрисдикции архиепископа *Серафима (Соболева)*, принадлежавшего к РПЦЗ⁷⁴.

В среде Священноначалия Болгарской Православной Церкви по отношению к Германии единства не наблюдалось: ориентированными на Германию были митрополиты Кирилл и Паисий, в то же время Софийский митрополит Стефан стоял на враждебных нацистам взглядам. За поддержку Болгарской Церковью своего режима Германия обещала восстановить патриаршество, причем это зависело от того, «как активно и интенсивно Болгарская Церковь впредь будет участвовать в находящейся в ее собственных интересах антибольшевистской пропаганде»⁷⁵.

Вскоре после начала войны с Советским Союзом Болгарская Церковь выразила готовность к помощи в возрождении русского Православия на оккупированных территориях. М. В. Шкаровский пишет, что 13 ноября, 1 и 20 декабря 1941 г. германский посол в Софии сообщал своему руководству о предложениях Болгарского Синода направить на занятую территорию СССР богослужебные

⁷⁴ Шкаровский М. В. Нацистская Германия и Православная Церковь... С. 219.

⁷⁵ Там же.

книги и церковную утварь. В марте 1942 г. митрополит Паисий прибыл в Берлин, где вел переговоры с международной службой Германской Евангелической Церкви. Паисию было указано, «что для германского правительства в настоящее время в России на первом плане стоят важные военные задачи»⁷⁶. Иными словами, просьба болгарского духовенства о возрождении Православия на западных советских территориях официального успеха не имела. Однако материальная помощь из Болгарии достигала Украины и России через посредничество РПЦЗ. М. В. Шкаровский приводит цитату из письма митрополита Анастасия (Грибановского), написанного в декабре 1941 г. архиепископу Серафиму (Соболеву): «Я полагал бы необходимым выразить благодарность от лица Архирейского Синода тем, кто предпринял это благое дело»⁷⁷, имея в виду помощь для возрожденных русских приходов.

Болгарская Церковь оказывала помощь *братству преподобного Иова Почаевского* в Словакии в его издательской деятельности для православных приходов. Впервые крупная денежная сумма братству была выделена в 1942 г. по ходатайству Берлинского митрополита *Серафима (Ляде)*.

Трагедией для болгарской столицы обернулась весна 1944 г.: русские и болгарские прихожане понесли тяжелые утраты в связи с англо-американскими бомбардировками. Русский храм был полностью уничтожен, похоронив под своим развалинами настоятеля протоиерея Н. Владимирского. Сгорело здание Синода, включая находившуюся там библиотеку профессора Н. Н. Глубоковского, три софийских церковных магазина, склад книг и икон. Была разрушена прежняя русская посольская церковь. Прихожанам РПЦЗ для богослужений отвели кладбищенский храм, а Болгарский Священный Синод был вынужден переехать в Черепишский монастырь⁷⁸.

Нацисты использовали последние попытки склонить Церковь на свою сторону. В частности, летом 1944 г. германский посол

⁷⁶ Шкаровский М. В. Нацистская Германия и Православная Церковь... С. 220.

⁷⁷ Цит. по: Там же. С. 220–221.

⁷⁸ Там же. С. 221.

передал председателю Болгарского Священного Синода митрополиту Неофиту персональное антикоммунистическое письмо экзарха Прибалтики митрополита Сергия (Воскресенского); Пасхальные послания последнего и украинских епископов, также отличавшиеся антисоветскими высказываниями, были переведены на болгарский язык, напечатаны тиражом 5 тыс. экземпляров, распространены среди священнослужителей и в церковных кругах. Тем не менее, все оказалось напрасным: официально признав патриарха Сергия (Страгородского) как главу Русской Православной Церкви, Церковь Болгарии заняла твердую промосковскую позицию⁷⁹.

С 1872 г. продолжала действовать схизма, наложенная на Болгарскую Церковь Константинопольским патриархом Анфимом VI. Ликвидация схизмы стала возможной благодаря содействию Русской Православной Церкви и изменившейся ситуации на Восточном фронте. Осенью 1944 г. Красная армия освободила Болгарию от фашистских оккупантов. В стране было создано правительство Отечественного фронта, разрешившее в январе 1945 г. избрать предстоятеля Церкви; после тридцатилетнего перерыва Болгарским экзархом стал Софийский митрополит *Стефан* (1945–1948). 22 февраля 1945 г. Константинопольский патриарх *Вениамин* объявил об отмене болгарской схизмы. Между Софией и Константинополем восстановилось каноническое и молитвенное общение.

Послевоенный период. Восстановление патриаршества. После Второй мировой войны к власти в Болгарии пришло коммунистическое правительство, что поставило местную Церковь в положение, аналогичное тому, какое занимала Церковь в Советском Союзе. Из всех стран социалистического лагеря Болгария оказалась тесным образом связанной с СССР, иногда ее образно называли «шестнадцатой республикой» Союза. Роль Болгарской Церкви в жизни общества свелась к минимуму. К началу 1980-х гг. посещаемость храмов в Болгарии была гораздо

⁷⁹ *Шкаровский М. В.* Нацистская Германия и Православная Церковь... С. 222.

ниже, чем в Румынии или Сербии; болгарские монастыри за это время обезлюдели, хотя продолжало существовать несколько женских общин⁸⁰.

Реализуя атеистический курс в стране, в 1949 г. болгарский парламент принял закон о религии, значительно ущемлявший права верующих. Митрополит Стефан, разочаровавшись во враждебной политике коммунистов по отношению к Церкви, после четырех лет экзаршества подал в отставку. До 1953 г. Болгарская Церковь вновь управлялась наместником-председателем Священного Синода.

10 мая 1953 г. в Софии состоялся Третий церковно-народный Собор, восстановивший древнее болгарское патриаршество, упраздненное греками в 1018 г. Первым патриархом был избран наместник-председатель Синода *Кирилл (Марков, 1953–1971)*. В этой ситуации Константинопольский Патриархат опять сыграл роль «господина Нет»: отвергнув шаг болгарских иерархов, он не признал патриаршество болгар. Признание произошло только в 1961 г., благодаря ходатайству Антиохийской и Русской Православной Церквей.

С 1971 по 2012 г. Болгарскую Православную Церковь возглавлял патриарх *Максим (Найденев-Минков)* — один из старейших иерархов православного мира. Он родился в 1914 г. в селе Орешак Ловчанского уезда Болгарии. Окончил Софийскую духовную семинарию и богословский факультет Софийского университета. В 1941 г. принял монашество; став архимандритом (1947 г.), был назначен протосинкелом (наместником митрополита в епархиальном городе) Доростоло-Червенской митрополии; настоятель болгарского подворья в Москве (с 1950 г.); епископ (с 1956 г.). Интронизация патриарха *Максима* состоялась 4 июля 1971 г.

При патриархе *Максиме* Церковь Болгарии стала свидетельницей падения коммунистического режима и складывания демократического государства. Времена социализма оставили далеко не приятные последствия для церковной жизни. В 1991 г.

⁸⁰ *Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Православная Церковь. С. 178.*

новое правительство учредило Комиссию по делам религий, которая начала с реформ религиозных объединений в стране. На этой волне в марте 1992 г. часть болгарских архиереев заявила о признании выборов Максима 1971 г. недействительными, т. к. они произошли якобы под давлением коммунистов. Несогласные с выборами архиереи в одностороннем порядке вышли из-под власти патриарха, публично требуя снятия последнего с поста предстоятеля Церкви, и 31 мая 1992 г. при поддержке болгарского правительства создали альтернативную церковную структуру. Резиденция раскольников находилась в Благоевграде.

22 июля 1992 г. Архиерейский Собор Болгарской Церкви объявил архиереев-раскольников низложенными. Однако их деятельность продолжалась: 4 июля 1996 г. при участии украинского раскольника-патриарха *Филарета (Денисенко)* они провозгласили Неврокопского митрополита Пимена новым Болгарским «патриархом», а к 1998 г. вдвое увеличили количество своих иерархов. Вопрос о церковном расколе в Болгарии приобрел весьма осязаемый размах.

30 сентября — 1 октября 1998 г. в Софии было организовано заседание внеочередного и расширенного Синода Болгарского Патриархата, на котором председательствовал Константинопольский патриарх Варфоломей (Архондони), присутствовали представители Александрийской, Антиохийской, Русской, Сербской, Румынской, Кипрской, Элладской, Албанской и Польской Православных Церквей и двадцать митрополитов. Синод подтвердил законные полномочия действующего патриарха Максима и смог достичь примирения противостоящих сторон. Самопровозглашенный «патриарх» Пимен и другие архиереи-раскольники покалялись в своих действиях и были вновь приняты в общение с Православной Церковью в прежнем сане вместе со своими священниками и мирянами⁸¹.

На протяжении 1990-х гг. Болгарская Церковь вырабатывала курс деятельности в условиях постсоциалистического

⁸¹ Робертсон Р. Восточные христианские Церкви. С. 84.

общества. С этой целью в июле 1997 г., впервые за последние сорок лет, в Софии под председательством патриарха Максима был созван Поместный Собор. Участники Собора обратились к болгарскому правительству с призывом разрешить деятельность Церкви в различных сферах общественной жизни, включая средства массовой информации, обеспечить религиозное образование в школах, учредить институт армейских священников, допустить священнослужителей в тюрьмы и больницы, вернуть принадлежавшую Церкви конфискованную коммунистами собственность.

Власти откликнулись на зов Церкви: были предприняты меры для обновления всей церковной жизни, развития программ катехизации и богословского образования, развертывания широкого социального служения Церкви, обновления монашеской жизни в стране. В 1997 г. в общеобразовательных школах возобновилось преподавание Закона Божия⁸².

20 декабря 2002 г. депутатами Народного собрания Болгарии был принят Закон о вероисповедании, согласно которому традиционной конфессией Болгарии объявлялось Православие, выразителем и представителем которого выступает Болгарская Православная Церковь, что, в свою очередь не может служить основанием для каких-либо привилегий и преимуществ перед законом. Окончательно ликвидировалось вмешательство государства в устройство и руководство Болгарской Православной Церкви. Закон закрепил за Церковью исторически принадлежащую ей недвижимость: здания, земли, лесные массивы, изъятые государством, монастыри, храмы, свечное производство, магазины⁸³.

24 февраля 2013 г. на Церковно-Народном Соборе в Софии был избран новый Болгарский патриарх *Неофит (Димитров)*. Он родился в 1945 г., окончил Софийскую духовную академию, аспирантуру Московской духовной академии, был первым деканом богословского факультета Софийского университета.

⁸² Робертсон Р. Восточные христианские Церкви. С. 84–85.

⁸³ См.: Карягин А., *прот.* Принятие закона о вероисповедании в Республике Болгарии // Журнал Московской Патриархии. 2003. № 2. С. 87.

Современное служение Болгарской Церкви. Юрисдикция Болгарского Патриархата в настоящее время распространяется на Болгарию, болгарские православные епархии в Северной и Южной Америке, ряд приходов в Венгрии, Румынии, Австрии и Австралии.

Массовая эмиграция болгар в США произошла после неудачного Ильинденского восстания 1903 г. Первая болгарская церковь на чужбине появилась в 1907 г. в Мадисоне. В 1938 г. в США была учреждена болгарская епархия, впоследствии разделенная на две, — Нью-Йоркскую и Акронскую.

В 1948 г. в Москве открылось подворье Болгарской Православной Церкви: им стал храм Успения Божией Матери в Гончарах; в храме находится чудотворный образ Божией Матери «*Троеручица*». В Софии расположено подворье Русской Православной Церкви с храмом святого великомученика Пантелеимона.

Патриарх является носителем высшей исполнительной власти в Болгарской Церкви. Высшая административная власть Церкви принадлежит *Священному Синоду*, в который входят все митрополиты во главе с патриархом. При Священном Синоде функционирует *Высший Церковный Совет*, состоящий из двух священнослужителей, двух мирян и двух заместителей под председательством патриарха, занимающийся хозяйственными и финансовыми вопросами. Постоянно действующим административным органом выступает *Малый Синод* (патриарх и четыре митрополита, избираемые на четыре года).

Высшая законодательная власть принадлежит *Церковно-Народному Собору*, куда входят все служащие архиереи и светские лица.

Еще в начале XX в. был начат перевод Библии на современный болгарский язык и его издание. Полный перевод впервые вышел в 1920 г. Богослужение в Болгарской Церкви совершается на церковнославянском языке, используется также современный болгарский язык, на котором читают библейские тексты⁸⁴.

⁸⁴ *Неофит, митр.* Патриаршество в Болгарии — опора болгарской святости и духовности // Журнал Московской Патриархии. 2003. № 12. С. 89.

Для подготовки священнослужителей Патриархат имеет богословские факультеты в Софийском университете и Свято-Кирилло-Мефодиевском университете (Тырново). С начала 1990-х гг. были открыты новые духовные школы — в частности, семинария в Пловдиве. Старейшая болгарская семинария во имя преподобного Иоанна Рыльского была основана в 1874 г. Сначала она находилась в Лясковском монастыре, а в 1903 г. была переселена в Софию.

С середины 1990-х гг. в основном курсе болгарских общеобразовательных школ факультативно, по желанию учеников и их родителей, изучается предмет «Религия»⁸⁵.

Официальный орган Болгарской Церкви — ежемесячный журнал «Церковный вестник». Издается также журнал «Духовная культура», рассматривающий вопросы религии, философии и искусства.

Просветительскую миссию Церковь осуществляет при помощи представителей православных братств, организующих круглые столы, дискуссии, выставки, посвященные Православию и жизни Церкви.

С конца 1980-х гг. начался процесс возвращения Церкви захваченной в годы коммунистического режима собственности. В настоящее время продолжается строительство новых храмов и реставрация старых.

Монашеская жизнь в Болгарии. Болгарские национальные святые. Монастыри Болгарии, появившиеся в средневековую эпоху, традиционно играли ощутимую роль в сохранении Православия и святоотеческих традиций, особенно в тяжелые времена турецкого ига. Обители являлись очагами подлинной национальной культуры и письменности. К середине 1990-х гг. в Болгарии насчитывалось ок. 120 монастырей⁸⁶.

Известные болгарские обители:

– *Рыльский* монастырь (мужской), основанный преподобным Иоанном в X в, представляющий огромный архитектурный

⁸⁵ *Неофит, митр.* Патриаршество в Болгарии — опора болгарской святости и духовности. С. 89.

⁸⁶ *Робертсон Р.* Восточные христианские Церкви. С. 85.

комплекс: высота стен местами достигает 24 м; главные святыни обители — мощи преподобного *Иоанна Рыльского* и чудотворная икона Божией Матери «*Одигитрия*» (XII в.);

– *Бачковский Успенский монастырь* (мужской)⁸⁷;

– *Троянский Успенский монастырь* (мужской) на р. Осым, в 8 км юго-восточнее г. Трояна, третий по величине в Болгарии после Рыльского и Бачковского; согласно монастырским летописям, ок. 1600 г. здесь подвизался некий «старый духовный отец» с учениками; вскоре это место посетил направлявшийся с Афона в Валахию монах, оставивший подвижникам копию чудотворной иконы Божией Матери «*Троеручица*» из Хиландарского монастыря; тогда братия построила здесь деревянную церковь и несколько келий, положивших начало обители;

– *Зографский монастырь* на Афоне⁸⁸.

Среди святых Болгарской Церкви выделяются: креститель болгарского народа князь *Борис*, создатели славянской письменности братья *Кирилл* и *Мефодий*, их ученики *Климент Охридский* и *Наум* (последний был организатором Преславской литературной школы), преподобный *Иоанн Рыльский*, Тырновский патриарх *Евфимий*, преподобномученик *Прокопий Варненский*, преподобный *Иоанн Кукузель*, преподобная *Параскева*.

12.4. Элладская Православная Церковь

Новые явления в жизни Церкви, 1900–1940 гг. Начало новейшего периода в истории Греции ознаменовалось тем, что по результатам Балканских войн к ней отошли земли Южной Македонии и Западной Фракии (т. н. «новые территории»); однако расположенные здесь епархии до 1928 г. управлялись Константинопольским Патриархатом.

На рубеже XIX–XX вв. в Греции появилась униатская Церковь, что было связано со следующими обстоятельствами. Еще в 1856 г. латинский священник-грек с острова Сирос *Георгий*

⁸⁷ Обстоятельства его возникновения и краткую историю см. в п. 5.5.

⁸⁸ Подробнее о нем см.: *Турилов А. А., Чешмеджиев Д. и др. Зограф // ПЭ. Т. XX. М., 2009. С. 301–313.*

Марангос начал распространять католичество среди православных соотечественников. Однако результаты его деятельности были слабыми. Ситуация изменилась к 1911 г., когда Римский папа *Пий X* (1903–1914) учредил для перешедших в католичество греков латинскую епископскую кафедру в Константинополе. После греко-турецкой войны 1919–1922 гг. из Константинополя в Афины бежал латинский епископ *Георгий Калавасси*, которому в 1923 г. папа *Пий XI* (1922–1939) подчинил всю Грецию. Так униатская греческая община стала с тех пор существовать бок о бок с Элладской Православной Церковью, что продолжается до настоящего времени⁸⁹.

В 1923 г. состоялся Поместный Собор Элладской Православной Церкви, внесший ряд изменений в церковное устройство: главным органом управления стал Архиерейский Собор под председательством Афинского архиепископа (с 1833 до 1923 г. предстоятель Элладской Церкви носил титул митрополита), а все епархиальные архиереи получили титул митрополитов. Такой порядок сохраняется поныне.

В 1924 г. была проведена календарная реформа, связанная с переходом на новоюлианский стиль, что в свою очередь привело к церковному расколу — появлению в Греции *«Церкви истинно православных христиан»* (старостильников). Однако большинство духовенства и мирян одобрили переход на новоюлианский календарь.

В начале 1920-х гг. православные иерархи инициировали движение за освобождение Церкви от государственной опеки. Но их усилия оказались напрасными. В 1925 г. в Греции установилась диктатура *Теодороса Пангалоса*, который издал церковный закон, следуя принципу «новое — хорошо забытое старое». По сути, новый закон продублировал положения 1852 г.:

– концентрация высшей административной церковной власти в руках Постоянного Синода из семи архиереев, в дальнейшем — из тринадцати (ранее их было пять);

⁸⁹ *Суттнер Э.* Христианство Востока и Запада: В поисках зримого проявления единства. С. 233.

– утверждение всех Синодальных постановлений (за исключением тех, которые касались веры и богослужения) представителем государственной власти в Синоде.

Таким образом, в XX веке Элладская Церковь продолжала находиться в подчинении государственной власти. Церковное законодательство Т. Пангалоса действовало до 1967 г.

Заметную роль в жизни Элладской Церкви в первой половине XX в. сыграли движения «домашних миссионеров», занимавшихся катехизаторской и социальной деятельностью. Наиболее динамичное из них — «Зое» («Жизнь»), известно также под именем «Братства богословов». Это движение было основано в 1907 г. священником *Евсевием Матопулосом*. «Братство богословов» имело полумонашескую структуру: все его полноправные члены — миряне и священники — соблюдали целибат, хотя не принимали при этом постоянных обетов. С первых дней основания движение выступало за личное благочестие людей, включая частое Причащение, Исповедь и регулярные проповеди, а также организовывало катехизические классы для детей и молодежи, кружки изучения Библии. По свидетельству еп. Каллиста (Уэра), наибольшим влиянием «Зое» пользовалось в 1920–1960 гг. (к 1960-м гг. в него входило около 130 членов, из них 34 были священниками)⁹⁰.

В начале 1960-х гг. между руководителями движения произошёл раскол, и была основана альтернативная организация «*Sotir*» («Спаситель»). В 1970-е гг. движение «Зое» стали обвинять в связях с правительством «чёрных полковников». Несмотря на несправедливость обвинений, позиции движения были подорваны, а морализирующий, пуританский тон его публикаций мало привлекает современных молодых греков⁹¹.

Элладская Православная Церковь в 1940–1980-е гг. К осени 1941 г. Германия смогла в значительной степени включить Элладскую Православную Церковь в сферу своего влияния. Во главе Церкви к этому времени встал дружественный Германии Афинский

⁹⁰ Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Православная Церковь. С. 149.

⁹¹ Там же. С. 149–150.

архиепископ *Дамаскин* (*Папандреу*, 1941–1949), склонивший на свою сторону некоторых митрополитов⁹². Другая часть священнослужителей поддерживала освободительную борьбу своего народа, подвергаясь беспощадным репрессиям и арестам.

С течением войны архиепископ Дамаскин отходил от нацистской линии. Согласно исследованиям М. В. Шкаровского, существуют сведения, что Дамаскин выдавал ложные свидетельства о крещении греческим евреям, спасая их таким образом от уничтожения оккупантами⁹³. Дамаскин официально выступил против действий нацистских властей, объявив, что расовая теория противоречит учению Православной Церкви. В ответ на угрозу расстрела со стороны одного из высших чинов гестапо Дамаскин, приводя в пример мученическую кончину Константинопольского патриарха Григория V, произнес: «Греческих религиозных лидеров не расстреливают, их вешают. Я прошу уважать эту традицию»⁹⁴.

В 1956–1957 гг. Элладскую Православную Церковь возглавлял архиепископ *Дорофей III* (*Коттарас*), прилагавший заботы для благосостояния клира, установления государственной заработной платы для священнослужителей, увеличения размеров пенсий для заштатных клириков и строительства для них больницы. Владыка Дорофей положил начало созыву конференций проповедников Элладской Православной Церкви. По оценке церковного историка Г. Конидариса, Дорофей находился под влиянием греческих религиозных братств, выступавших за обновление церковной жизни по западному образцу⁹⁵.

В апреле 1967 г. в Греции произошел военный переворот. Через месяц новое правительство вынесло ряд постановлений,

⁹² Шкаровский М. В. Нацистская Германия и Православная Церковь... С. 222.

⁹³ Там же. С. 224.

⁹⁴ Цит. по: Дамаскин (Папандреу Димитрий), архиеп. Афинский и Элладский // ПЭ. Т. XIII. М., 2006. С. 688.

⁹⁵ Говорун С., свящ. Дорофей III (Коттарас Иоанн), архиеп. Афинский и всей Эллады // ПЭ. Т. XVI. М., 2007. С. 32.

по которым были проведены следующие изменения в церковной жизни:

- сформирован новый состав Синода, количество членов которого сократилось до девяти;
- упразднена должность правительственного комиссара при Священном Синоде;
- введено правило рукоположения в епископы, согласно которому им мог стать только этнический грек;
- определена верхняя возрастная граница для епископата и Афинского архиепископа — 80 лет; данное обстоятельство послужило причиной ухода на покой 89-летнего архиепископа *Хризостома II (Хатзиставру)*, 1962–1967).

Неоправданное и безапелляционное вмешательство государства в церковные дела вызвало огорчение и недовольство не только в Греции, но среди остального православного мира. Названные реформы были реализованы правительством, не принимавшим во внимание позицию Священноначалия Элладской Церкви.

В 1967 г. Элладскую Церковь возглавил архиепископ *Иероним I (Коцонис)*. Выпускник богословского факультета Афинского университета, продолживший образование в Мюнхене, Берлине, Бонне и Оксфорде, будущий предстоятель в 1950–1956 гг. был генеральным секретарем Комиссии освобождения Кипра, с 1952 г. состоял членом центрального комитета ВСЦ, представляя Элладскую Церковь на различных межхристианских совещаниях в странах Западной Европы, Америки, Африки и Ближнего Востока.

Возглавив Афинскую церковную кафедру, Иероним I продолжал курс, направленный на углубление межхристианских связей. Он разделял позицию Константинопольского патриарха Афинагора (Спиру) по поводу продолжения «диалога любви» с Римом.

Архиепископ Иероним I отдал управление Элладской Церковью в руки религиозных движений, главным образом, братства «Зое», что вызвало небывалую смуту; 17 епископов лишились кафедр и были заменены членами «Зое».

25 ноября 1973 г. в Греции произошли очередной военный переворот и смена правительства. Архиепископ Иероним I публично заявил о своем решении уйти в отставку, которая последовала 19 декабря того же года.

Перед Элладской Церковью встал вопрос об избрании нового архиепископа. 11 января 1974 г. был обнародован закон «Об определении способа избрания предстоятеля Церкви и приведения в порядок некоторых церковных дел», согласно которому определялся новый состав Синода, в который вошли 32 митрополита (из 66) Элладской Православной Церкви. 12 января 1974 г. в Афинском монастыре Петраки состоялось Синодальное заседание, избравшее большинством голосов на пост главы Церкви архиепископа *Серафима (Тикаса, 1973–1998)*.

Владыка Серафим сумел сохранить равновесие в церковном управлении. Ему удалось наладить отношения между Элладской Церковью и Константинопольским Патриархатом в споре вокруг епархий, расположенных на севере Греции. Он восстановил церковное образование, улучшив организацию духовных семинарий, подчиненных министерству образования Греции.

Церковь, общество, государство: проблемы и противоречия взаимодействия. Государственный статус Элладской Православной Церкви, впервые определенный Декларацией 1833 г. (см. п. 8.2), действует до настоящего времени. Данный фактор ставит Церковь в полную зависимость от происходящих в политической жизни страны коллизий, влияет на состав Синода, смену предстоятелей, нарушает порой имущественные владения Церкви.

В подтверждение последнего обстоятельства уместно привести закон о церковном имуществе 1987 г., в одночасье лишивший Элладскую Церковь прав на владение собственностью и передавший управление митрополичьими и приходскими советами в руки местных властей. Столкнувшись с бесцеремонностью правительства, Священноначалие выразило решительный протест: экстренное заседание Афинского Синода расценило закон как прямое вмешательство в дела Церкви с целью лишить ее самостоятельности. Конфликт разрешился отменой злополучного закона

в 1988 г., а правительство заключило с Церковью формальное соглашение о невмешательстве в ее дела.

Объявив Православие господствующей религией, правительство Греции законодательно разрешает исповедание других религий, запрещая при этом любого рода прозелитизм. Согласно конституции 1975 г., президент Греции не обязан исповедовать Православие, и при вступлении в должность он не дает клятвы защищать господствующую религию государства.

Таким образом, несмотря на существующую «симфонию» Элладской Православной Церкви и греческого государства, связь между ними ослабевает. В 1980-е годы правительство учредило гражданскую церемонию бракосочетания и легализовало аборт; последняя мера вызвала сильное, но безуспешное сопротивление Церкви. В то же время, дистанцирование от государства обеспечивает Церкви большую независимость, политики имеют меньше возможности вмешательства в дела, связанные с назначением епископов. Что же касается полного отделения Церкви от государства, то такая идея имеет в Греции весьма мало сторонников⁹⁶.

Греческое правительство и Элладская Церковь осуществляют строгий контроль за переводами Библии. Статья 3.3 конституции Греции гласит: «Текст Священного Писания должен сохраняться неизменным. Официальный перевод на любую другую форму языка запрещается без предварительного одобрения Элладской Церкви и Великой Церкви Христовой в Константинополе»⁹⁷.

Секуляризация сознания и религиозный нигилизм, особенно проявившиеся во второй половине XX, наложили отпечаток на церковность современных греков. Еп. Каллист (Уэр) приводит любопытную статистику: по переписи населения 1951 г., лишь 121 человек из 7,5 млн назвали себя атеистами⁹⁸. Но

⁹⁶ Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Православная Церковь. С. 144.

⁹⁷ Цит. по: Э. П. Г. Библия. Переводы на новогреческий язык // ПЭ. Т. V. М., 2002. С. 186.

⁹⁸ Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Православная Церковь. С. 144.

по сравнению с серединой XX века к 1980-м гг. ярче стала просматриваться тенденция к соблюдению лишь внешнего благочестия, снижению посещаемости православных храмов в несколько раз и, следовательно, значительному ослаблению их участия в литургической жизни. Об этом свидетельствуют социологические опросы, проведенные в 1963 и 1980 гг. в районе Афин⁹⁹.

Анализируя причины падения уровня церковности греков в конце XX столетия, еп. Каллист упоминает еще об одном серьезном факторе, вытекающем из государственного статуса Элладской Церкви: «Много студентов и вообще молодежи отдалились от Церкви по причине видимого сотрудничества иерархии с военно-диктаторским режимом 1967–1974 гг., когда Греческую Церковь возглавлял архиепископ Иероним. В действительности, масштаб этого сотрудничества часто преувеличивают, обычно именно «черные полковники» использовали Церковь, а не наоборот. Тем не менее репутация Церкви значительно пошатнулась в глазах молодого поколения. Однако в 1990-х годах появились признаки медленного, но многообещающего возврата молодежи в Церковь»¹⁰⁰.

Таким образом, вряд ли сегодня можно говорить о видимом увеличении интереса к Церкви в греческом обществе; тем не менее, справедливо будет заметить, что греки продолжают рассматривать Православие как неотъемлемую часть своей национальной идентичности.

Элладская Православная Церковь в контексте современности. Каноническая территория Элладской Православной Церкви делится на две части:

– епархии континентальной Греции, Пелопоннеса, Ионических островов и Фессалии (*«старые земли»*), принадлежащие непосредственно Элладской Церкви;

– епархии на т. н. *«новых территориях»*, присоединенные к Греции по результатам Балканских войн в 1913 г. (часть Западной Фракии и Южной Македонии, северные острова Эгейского

⁹⁹ Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Православная Церковь. С. 146.

¹⁰⁰ Там же.

моря — Лесбос, Самос), ранее принадлежавшие Константинопольскому Патриархату; местные епархии и сегодня служат камнем преткновения во взаимоотношениях между Вселенской Патриархией и церковными властями Афин, т. к. Константинополь в последнее время постоянно заявляет о своих юрисдикционных правах на епархии «новых территорий»; хотя по закону, принятому в Греции 10 июля 1928 г., Элладская Православная Церковь включает всех православных христиан Греции, следовательно, и тех, кто проживает на «новых территориях»; кроме того, Константинопольский патриарх *Василий III* Томосом от 4 сентября 1928 г. подтвердил подчинение указанных епархий предстоятелю Элладской Церкви.

Ряд территорий современной Греции — Афонский полуостров, острова Крит, Патмос и Додеканесский архипелаг — в силу исторической традиции входят в состав Константинопольского Патриархата.

Деление на епархии в Элладской Церкви, по свидетельству еп. Каллиста (Уэра), представляет довольно дробную картину, что напоминает строй Древней христианской Церкви: на 9 млн населения приходится 80 епархий (в то время как, допустим, в дореволюционной России на 100 млн верующих приходилось 67 епархий). Около половины греческих епархий насчитывают менее 100 приходов. Еп. Каллист подчеркивает, что «в идеале, а порой и в реальности, греческий епископ — не далекий администратор, а доступный человек, с которым паства лично общается и к которому простые верующие ежедневно обращаются за практическим или духовным советом»¹⁰¹.

С 1998 г. по 2008 гг. Элладскую Церковь возглавлял архиепископ Афинский и всей Эллады *Христодул (Параскевиадис)* — один из образованнейших иерархов Церкви; он свободно владел четырьмя иностранными языками, преподавал каноническое право в Фессалоникийском университете, его научные труды высоко ценятся в научном мире.

¹⁰¹ Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Православная Церковь. С. 145.

С 2008 г. по настоящее время предстоятель Церкви — архиепископ *Иероним II (Лианис)*. Он родился в 1938 году в местечке Инофита в Беотии. Выпускник философского и богословского факультетов Афинского университета. Окончил аспирантуры Грацкого (Австрия), Регенсбургского и Мюнхенского (Германия) университетов. Владыка Иероним — автор многих статей, исследований и трудов по богословской, социальной и исторической тематике. За книгу «Средневековые памятники Эвбеи» в 1970 г. был награжден премией Афинской академии наук; почетный доктор медицинского факультета университета Крайова (Румыния) и президент Греческого кардиологического общества. Интронизация архиепископа Иеронима II состоялась 16 февраля 2008 г. В своей интронизационной речи Иероним II высказался за усиление роли Православной Церкви в современном европейском и мировом сообществе.

Высшими административными органами управления Элладской Православной Церковью являются *Священный Синод Иерархии, Постоянный Священный Синод и Генеральная Церковная Ассамблея*. Высшие исполнительные органы Элладской Церкви — *Центральный Церковный Совет и Синодальная Администрация*. Решения церковных административных органов обязательны для исполнения церковными властями с момента их опубликования в официальном органе Элладской Православной Церкви «*Экклисия*» («Церковь»). Председателем всех административных и исполнительных органов выступает архиепископ Афинский.

В систему церковного управления входят также Синодальные суды, различные церковные организации — Богословский интернат, Духовный институт клира.

Особое место в жизни Элладской Церкви занимает *Апостольская Дякония*, учрежденная в 1936 г. В ее задачи входят систематическое изучение и распространение Евангелия, подготовка духовников, распространение и сохранение православного сознания у христианской паствы и издательская деятельность. По инициативе Дяконии создаются специальные школы проповедников и катехизации.

Церковь располагает двумя богословскими факультетами в университетах Афин и Фессалоник, восемью духовными семинариями, которые, как и ранее, пользуются финансовой поддержкой государства и составляют часть государственной образовательной системы.

Еп. Каллист (Уэр) отмечает, что, начиная с эпохи османского владычества вплоть до Второй мировой войны, греческий священник был тесно связан с местной общиной. Обычно он был уроженцем тех мест, где служил в течение всей жизни. В редких случаях священник учился в семинарии. После рукоположения он продолжал заниматься своим прежним делом — плотницким или сапожным ремеслом, но чаще всего крестьянским трудом, сохраняя тесную связь со своей паствой. Приходской священник, как правило, не читал проповедей — их читали епископы, заезжие монахи или проповедники из мирян, назначенные епископом. Условия и требования новейшего времени породили очевидную потребность в таких приходских священниках, которые могло бы учить, проповедовать и осуществлять духовное руководство¹⁰². Именно поэтому в последнее время в Греции была разработана обширная программа богословского образования. Каждый кандидат в священники должен обязательно пройти хотя бы семинарский курс обучения¹⁰³.

В греческом богословии первой половины XX века академизм и схоластика доминируют над мистикой. По мнению еп. Каллиста (Уэра), греческие богословские исследования XX века «Догматика» *Христоса Андруцоса* (1869–1935), «Догматика» *Панайотиса Трембеласа* (1886–1977), «Синописис» *Иоанна Кармириса* (1904–1991) выдержаны в строго православном духе, но в них нет того волнения и творческого исследования, какие были, к примеру, у В. Лосского, Г. Флоровского, П. Евдокимова — русских богословов-мистиков XX в.¹⁰⁴ Что касается современных греческих богословов, то они подвергают критике интеллектуальные

¹⁰² Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Православная Церковь. С. 146–147.

¹⁰³ Там же. С. 147–148.

¹⁰⁴ Там же. С. 148.

категории Запада, предпочитают обращаться к мистической традиции — Исааку Сирину и Симеону Новому Богослову — и делают акцент на апофатическом подходе. Это — *Христос Яннарас* (род. 1935), *Панайотис Неллас* (1936–1986), Пергамский митрополит *Иоанн Зизиулас* (род. 1931)¹⁰⁵.

Помимо богословских факультетов и семинарий, существует специальная школа для подготовки школьных учителей Закона Божия. В силу своего государственного статуса Церковь Греции неотделима от средней общеобразовательной школы и изучение Православия обязательно для всех учащихся.

Монашеские обители современной Греции. В настоящее время монашеская жизнь в Греции переживает период медленного возрождения. По состоянию на 1991 г., в Греции, за исключением Афона, насчитывалось ок. 200 мужских и 150 женских монастырей¹⁰⁶. Согласно данным, приводимым еп. Каллистом (Уэром), численность монахов в большинстве мужских обителей в конце XX в. оставалась весьма скромной (5–10 чел.), в то время как в женских монастырях положение иное. Особенно впечатляет *Благовещенский* монастырь в Ормилии (Халкидики, Северная Греция), где живут более 100 монахинь и послушниц¹⁰⁷.

С 1830-х гг. все монастыри Греции имеют киновийный образ жизни.

Самой крупной обителью считается мужской монастырь *Пендели*, основанный в 1578 г. Еврипским епископом *Тимофеем* (ум. ок. 1590) близ Афин. Это было время, когда османский султан *Селим II* поставил христианство вне закона. Для жителей Аттики обитель стала средоточием православных традиций и высокого патриотизма¹⁰⁸. Спустя более ста лет после основания монастырь был опустошен венецианцами, после чего начал

¹⁰⁵ *Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Православная Церковь. С. 148.*

¹⁰⁶ *Анисимов Л. Из истории Элладской Православной Церкви // Журнал Московской Патриархии. 1991. № 8. С. 59.*

¹⁰⁷ *Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Православная Церковь. С. 151.*

¹⁰⁸ *Хроника Православных Церквей: Элладская Церковь // Журнал Московской Патриархии. 1979. № 1. С. 46.*

восстанавливаться. В годы национально-освободительного восстания 1821 г. монастырь был центром, возглавлявшим движение общества «Филики этерия» в Аттике. Свыше 20 монахов обители сражались вместе с повстанцами, а сама обитель помогала восставшим деньгами и продовольствием¹⁰⁹. В 1971 г. здесь был открыт Межправославный Афинский центр.

Известным монашеским центром, подобно Афону, является *Метеорский* монастырский комплекс в Фессалии. Первые обители здесь появились в конце XIV в. благодаря преподобному *Афанасию Метеорскому* (1302–1380), поселившемуся ок. 1340 г. в пещере на скале Платилифос, которой он дал название Метеорон («Парящий в воздухе»). В монастырский комплекс входит ряд древних сооружений: пещера, где подвизался святой Афанасий, костница, кладовая (сейчас этнографический музей), и современные постройки (часовня святого Нектария, гостиница, келейный корпус). К святыням обители относятся честные главы святителя *Иоанна Милостивого*, преподобного *Иоанна Лествичника* и ктиторов, преподобных *Афанасия* и *Иоасафа Метеорских*, рука святителя *Василия Великого*, частица мощей святителя *Андрея Критского*, и др.

В апреле 1990 г. в городе Каламбака проходил первый в истории Элладской Православной Церкви *Всегреческий форум монахов*, посвященный 600-летию основания Преображенского монастыря Великих Метеор. Главной идеей форума, в котором приняло участие более 300 человек, было свидетельство о роли монастырей как источников Православной веры и духовной основы жизни современного общества¹¹⁰.

В начале 1960-х гг. Элладская Церковь причислила к лику святых новых угодников Божиих: чудесным образом были найдены и прославлены мощи преподобномучеников *Рафаила*, *Николая* и отроковицы *Ирины*, пострадавших за веру Христову в XV в. на острове Митилини.

¹⁰⁹ Хроника Православных Церквей: Элладская Церковь // Журнал Московской Патриархии. 1979. № 1. С. 46.

¹¹⁰ Хроника Православных Церквей // Журнал Московской Патриархии. 1990. № 11. С. 63.

В 1961 г. Константинопольским Патриархатом был канонизирован греческий святитель *Нектарий* (1846–1920). Сначала он возглавлял Пентапольскую кафедру в Египте, но в результате интриг был отозван оттуда. Руководил богословской школой в Афинах. Последние годы Нектарий провел в бедности, исполняя должность священника в часовне женского Троицкого монастыря, основанного им на острове Эгина в 1904 г.¹¹¹

Почитанием у греков пользуется святой *Иоанн Русский*. Он родился в Малороссии в 1690 г. Во время Прутского похода 1711 г. оказался в турецком плену, всю последующую жизнь со смирением переносил все тяготы, побои и издевательства со стороны мусульман. Его мощи находятся в городе Неон-Прокопион на острове Эвбея.

Греческая «Церковь истинно православных христиан» (старостильники) оформилась в Греции в 1926 г. Поводом к ее возникновению послужило введение новоюлианского календаря в Элладской Православной Церкви. Часть клириков и мирян не признала этого нововведения и, отделившись, образовала свое «Общество православных», которое в 1926 г. было переименовано в «Греческое религиозное общество истинных православных христиан» с приходами по всей Греции. Так появилась альтернативная официальной Элладской Церкви греческих старостильников. В 1935 г. старостильники полностью прекратили каноническую связь с Элладской Православной Церковью. Они образовали собственный Синод, избирающий своего Афинского архиепископа.

Несмотря на преследования со стороны гражданских властей Греции, к середине XX в. старостильники увели за собой значительное число последователей, имея собственных епископов, монастыри, ок. 800 приходов и примерно 1 млн прихожан. В последнее время они раскололись на множество соперничающих групп и потеряли большую часть своего влияния¹¹².

¹¹¹ *Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Православная Церковь. С. 150; Клеман О. Беседы с Патриархом Афинагором / пер. с франц. В. Зелинского. Брюссель, 1993. С. 67–71.*

¹¹² *Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Православная Церковь. С. 313.*

По данным К. Е. Скурата, к началу 1980-х гг. Церковь истинно православных христиан насчитывала около 200 тыс. человек, 5 епархий, 75 храмов, 4 мужских и 11 женских монастырей. Помимо территории Греции, в ведении этой Церкви имеется несколько приходов на Кипре, в США и Канаде¹¹³.

Подводя итоги, нужно заметить, что деятельность Элладской Православной Церкви в новейший период целиком определялась политическими условиями страны — сменой правительств и диктаторских режимов. Вслед за политическим и изменениями принималась та или иная система церковного управления, при этом не слишком учитывалось, насколько такой курс служит благу Церкви как спасительному для православных верующих организму.

12.5. Албанская Православная Церковь

Обзор истории христианства на территории современной Албании с древности до начала XX в. В начале христианской эры территория современной Албании находилась в составе двух римских провинций — Иллирика и Македонии. Христианские общины сложились здесь вскоре после начала апостольской проповеди. Апостол Павел, который в 55–57 гг. из Коринфа писал Послание к Римлянам, замечал: «благовествование Христово распространено мною от Иерусалима и окрестности до Иллирика» (Рим 15. 19). Следующая фраза: «Притом я старался благовествовать не там, где уже было известно имя Христова, дабы не созидать на чужом основании» — дает возможность предположить, что Павел лично или через своих ближайших помощников первым проповедовал Евангелие на территории Албании. Доказаны пребывание апостола в Никополе (ок. Превезы, Греция) (Тит 3. 12) и деятельность его ближайшего сотрудника Тита в Далмации (2Тим 4. 10).

Культурно-религиозная связь территории будущей Албании с римским миром, а значит, и христианством, укреплялась

¹¹³ Скурат К. Е. История Поместных Православных Церквей. М., 1994. Т. 2. С. 113.

благодаря тому, что вдоль берегов Адриатического и Ионического морей проходила внутренняя дорога, *Via Ignatia*, соединявшая восточную и западную части Римской империи.

Древнее Предание считает первым просветителем этого региона апостола *Кесаря* (из семидесяти). По другим сведениям, Павел поставил Кесаря первым епископом Диррахия (Драч, совр. Дуррес). Более ясное свидетельство о наличии церковной общины в Диррахии дает история мученичества епископа *Астия* в 98 г.

В конце III в. Евангельское учение, по всей видимости, проникало в Албанию с двух направлений: *гегги* на севере страны стали христианами латинского обряда, а *тоски* на юге приняли византийскую традицию¹¹⁴. О. А. Акимова подтверждает это фактом образования архиепископий в городах Салоне и Скодре (совр. Шкодра). Салон был столицей Далмации (территория от устья Раши примерно до совр. Будвы на юге Боки Которской), Скодр — столицей Превалитаны. Так единая провинция Далмация ок. 297 г. была разделена в ходе административной реформы императора Диоклетиана¹¹⁵. После варварских нашествий церковная община Превалитаны стала ориентироваться на митрополита Диррахия, подчиненного Константинопольскому патриарху¹¹⁶.

Дополнительные свидетельства о жизни христиан на территории Албании дают имена раннехристианских епископов и археологические находки. Известны мученики первых веков: Иллирийский епископ *Елевферий* (120 г.), его мать *Анфия*, *Донат* и *Ферин* (250 г., в Бутроте), *Данакс* (III в.), *Исавр* диакон и др. Захоронения за стенами Бутрота (ок. II в.) — самое древнее археологическое свидетельство наличия христианской общины в регионе современной Албании. В разных районах страны найдены базилики V–VI вв.

¹¹⁴ Робертсон Р. Восточные христианские Церкви. С. 97.

¹¹⁵ Акимова О. А. Христианство в далматинских, хорватских и сербских землях в X–XI вв. // Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия / Рос. академия наук. Ин-т славяноведения; отв. ред. Б. Н. Флорья. М., 2002. С. 330.

¹¹⁶ Там же.

В 732 г. Восточный Иллирик был присоединен к Византии; следовательно, находившиеся здесь епархии были подчинены Константинопольской Церкви.

Окончательно христианство на побережье Адриатики утвердилось благодаря деятельности на территории Македонии учеников святых Кирилла и Мефодия Климента и Наума. На рубеже IX–X вв. албанские города Девол (совр. Корча) и Главеница (рядом с совр. Авлоной) известны как христианские центры. В X в. Девольским епископом был ученик святого Климента *Марк*.

Завоевание Диррахия и его области в конце X в. болгарским царем Самуилом послужило причиной включения албанских епархий во главе с Диррахийской митрополией в состав Болгарской Православной Церкви¹¹⁷.

После покорения Болгарии византийским императором Василием II и ликвидации местного Патриархата албанские епархии автоматически вошли в состав Охридской архиепископии¹¹⁸. Диррахийская митрополия до конца XIII в. продолжала подчиняться напрямую Константинопольскому патриарху, а затем при неясных обстоятельствах перешла в юрисдикцию Охрида.

В 1767 г., вслед за вхождением Охридской архиепископии в юрисдикцию Константинополя, албанские епархии также стали управляться Вселенской Патриархией. В них, как и во всех Православных Церквях Балканского полуострова, установился греко-фанариотский режим.

Таким образом, наряду с другими народами Юго-Восточной Европы, албанцы оказались политически покоренными Османской империей (с начала XV в.), а церковно стали напрямую зависеть от Фанара. В период османского господства Албания была одним из регионов, подвергшихся наибольшей степени исламизации.

Для укрепления Православия здесь во многих районах с XVII в. возводились новые монастыри, которые превращались

¹¹⁷ Акимова О. А. Христианство в далматинских, хорватских и сербских землях в X–XI вв. С. 330–331.

¹¹⁸ Там же. С. 332.

в центры духовного делания и противостояния иноверию. В числе наиболее важных православных центров был *Мосхополь*, построенный в труднодоступной гористой местности. Большое положительное значение имело отсутствие в городе военной османской администрации. В XVIII в. город насчитывал около 60 тыс. жителей. Население его в религиозном и социальном отношении было достаточно однородным: это были православные купцы и ремесленники. Большую славу снискала *Академия Мосхополя*, основанная в 1744 г., ее библиотека и типография. Город насчитывал 20 храмов. До 1670 г. Мосхополь подчинялся непосредственно архиепископу Охридскому, а затем Корчинской митрополии. Особенно выделялся мосхопольский иеромонах *Нектарий (Тернос)*, подвизавшийся с 1719 по 1730 г. в области Берата и Спафии. Бежавший от преследований в Италию, он издал книгу «Вера», которой старался отвлечь православных от ислама.

В XVIII–XIX вв. предпринимались попытки перевода Священного Писания на албанский язык. Первым среди переводчиков был иеромонах *Григорий (Константинидис)*, впоследствии Диррахийский митрополит, который перевел Ветхий и Новый Завет, используя албанскую графику; его перевод не сохранился. В XIX в. Эвбейский епископ *Григорий* опубликовал перевод Нового Завета на албанском языке греческой графикой. Позднее свет увидели переводы *К. Христофоридиса* на гегском (1869 г.) и тоскском (1879 г.) наречиях греческими буквами.

В XIX в. на Балканах развернулось мощное национально-освободительное движение. Не оказалась исключением и Албания. Здесь стали быстро распространяться идеи о получении страной независимости, а в немногочисленном православном сообществе (в основном, среди албанцев, эмигрировавших в Болгарию, Румынию и США) рождались призывы к введению албанского языка за богослужением и возрождению местных церковных традиций.

Независимость Албании была провозглашена по результатам первой Балканской войны (1912–1913 гг.). В 1920 г. европейские державы подтвердили суверенитет маленькой страны на Адриатике.

Сложный путь к албанской автокефалии. Освобождение от османского порабощения и получение политической самостоятельности не означало прекращения власти Константинопольского Патриархата над албанскими епархиями. Вслед за государственным суверенитетом албанское православное духовенство взяло на вооружение идею создания автокефальной Православной Церкви. Это движение уходило корнями в среду низшего духовенства, которое в годы фанариотского режима выступало носителем национального языка и местных традиций, менее всего подвергаясь влиянию Фанара, столь ненавистному простому народу.

В 1922 г. в городе Берате состоялся *Великий Албанский православный Церковно-Народный Собор* под председательством протопресвитера *Василия Марко*, т. к. ни одного национального архиерея Албания пока не имела. На Соборе албанцы в одностороннем порядке заявили об административной независимости своей Церкви, избрав первым епископом албанца *Виссариона (Джованни)*, выпускника богословского факультета Афинского университета.

Для разбирательства албанских церковных дел из Константинополя на Адриатику в качестве специального патриаршего экзарха прибыл епископ *Иерофей*. Прибыв в Албанию, он одобрил акт автокефалии, занял Корчинскую кафедру и, таким образом, стал вторым епископом Албанской Церкви.

Пережив в XIX в. серию административных церковных разделений на Балканах (в Греции, Болгарии, Сербии, Румынии), Константинопольская Патриархия понимала неотвратимость процесса создания национальных Церквей. Вместе с тем, она из последних сил пыталась удержать в своих руках бывшее наследие, поэтому Вселенские патриархи 1920-х гг. возражали против новой автокефалии, предлагая албанцам лишь автономный церковный статус и сохранение греческого языка в богослужении. Албанцы не приняли этих условий, и тогда их отношения с Константинопольским престолом обострились.

В 1924 г. из Константинополя в Албанию прибыл епископ албанского происхождения *Христофор (Киси)*. Так же, как и

Иерофей, он остался в Албании и занял Бератскую кафедру. Вслед за этим Иерофей и Христофор рукоположили еще одного архиерея для Албанской Церкви — архимандрита *Фана (Ноли)*, албанского эмигранта из США. Таким образом, к 1924 г. в Албанской Церкви сформировался епископат в составе четырех архиереев.

В 1924 г. Дурресский епископ Фан (Ноли) оказался во главе освободительного восстания албанцев против установившегося в 1922 г. тоталитарного режима *Ахмета Зогу*. В середине 1920-х гг. возобновились переговоры албанского духовенства с Константинопольской Церковью, итогом которых стало официальное утверждение в 1926 г. *автономии* Албанской Православной Церкви. В ходе дебатов обе стороны составили проект церковного устройства, предусматривавший следующие положения:

- Албанская Церковь состояла из пяти митрополий: Тиранской, Корчинской, Аргирокастрской, Бератской и Дурресской;

- в столице государства находилась резиденция митрополита Тиранского, являвшегося одновременно архиепископом (т. е. предстоятелем) Албанской Церкви и председателем Синода, в который вошли все митрополиты;

- кандидатуры Тиранского, Дурресского и Аргирокастрского митрополитов назначались Вселенским патриархом; главами Корчинской и Бератской кафедр провозглашались, соответственно, митрополиты Иерофей и Христофор;

- богослужебным языком признавался албанский.

Вместе с тем, местное духовенство всеми силами стремилось к признанию Константинополем полной церковной независимости. В 1929 г. находившиеся в Албании епископы в одностороннем порядке объявили автокефалию Албанской Церкви.

Однако непризнание автокефалии другими Поместными Церквями, усиленная католическая пропаганда и недоброжелательное отношение к Православию правительства А. Зогу поставили Албанскую Церковь в «полосу выживания». Лишь в апреле 1937 г. Константинопольский патриарх Вениамин подписал Томос, признававший Албанскую церковную автокефалию, о чем были извещены другие Поместные Церкви. Главным

органом церковного управления был определен Святейший Синод, возглавлявшийся председателем — архиепископом Тиранским и всей Албании, которым стал Христофор (Киси, 1937–1949). Свидетельством формирования национальной Церкви стал постепенный переход богослужения с греческого на албанский, а в 1937 г. открыла двери первая албанская православная семинария в Корче¹¹⁹. До 1939 г. в Албании насчитывалось около 250 тыс. верующих, 354 храма и 28 монастырей¹²⁰.

Таким образом, Албанская Православная Церковь стала последней поместной церковной областью, выделившейся из греческой среды и получившей административную самостоятельность от Константинопольского Патриархата.

Автокефальная Албанская Церковь: тотальные атеистические гонения и возрождение в 1990-е гг. В годы Второй мировой войны Албания подверглась оккупации фашистской Италией, а затем нацистской Германией. Многие священнослужители принимали активное участие в борьбе с захватчиками.

Ярким представителем албанского освободительного движения выступал архимандрит *Паисий (Водица)*. Горячий патриот своего народа, без колебаний вставший за свободу и независимость своей страны, в 1942 г. он был избран членом Национально-освободительного совета г. Колени, а в 1943 г. членом Антифашистского совета и Генерального национально-освободительного совета Албании. В 1948 г. при участии прибывшего в Албанию главы делегации Московской Патриархии Ужгородского и Мукачевского епископа *Нестора (Сидорука)* архимандрит Паисий был возведен в сан епископа Корчинского, а в августе 1949 г. стал предстоятелем Албанской Православной Церкви и возглавлял ее до 1966 г.

После окончания Второй мировой войны в Албании установился коммунистический режим во главе с *Энвером Ходжей* (1908–1985). Правительство взяло курс на реализацию политики

¹¹⁹ Робертсон Р. Восточные христианские Церкви. С. 98.

¹²⁰ Скурат К. Е. Албанская Православная Церковь // ПЭ. Т. I. М., 2000. С. 467.

тотального атеизма. Жизнь Православной Церкви оказалась на грани катастрофы. Это были самые жестокие религиозные гонения в Юго-Восточной Европе. По данным Р. Роберсона, в конце 1940-х гг. православные в Албании составляли 22 % от общего количества населения страны¹²¹.

Гонения на Церковь приобрели угрожающий ее существованию характер в годы предстоятельства Албанского архиепископа *Дамиана (Коконеша, 1966–1973)*. По инициативе Э. Ходжи в 1967 г. началась кампания по уничтожению «всех религиозных обычаев и учреждений». Согласно правительственному указу «Против мифов и религиозных учреждений», запрещалась всякая религия и санкционировались репрессии по отношению к верующим. Действиям албанского правительства был присущ необычайный фанатизм: за публичное совершение крестного знамения человек мог получить 10 лет тюремного заключения, а за хранение дома икон — 25 лет¹²².

Таким образом, со второй половины 1960-х до конца 1980-х гг. Албанская Православная Церковь фактически прекратила существование. В стране не осталось ни одного православного епископа. В 1973 г. скончался архиепископ Дамиан; существует версия, что он погиб в тюремных стенах. Церковь вынуждена была уйти на катакомбное положение: все религиозные обряды, включая католические и православные, проводились тайком на частных квартирах, в узком кругу родных и близких.

В то же время правительство гордо заявляло о беспрецедентной ситуации: Албания — первая страна в мире, где полностью были ликвидированы все религиозные обряды. Чтобы придать законность преследованиям албанских верующих, в новой Конституции 1976 г. подчеркивалось, что «государство не признает никакой религии и ведет атеистическую пропаганду, чтобы убедить людей в научно-материальном понимании мира» (ст. 36), «запрещается создавать какую-либо организацию

¹²¹ Робертсон Р. Восточные христианские Церкви. С. 98.

¹²² Скурят К. Е. Албанская Православная Церковь // ПЭ. Т. I. М., 2000. С. 469.

религиозного характера» (ст. 54). Репрессии в равной степени затронули все религиозные общины: православных, католиков и мусульман.

Лишь во второй половине 1980-х гг. под влиянием международных событий во внутренней жизни страны стали происходить перемены. С крахом социалистического лагеря Церковь получила возможность выйти из подполья. Однако церковная жизнь оказалась полностью обескровленной: к 1991 г. в живых не было ни одного епископа, а православных священников по стране насчитывалось около 20 человек¹²³.

Братскую помощь оказала Церковь-Мать — Вселенская Патриархия, направившая в Албанию в январе 1991 г. Андрусского митрополита *Анастасия (Яннулатоса)* в качестве патриаршего экзарха. Тогда, впервые за 25 лет, на праздник Пасхи 7 апреля 1991 г. в единственный действующий православный храм Тираны собралось около 3 тыс. албанцев.

В 1992 г. митрополит Анастасий был избран Албанским архиепископом, он же является главой Церкви до настоящего времени. Анастасий родился 4 ноября 1929 г. в Греции. Выпускник богословского факультета Афинского университета. Был членом греческого православного братства «Zoe». В 1972 г. был возведен в сан епископа города Андруссы и стал главой Отдела внешних церковных миссий Элладской Церкви. В 1980-е гг. возглавлял Кенийскую кафедру в Африке (Александрийский Патриархат). Интронизация Анастасия в архиепископа Албанского состоялась 2 августа 1992 г.

Из-за политической нестабильности, экономического упадка страны и отсутствия духовной жизни Церковь, обескровленная годами гонений, обнищала и пришла в совершенный упадок. Поэтому первый шаг владыки Анастасия заключался в восстановлении православной иерархии: при помощи епископов Константинопольского Патриархата были рукоположены архиереи на все вакантные албанские кафедры, к 1998 г.

¹²³ Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Православная Церковь. С. 175.

восстановлен Синод и др. церковные структуры¹²⁴. На протяжении 1990-х гг. церковная жизнь в стране началась с «чистого листа»: было построено ок. 70 храмов, более 170 реконструировано, включая Воскресенский кафедральный собор Тираны; в 1992 г. открыта духовная академия в Дурресе¹²⁵. На протяжении 1990-х гг. состоялись рукоположения около 100 священников. В октябре 1992 г. начал выходить церковный ежемесячник «Ngjallia» («Воскресение»)¹²⁶.

В конце 1994 г. положение архиепископа Анастасия как главы Церкви оказалось под угрозой: в октябре президент Албании *Сали Бериша* заявил, что архиепископ был назначен временно, а по новому проекту конституции главой большой религиозной общины может быть только албанский гражданин, родившийся в Албании и проживший в ней не менее 20 лет. Тем не менее, проведенный 6 ноября 1994 г. референдум 60 % голосов отклонил предложенный конституционный проект. Отношения между Церковью и правительством потеплели, но положение архиепископа-грека по-прежнему остается сложным. Определенную роль в этом играет напряженность между Грецией и Албанией, возникшая в связи с правовым положением греков в Албании¹²⁷.

Учитывая остроту этнического начала в Албанской Церкви, к 1998 г. был решен вопрос о замещении других кафедр. По взаимному соглашению Вселенского Патриархата, Албанской Церкви и албанского правительства двое греческих епископов оставили свои посты. На их место архиепископ Анастасий вместе с представителями Фанара избрал двух новых — этнических албанцев: архимандрит *Иоанн (Пелуши)* был избран митрополитом Корчинским, а иеромонах *Косма (Кирьо)* — епископом Аполлонии. Вместе они сформировали Священный Синод Албанской Православной Церкви¹²⁸.

¹²⁴ Поместные Православные Церкви: сб. М., 2004. С. 107.

¹²⁵ *Скурат К. Е.* Албанская Православная Церковь // ПЭ. Т. I. М., 2000.

¹²⁶ *Робертсон Р.* Восточные христианские Церкви. С. 100.

¹²⁷ Там же. С. 99.

¹²⁸ Там же. С. 99–100.

Современный облик Албанской Церкви. Юрисдикция Албанской Православной Церкви распространяется на территорию Албании и на православных албанцев, проживающих в США¹²⁹.

Богослужение совершается на албанском и греческом языках.

Иноческая жизнь в основном сосредоточена в монастырях Божией Матери Арденицы и святого Власия (*Сен Влаш*).

Главный образовательный центр по подготовке священнослужителей — основанная в феврале 1992 г. Православная богословская академия Воскресения Христова в Дурресе. В 1998 г. в Гирокастре была открыта духовная школа Святого Креста.

В 1990-е гг. произошло восстановление братских связей Албанской и Русской Православных Церквей. В октябре 1998 г. с официальным визитом в России впервые находился архиепископ Анастасий. В беседе с ним патриарх Московский Алексий II назвал состоявшийся визит историческим, т. к. он открыл новый этап истории братских отношений между двумя Церквями-сестрами¹³⁰. Архиепископ Анастасий присутствовал также на Юбилейном Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви в 2000 г.

Среди других Поместных Православных Церквей, оказавшихся под властью коммунистов во второй половине XX в., Албанская Церковь была уничтожена до основания. Поистине, до возможного предела Церковь прошла путь жертвенности и исповедничества. На протяжении последних 20 лет, восстанавливаясь и возрождаясь из небытия в условиях мусульманского окружения, Албанская Церковь продолжает нести людям «служение примирения» (2 Кор 5. 18) и спасения.

¹²⁹ См.: Родс Д., *свящ.* Албанская Православная Архиепископия в Америке // ПЭ. Т. I. М., 2000. С. 464–465.

¹³⁰ Визит предстоятеля Православной Церкви Албании // Журнал Московской Патриархии. 1998. № 11. С. 51–53.

Глава 13. Автокефальные Православные Церкви Восточной Европы и Америки

13.1. Польская Православная Церковь

Борьба за автокефалию в 1922–1924 гг.¹ К началу XX столетия на территории входившего в состав Российской империи Царства Польского располагались Варшавская и Холмская епархии Русской Православной Церкви.

Политические изменения в судьбе Польши произошли после окончания Первой мировой войны: по Версальскому трактату в 1919 г. было восстановлено независимое польское государство. Рижский договор 1921 г., заключенный по итогам советско-польской войны, закрепил вхождение территорий Западной Украины и Западной Белоруссии в состав Польши. Таким образом, часть епархий Русской Православной Церкви оказалась за пределами Советской России, что в дальнейшем послужило поводом для обострения отношений между церковными властями Москвы и Варшавы.

Замершая во время Первой мировой войны жизнь Церкви стала оживляться, открывались новые приходы. Несмотря на изменение политических границ, все кафедры, оказавшиеся теперь в состав Польши, были заняты русскими архиереями. В 1918 г. в Вильно прибыл временно управляющий Литовской епархией епископ *Елевферий (Богоявленский)*². В Гродно приехал Белостокский епископ *Владимир (Тихоницкий)*. На вновь учрежденную Пинскую и Новогрудскую кафедру Московским

¹ События рассматриваемого периода подробно освещены в статье А. К. Свитича, см.: *Свитич А. К. Православная Церковь в Польше и ее автокефалия // Православная Церковь на Украине и в Польше в XX столетии, 1917–1950. Сб. М., 1997. С. 87–290.*

² По итогам Первой мировой войны Литовская епархия оказалась разделенной между Литвой и Польшей. Епархиальный центр архиепископа (впоследствии митрополита) Литовского и Виленского город Вильно вместе с Виленским краем оказался в границах Польши. Православные Литвы были представлены двумя этническими группами — русскими и белорусами.

патриархом Тихоном был назначен епископ *Пантелеимон (Рожновский)*. Главой Холмской кафедры Московская Патриархия назначила Бельского епископа *Сергия (Королева)*, но он по неясным причинам не признавался польским правительством и проживал в Яблочинском монастыре как архимандрит-настоятель, а в мае 1922 г. был выслан за границу³.

Православное население Польши составляло к 1920-м гг. около 4 млн человек, подавляющая часть его была представлена белорусами и украинцами, проживавшими в восточной части страны⁴.

Возглавляемое *Юзефом Пилсудским* польское правительство было заинтересовано в полном разрыве административных связей православных епархий Польши и Русской Церкви. Несмотря на гарантируемую конституцией Польши 1921 г. веротерпимость, министерство вероисповеданий и народного просвещения вмешивалось в церковные дела. Проводниками церковной политики польского правительства стали архиепископ *Георгий (Ярошевский)*, назначенный на Варшавскую кафедру патриархом Тихоном (Беллавиным) в сентябре 1921 г., и Кременецкий епископ *Дионисий (Валединский)* — сторонники автокефалии Варшавской епархии.

Указ Священного Синода Русской Православной Церкви от 28 сентября 1921 г. поручал Георгию (Ярошевскому) *временное* управление Варшавской епархией в качестве патриаршего экзарха в Польше с предоставлением прав *областного митрополита*⁵. Это был первый документ, регулировавший каноническое положение Православной Церкви в Польше и устанавливавший

³ *Шкаровский М. В.* Нацистская Германия и Православная Церковь (Нацистская политика в отношении Православной Церкви и религиозное возрождение на оккупированной территории СССР). М., 2002. (Материалы по истории Церкви. Кн. 32). С. 18.

⁴ *Робертсон Р.* Восточные христианские Церкви: церковно-исторический справочник. СПб., 1999. С. 95.

⁵ *Свитич А. К.* Православная Церковь в Польше и ее автокефалия // Православная Церковь на Украине и в Польше в XX столетии, 1917–1950. Сб. М., 1997. С. 99.

преемственность церковной власти Польши от власти Московского патриарха⁶. В январе 1922 г. Георгий был возведен в сан митрополита, а Варшавской епархии была предоставлена широкая *автономия*; при этом Московский Синод уже не называл Георгия экзархом всей Польши, а лишь митрополитом Варшавским⁷, т. е. обычным епархиальным управляющим, напрямую подчинявшимся Москве. Патриарх Тихон в 1925 г. подтвердил факт лишения Георгия в январе 1922 г. прав областного митрополита, что открывало бы последнему путь к должности предстоятеля независимой Польской Церкви.

В январе 1922 г. по указанию министерства вероисповеданий Польши местные православные епископы приняли *«Временные правила»*, регламентировавшие внутреннюю жизнь Варшавской епархии и ставившие ее в полную зависимость от правительства. По сути, «Правила» были соглашением, которое митрополит Георгий хотел заключить с правительством без созыва Собора, вопреки протестам других иерархов. А. К. Свитич комментирует данную ситуацию: «...когда последние отказались подписать этот конкордат, найдя в нем канонические правонарушения, то текст конкордата был издан польским правительством, в виде «Временных Правил», как акт односторонний, но опять-таки *с согласия* митрополита Георгия»⁸.

Владыку Георгия, разумеется, не устраивало сокращение его административной компетенции, и он по-прежнему продолжал считать себя областным митрополитом и постоянным экзархом, скрывая от других священнослужителей временный характер своих прав. В июне 1922 г. в Варшаве под председательством Георгия состоялся Собор пяти православных епископов, где ставился вопрос о независимости Польской Церкви. Актуализация вопроса связывалась с арестом патриарха Тихона, что, по мнению Георгия, прекращало его каноническую власть по управлению

⁶ Свитич А. К. Православная Церковь в Польше и ее автокефалия. С. 99.

⁷ Там же. С. 100.

⁸ Там же. С. 285.

Русской Церковью и ставило русское духовенство в полную зависимость от атеистической власти Советов⁹.

Двое участвовавших в съезде епископов — Елевферий (Богоявленский) и Владимир (Тихоницкий) — проголосовали против автокефалии, полагая, что необходимо оставаться в подчинении патриарху Тихону, ожидая его возвращения к управлению Церкви, и только после этого испрашивать благословения на автокефалию. Трое участников Собора — митрополит Георгий (Ярошевский), епископы Дионисий (Валединский) и Александр (Иноземцев) — высказались за административную самостоятельность Варшавской православной митрополии, провозгласив 14 июня 1922 г. образование православного Священного Синода в Польше. Последние заявляли, что варшавская автокефалия должна получить благословение от Константинопольского патриарха и других Поместных Церквей, включая Русскую¹⁰. Провозглашая автокефалию, митрополит Георгий и его сторонники забывали о ее главных условиях: воле православного народа и благе Церкви. В свое время, возражая против польской церковной независимости, патриарх Тихон опасался, что, став самостоятельной в католической Польше, Православная Церковь легко может подвергнуться опасности давления со стороны властей и подвергнуться влиянию унии¹¹.

Неслучайно поэтому Литовский епархиальный съезд под председательством архиепископа Елевферия (Богоявленского) 30 июня 1922 г. вынес следующее постановление: «С душевной горечью отмечая, что три иерарха Православной Церкви в Польше, в том числе и митрополит Варшавский Георгий, пользуясь теми потрясениями, которые в настоящее время переживает Церковь Всероссийская, употребляют все усилия, чтобы отделить себя и свои паствы путем, не предусмотренным никакими канона-

⁹ Свитич А. К. Православная Церковь в Польше и ее автокефалия. С. 106.

¹⁰ Там же. С. 108.

¹¹ Боровой В., *прот.* Церковь Христова, ее природа... // Журнал Московской Патриархии. 1993. № 10. С. 16.

ми, и, не имея на то соборного волеизъявления своего народа — паств от своей Церкви-Матери, Епархиальное собрание духовенства и мирян Литовской епархии вынуждено заявить от лица всей литовской паствы, что она по-прежнему, доколе этот вопрос не решился в каноническом порядке, считает себя нераздельной частью той Церкви, к которой она до сего времени принадлежала, что в этот час, когда Святейший Патриарх находится в заточении, она чувствует особенно тесную духовную связь с ним...»¹². Аналогичной точки зрения придерживались паства и клир Гродненской епархии.

Митрополит Георгий и польское правительство ответило репрессивными методами: защитники канонического порядка — архиепископ Елевферий (Богоявленский), а также примкнувшие к нему епископы Сергей (Королев) и Пантелеимон (Рожновский), — были лишены кафедр.

Был отстранен от должности ректора Холмской духовной семинарии защитник церковного единства архимандрит *Смарагд* (*Латышенков*). Психически неуравновешенный, он не раз приходил к владыке Георгию с горячими объяснениями неканоничности его действий. Очередная встреча 8 февраля 1923 г. оказалась роковой: в пылу спора Смарагд вытащил револьвер и выстрелил в митрополита Георгия со словами: «Вот тебе, палач Православия!»¹³, после чего сам просил вызвать полицию и был арестован на месте преступления. Смарагд был лишен духовного и монашеского званий и как светское лицо предан суду Чрезвычайного трибунала: ему инкриминировалось убийство митрополита как высокого государственного чиновника. Варшавский окружной суд приговорил его к двенадцати годам тюремного заключения.

После случившейся трагедии обязанности Варшавского митрополита и председателя Священного Синода принял на себя архиепископ Волынский и Кременецкий Дионисий (Валединский),

¹² Цит. по: *Свитич А. К.* Православная Церковь в Польше и ее автокефалия. С. 114–115.

¹³ Цит. по: Там же. С. 125.

а 27 февраля 1923 г. Собором православных епископов Польши он был избран митрополитом Варшавским¹⁴. В марте 1923 г. Дионисий заручился поддержкой Константинопольского патриарха Мелетия IV (Метаксакиса), который официально утвердил его предстоятелем Православной Церкви в Польше.

Однако кульминация событий была впереди. Преемник Мелетия IV Вселенский патриарх Григорий VII 13 ноября 1924 г. подписал акт о признании *Православной Церкви в Польше автокефальной*. Согласно этому документу, территория Киевской митрополии, существовавшая до 1686 г., т. е. до ее воссоединения с Московским Патриархатом, могла быть вновь включена в состав Константинопольской Церкви. В основу акта Григорий VII положил утверждение о том, что «строй церковных дел должен следовать политическим и общественным формам», ссылаясь на 17-е правило Четвертого и 38-е правило Шестого Вселенских Соборов¹⁵. Фактически статус Польской Церкви можно охарактеризовать как автономный. Варшавская митрополия получала миро от Константинопольского патриарха, обращалась к нему при рассмотрении важнейших вопросов, решение которых выходило за границы отдельной Церкви, извещала его о выборе нового Польского митрополита; наконец, на богослужениях необходимо было поминать имя Вселенского патриарха.

Другими словами, Константинопольская Патриархия в 1920-е гг. шла по пути включения в свое ведение на правах автономий церковных областей, ранее входивших в состав Русской Церкви, но после распада Российской империи оказавшихся за пределами советского государства. Кроме польских епархий, их судьбу разделили Финляндия, Прибалтика, Западная Украина и Западная Белоруссия (см. п. 14.4).

¹⁴ Подробнее о нем см.: Никольский П., Дудра А., свящ. Дионисий (Валединский Константин Николаевич), митрополит Варшавский и всей Польши // ПЭ. Т. XV. М., 2007. С. 284–286.

¹⁵ Ср.: Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского / пер. с сербского. М., 2001. Т. 1. С. 372, 523; Свитич А. К. Православная Церковь в Польше и ее автокефалия. С. 132.

Московский патриарх Тихон и его преемники — местоблюститель патриаршего престола Крутицкий митрополит *Петр (Полянский)*, заместитель местоблюстителя Нижегородский митрополит *Сергий (Страгородский)* — опротестовали польскую автокефалию 1924 г., обвиняя митрополита Дионисия в нарушении церковных правил и одностороннем разрыве канонического общения с Церковью-Матерью.

Торжественно провозглашенная в Варшаве в сентябре 1925 г. автокефалия была признана Элладской и Александрийской Поместными Церквями, а также РПЦЗ. Другие Поместные Православные Церкви не спешили одобрить этот шаг, несмотря даже на специальную поездку митрополита Дионисия с представителями польского правительства на Ближний Восток и Балканы, направленную на установление канонического общения с православным мировым сообществом.

Польская автокефалия, полностью поддержанная правительством и воплощенная в жизнь послушными ему иерархами, поставила Церковь в сильнейшую зависимость от государства, сделала ее проводником государственных интересов. А. К. Свистич указывает следующие факторы, повлиявшие на статус Церкви в Польше в 1924 г.:

- позицию высшей церковной иерархии во главе с митрополитом Дионисием, формально сохранявшим всю полноту власти в Церкви и использовавшим автокефалию для укрепления своих личных позиций,

- отсутствие какого бы то ни было внутреннего и внешнего церковного контроля и, как следствие, произвольное толкование канонических полномочий польскими православными иерархами.

Рядовое православное духовенство и миряне относились к факту провозглашения автокефалии отрицательно, понимая, что это было сделано в угоду светским властям.

На ухудшение церковной жизни оказывал влияние фактор этнической разобщенности проживавших в Польше православных верующих, которые пытались сделать Церковь средством проведения национальной политики, что нашло отражение

в попытках украинизации, белорусизации, а потом и полонизации Церкви¹⁶.

Большие осложнения в церковную жизнь в 1923 г. внес вопрос о введении новоюлианского календарного стиля, происходившем под влиянием Константинопольского Патриархата. Смена стиля произвела переворот в верующей среде. Против введения новоюлианского календаря выступили православные представители польского сейма. Вся печать — русская, украинская и белорусская — была переполнена статьями и протестами против насильственного введения нового стиля, в котором усматривался первый шаг к унии. Тогда было принято компромиссное решение: в августе 1924 г. Собор польских епископов благословил празднование в тех местах, где это требовалось верующим народом, великих и местночтимых праздников по старому стилю¹⁷, в то время как двенадцатые праздники стали отмечаться по новому стилю.

Православные и католики: неравное противостояние. Вскоре после объявления «автокефалии» на территории Польши, включая западные области Белоруссии и Украины, начала возрастать униатская экспансия. А. К. Свитич точно определил цель Ватикана, который «избрал возрожденную Польшу тем плацдармом, тем перекидным мостом между католическим Западом и православным Востоком, где наиболее интенсивно можно было бы вести работу по насаждению унии»¹⁸. Польша, и в первую очередь ее восточные окраины («кресы»), объявлялась миссионерской территорией Римской Церкви

Начальный шаг в этом направлении был сделан 21 января 1924 г., когда католический епископ *Хенрик (Пшездецкий)* получил особые полномочия на проведение униатской деятельности на Подляшье и Холмщине. В Польше появились католические монашеские ордена *редомптористов* в Ковеле (во главе с епископом восточного обряда *Николаем (Чарнецким)*), *капуцинов* в Любешове

¹⁶ Свитич А. К. Православная Церковь в Польше и ее автокефалия. С. 144.

¹⁷ Там же. С. 130.

¹⁸ Там же. С. 193.

(Полесье), *иезуитов* в Альбертине (Виленская область)¹⁹. Для подготовки будущих униатских миссионеров в Люблине был основан миссионерский институт. Кроме Подляшского епископства, к 1925 г. в Польше образовались еще четыре униатские кафедры: в Вильно, Пинске, Люблине и Луцке²⁰.

Условия для деятельности униатов в Польше представлялись благоприятными в силу разобщенности духовенства и православной паствы. Разобщенность вытекала из признания или непризнания «автокефалии» и новоюлианского стиля, а также этнической пестроты верующего народа (русские, украинцы, белорусы, поляки). Католические епископы с распростертыми объятиями принимали в унию «в сущем сани» православных расстриженных монахов, священников, архимандритов и даже митрофорных протоиереев. Однако, побыв в униатских рядах, через некоторое время они вновь возвращались в Православие. В русской прессе Варшавы таких православных авантюристов называли «перелетами»²¹.

Столкнувшись с обратным переходом в Православие, представители Ватикана предприняли курс на конфискацию храмов и монастырей у находившихся в Польше православных общин. Католики заявили о правах на церковную собственность, которая принадлежала им ранее и была отобрана правительством Российской империи после польских восстаний 1831 и 1862 гг.²² Вместе с тем, конфискации подверглись храмы и монастыри, которые никогда не были ни католическими, ни униатскими.

Первые акты пересмотра собственности произошли еще в 1918 г. на Холмщине. Православные были лишены храмов в Белице, Бенице, собора в Вильно и женского Мариинского монастыря²³. Еще в 1923 г. Московский патриарх Тихон писал по этому

¹⁹ Свитич А.К. Православная Церковь в Польше и ее автокефалия. С. 194.

²⁰ Там же. С. 195.

²¹ Там же. С. 196.

²² Шкаровский М.В. Нацистская Германия и Православная Церковь... С. 19.

²³ Свитич А.К. Православная Церковь в Польше и ее автокефалия. С. 93–94.

поводу, что «приходится просить советскую власть выступить на защиту обижаемых русских православных в Холмщине и Гродненщине, где поляки закрывают православные церкви»²⁴.

«Зеленый свет» политике передела церковной собственности был дан в 1927 г., когда польское правительство и Ватикан заключили конкордат, по которому господствующей религией страны объявлялось католичество. Пользуясь привилегированным положением, в 1929–1930 г. католики выступили с судебными исками о «возвращении» им сотен православных храмов, святынь и другого церковного имущества, которое якобы принадлежало им до вхождения Польши в состав Российской империи. А. К. Свитич свидетельствует, что в 1929 г. католики заявили о своих правах на 622 прихода, находящихся в Волынской, Виленской, Гродненской и Полесской епархиях²⁵.

В списке церковных объектов, на которые претендовали католики, находились Почаевская Лавра, Виленский, Дерманский, Жировицкий, Корецкий, Кременецкий, Мелецкий монастыри, кременецкий, пинский и луцкий кафедральный и многие др. соборы. Католики требовали почти треть всего имущества Православной Церкви Польши. Таким образом, вопрос церковной собственности приобрел угрожающие формы: это было откровенное наступление католичества на Православие.

Митрополит Дионисий (Валединский) был ошеломлен действиями Ватикана, ведущими Церковь к катастрофическому положению. Католическая опасность сплотила все православное население государства, невзирая на имеющиеся разногласия. В сложившихся условиях вопросы автокефалии и стили отошли на второй план. В Рождественском послании 25 декабря 1929 г. владыка Дионисий сравнил нависшую угрозу конфискации православных святынь с избиением Вифлеемских младенцев: «Нашу Святую Православную Церковь в Польше посетил Господь в истекшем

²⁴ Цит. по: Регельсон Л. Л. Трагедия Русской Церкви 1917–1945. М., 1996. (Материалы по истории Церкви. Кн. 15). С. 337.

²⁵ Свитич А. К. Православная Церковь в Польше и ее автокефалия. С. 161.

году бедствием, равным избиению Вифлеемских младенцев, ибо клир Римский хочет отнять от нас половину святых храмов наших и тем лишить более двух миллионов верующих младенцев наших духовного окормления и церковной жизни»²⁶.

Действия Ватикана, необходимость выработки церковного законодательства в Польше и ряд др. важных обстоятельств обозначили потребность в созыве *Всеполюского православного Поместного Собора*. В итоге Собор так и не состоялся, но православное духовенство и общественность объединили свои усилия в деятельности Предсоборного совещания, открывшемся в июне 1930 г. В ходе совещания его председатель митрополит Дионисий обратился к правительству Польши, приводя массу фактов нарушения прав собственности Православной Церкви. В частности, владыка Дионисий указывал на незаконную ликвидацию имущества Кирилло-Мефодиевского братства в городе Острог на Волыни, на конфискацию православного храма при детском приюте в Лодзи и передачу его военному католическому духовенству, разрушение храмов Холмщины²⁷.

Осенью 1930 г. на епархиальном съезде в Почаевской Лавре во главе с митрополитом Дионисием было составлено новое коллективное обращение к польскому правительству с просьбой приостановить судебные иски католиков и защитить исконное наследие православных. Духовенство обратилось также со специальным посланием в Лигу Наций с извещением о творимых в Польше несправедливостях. Однако голос Варшавского митрополита остался без ответа: к концу 1930 г. более 500 православных храмов и монастырей восточных областей Польши перешло в руки католиков.

При содействии польского правительства духовная власть Ватикана обескровила православную церковную организацию на землях Холмщины и Подляшья, где православные веками устанавливали сохранение веры и имущества своих предков²⁸.

²⁶ Цит. по: Свитич А. К. Православная Церковь в Польше и ее автокефалия. С. 163.

²⁷ Там же. С. 180–181.

²⁸ Там же. С. 160.

В 1930-е гг. униаты провели ряд съездов с целью выработки новых планов относительно дальнейшей деятельности в Польше. Львовский съезд 1936 г. под председательством греко-католического митрополита *Андрея (Шептицкого)* постановил, что униатское духовенство должно получить полные права в сфере миссионерской деятельности среди украинцев, белорусов и русских, проживающих в Польше. Речь шла о миссионерской деятельности в первую очередь в западных областях Украины и Белоруссии²⁹.

В январе 1937 г. в Ченстохове состоялось первое в возрожденной Польше заседание Синода римо-католической иерархии, на котором присутствовали все польские католические епископы. 25 мая 1937 г. была опубликована новая инструкция по осуществлению восточного обряда в Польше, предусматривавшая еще больший и решительный натиск на Православие с двух сторон: со стороны латинского и восточного обрядов³⁰.

Таким образом, во второй половине 1930-х гг. проводившийся католиками курс на изъятие собственности православных общин дополнился кампанией по разрушению православных храмов, одобренной польским государством. В большей степени эта кампания охватила опять-таки восточно-польские земли. Ее пик пришелся на 1938 г., когда на одной только Холмщине количество разрушенных храмов достигло 108³¹. Польский сейм санкционировал также разрушение величественного варшавского кафедрального православного собора во имя святого Александра Невского как «памятника польской неволи» (имелась в виду власть Российской империи над Царством Польским в 1814–1917 гг.). Печальную участь разделили православные соборы Холма, Белостока, Люблина, Калиша, Влоцлавка, Плоцка³². Ни протесты православных, ни обращения растерявшегося под влиянием происходивших

²⁹ *Свитич А. К.* Православная Церковь в Польше и ее автокефалия. С. 211.

³⁰ Там же. С. 211–212.

³¹ Там же. С. 225.

³² *Шкаровский М. В.* Нацистская Германия и Православная Церковь... С. 19.

событий митрополита Дионисия к польским властям — ничто не приносило результатов. Для давления на православные общины принимались административные и материальные меры, применялся шантаж. Верующие не в силах были противостоять такой акции, организованной на государственном уровне.

16 июля 1938 г. под председательством митрополита Дионисия на Соборе епископов в Варшаве обсуждалось тяжелейшее положение Церкви, выражавшееся в систематическом разрушении и конфискации собственности православных, интенсивной униатской деятельности Ватикана. Собор объявил о необходимости общецерковной скорби и покаяния перед Господом: в течение месяца всему духовенству (включая высшее) предписывалось совершать богослужения только в черных, траурных ризах, а на протяжении трех дней, с 1 по 3 августа 1938 г., для всей паствы устанавливался пост с сугубой молитвой по примеру благочестивых ветхозаветных иудеев и первых христиан³³.

Этнические разногласия в Польской Церкви в 1920–1930-е гг.

Имея нестабильный правовой статус и испытывая полный контроль со стороны государства, Польская Церковь в 1920–1930-е гг. стала орудием не только в руках правительственной власти, но и отдельных национальных групп — русских, украинцев и поляков, — что привело к дальнейшим внутренним разногласиям.

Украинско-русские отношения обострились на Волыни. Начало разделения было заложено осенью 1921 г. на Волынском епархиальном съезде, проходившем в стенах Почаевской Лавры. Съезд признал целесообразным нарушить тысячелетнюю традицию употребления церковнославянского богослужебного языка, заменив последний разговорным украинским³⁴. В украинизации Церкви немалую роль сыграл сам митрополит Дионисий (Валединский), читавший проповеди на украинском языке и допускавший в кафедральном кременецком соборе украинское

³³ Текст послания, принятого на Варшавском Соборе епископов 16 июля 1938 г., см.: *Свитич А. К.* Православная Церковь в Польше и ее автокефалия. С. 230–231.

³⁴ Там же. С. 150.

богослужение. Названные явления усилились после назначения на Волинскую кафедру епископа *Поликарна (Сикорского)*, при котором было украинизировано ок. 30 % православных приходов Волыни. Началось движение, направленное на замещение русских епископов этническими украинцами. А. К. Свитич называл это явление «размосковлением» Церкви³⁵.

Недоброжелательное отношение поляков к русскому элементу способствовало реализации внутри Церкви польских националистических тенденций. В середине 1930-х гг. начался перевод на польский язык ряда богослужебных текстов — Божественной Литургии Иоанна Златоуста, благодарственного молебна и панихиды³⁶. Полностью зависевший от правительственного курса митрополит Дионисий в День независимости Польши 11 ноября 1936 г. впервые совершил благодарственный молебен на польском языке.

Государство способствовало замещению архиерейских кафедр теми, кто считал себя по национальности поляками. В частности, в ноябре 1936 г. на Люблинскую и Браславскую викарные кафедры были назначены епископы *Тимофей (Шреттер)* и *Матфий (Семашко)* соответственно³⁷.

Несмотря на неприятие епископов паствой, полонизация Церкви шла полным ходом. Стали появляться общества православных священнослужителей — объединений, построенных исключительно на национальной основе. Во всех находившихся на территории Польши духовных учебных заведениях вводилась новая система образования, построенная на началах польской культуры и языка. Польское богослужение превратилось в норму для армии, чему во многом способствовал протопресвитер войск польской армии *Симеон Федоронько*³⁸. Были освобождены от должностей русские профессора, преподававшие на православном

³⁵ Свитич А. К. Православная Церковь в Польше и ее автокефалия. С. 150.

³⁶ Там же.

³⁷ Там же.

³⁸ Там же. С. 205.

отделении Варшавского университета, *Н. С. Арсеньев* и *В. Н. Кулаков*. Продолжался перевод на польский язык богослужебной и святоотеческой литературы, причем во главе комиссии переводчиков стоял митрополит Дионисий³⁹.

18 ноября 1938 г. правительство издало декрет, определивший правовое положение Православной Церкви в польском государстве: он состоял из двух частей — закона «Об отношении государства к Польской Православной Церкви» и «Внутреннего статута Польской Автокефальной Православной Церкви». Декрет прекращал действие «Временных правил» управления Церковью, принятых в 1922 г.

Декрет был первым документом в истории Варшавской православной митрополии в Польше, который устанавливал отношения между государством и Православной Церковью. Он провозгласил юридическое закрепление зависимости Польской Православной Церкви от государства, несмотря на то, что в § 1 Декрета говорилось, что Церковь является независимой от какой бы то ни было заграничной власти духовной или светской, свободной в своей внутренней жизни и управлении. Но следующие параграфы сразу же ограничивали упомянутую свободу: при выборе нового епископа кандидат должен был обязательно утверждаться министром исповеданий; более того, без санкции со стороны гражданских властей не могло происходить ни одно назначение на любую церковную должность, включая псаломщиков; церковные должности могли занимать только польские граждане⁴⁰. Церковным языком объявлялся польский (§ 7 Декрета). Таким образом, правительство продемонстрировало курс на окончательную полонизацию Православной Церкви.

События, происходившие в церковной жизни Польши 1920–1930-х гг., свидетельствовали о глубочайшем кризисе канонической власти. Главный порок этого периода А. К. Свитич видел в разладе между правящей церковной иерархией и верующим

³⁹ Свитич А. К. Православная Церковь в Польше и ее автокефалия. С. 254.

⁴⁰ Там же. С. 249–250.

народом. Кроме того, внутри самого епископата на рубеже 1910–1920-х гг. отсутствовали единодушие и гармония, которые являются необходимым условием нормальной церковной жизни⁴¹. С самого начала существования в условиях независимой Польши высшая иерархия пренебрегла идеей церковной соборности и вернулась к синодальным началам управления⁴². Постановления Московского Поместного Собора 1917–1918 гг. имели важнейшее значение для правового устройства внутренней жизни Православной Церкви в Польше, но только в том случае, если бы их придерживалась высшая церковная иерархия. Собор заседал еще в условиях полного канонического единства Варшавской епархии и Русской Церкви; следовательно, соборные постановления являлись обязательными и для Православной Церкви в Польше, несмотря на произошедшие в стране политические перемены⁴³.

Искушение церковной властью привело митрополитов Георгия (Ярошевского) и Дионисия (Валединского) к одностороннему административному разрыву с Московской Патриархией. Антикано́ническая автокефалия 1924 г. сделала Польскую Церковь бессильной перед лицом католической миссии, способствовала обострению этнических начал и привела к ее полной зависимости от государственной власти.

По данным М. В. Шкаровского, к 1939 г. Польская Православная Церковь насчитывала 4,2 млн человек, составлявших 16,8 % от всего населения страны; в основном это были украинцы, белорусы и русские⁴⁴.

Церковь в годы Второй мировой войны. Война началась 1 сентября 1939 г. оккупацией немецкими войсками западной части Польши. 17 сентября того же года восточная территория государства была занята советскими войсками. Так разделенная Польша вновь потеряла свою независимость.

⁴¹ Свитич А. К. Православная Церковь в Польше и ее автокефалия. С. 282.

⁴² Там же. С. 283.

⁴³ Там же.

⁴⁴ Шкаровский М. В. Нацистская Германия и Православная Церковь... С. 113.

Согласно секретному протоколу пакта Молотова–Риббентропа, заключенного 23 августа 1939 г., к СССР отошли территории Прибалтики, Бессарабии, а также бывшие восточно-польские земли — западные области Украины и Белоруссии. По данным М. В. Шкаровского, на присоединенных территориях действовало ок. 2 тыс. православных приходов⁴⁵. Советское государство столкнулось с противоречивой ситуацией. С одной стороны, на новых землях религиозная жизнь не была затронута идеологическими гонениями, как это было в СССР, а с другой, — местное население питало враждебность к полякам, закрывавшим храмы на Холмщине и Подляшье, руководствуясь политическими причинами и влиянием католиков. Последнее обстоятельство создавало почву для роста симпатий к СССР. Этим во многом объяснялись нередкие случаи, когда православные священники вместе с прихожанами в сентябре 1939 г. организовывали праздничные встречи частей советской армии и вывешивали красные флаги на колокольнях⁴⁶.

Присоединение новых территорий повлекло вхождение в состав Русской Православной Церкви Виленской, Полесской, Волынской и большей части Гродненской епархий вместе с их епископатом⁴⁷. Причем советское руководство в данном случае проводило курс, аналогичный польскому правительству: если в Польше прослеживалось стремление заменить русских архиереев поляками, то в Советском Союзе происходил обратный процесс — поставление

⁴⁵ Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве (Государственно-церковные отношения в 1939–1964 годах). М., 1999. (Материалы по истории Церкви. Кн. 24). С. 102.

⁴⁶ Там же. С. 103–104.

⁴⁷ В бывших восточно-польских областях на тот момент имелось семь архиереев: архиепископ Виленский и Литовский Феодосий (Феодосиев), архиепископ Полесский и Пинский Александр (Иноземцев), архиепископ Волынский и Кременецкий Алексей (Громадский), епископ Острожский Симон (Ивановский), епископ Камень-Каширский Антоний (Марценко), епископ Луцкий Поликарп (Сикорский) и бывший епископ Пинский и Новогрудский Пантелеимон (Рожновский). Последний находился в заточении в Жировицком монастыре за непризнание автокефалии Польской Православной Церкви. Остальные архиереи принесли покаяние за участие в польской автокефалии и летом 1940 г. присоединены к Московской Патриархии.

на западные территории духовенства из РСФСР. В частности, наместником Почаевской Лавры стал архимандрит Панкратий; патриаршим экзархом Западной Украины в 1940 г. был назначен архиепископ, позже митрополит, *Николай (Ярушевич)*, а в Западной Белоруссии церковное управление в 1941 г. возглавил патриарший экзарх архиепископ Пантелеимон (Рожновский).

Воссоединение духовенства западных областей с Московской Патриархией в подавляющем большинстве случаев проходило добровольно, хотя и здесь имели место факты административного вмешательства советских властей: выразителей автокефалистских настроений депортировали в Сибирь⁴⁸. М. В. Шкаровский замечает, что переход священнослужителей в Русскую Церковь облегчался в силу непризнания ими польской «автокефалии» 1924 г. и полонизаторских позиций их бывшего главы митрополита Дионисия (Валединского), который в 1939 г. остался на территории, отошедшей к Германии, и уже не мог влиять на церковную жизнь в бывших восточных областях Польши⁴⁹.

На подвергшейся немецкой оккупации западной части Польши было образовано *генерал-губернаторство*⁵⁰. Территорию последнего охватывали Варшавско-Холмская епархия с 98 приходами и ок. 300 тыс. человек, в основном украинцами Холмской области (250 тыс.), а также Краковская епархия⁵¹. Из десяти архиереев на германской территории остались лишь двое — митрополит Дионисий и его викарный Люблинский епископ Тимофей (Шреттер). Оба они считались сторонниками польского влияния в Церкви и не пользовались доверием германских властей. Владыка Тимофей, хотя и являлся по национальности немцем, был отстранен от всех дел и вскоре уехал в единственный оказавшийся на территории генерал-губернаторства Яблочинский православный монастырь.

⁴⁸ *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве... С. 106.

⁴⁹ Там же.

⁵⁰ См.: *Шкаровский М. В.* Нацистская Германия и Православная Церковь... С. 113–149.

⁵¹ Там же. С. 113–114.

После озвученного 1 сентября 1939 г. призыва защищать Польшу от немцев митрополита Дионисия арестовало гестапо⁵².

В условиях, когда в Западной Польше не осталось ни одного епископа, встал вопрос о приглашении Берлинского и Германского архиепископа *Серафима (Ляде)*, подчинявшегося Карловацкому Синоду. Владыка Серафим должен был возглавить Варшавско-Холмскую епархию. С согласия руководства РПЦЗ он в 1940 г. временно переехал в Варшаву и оказал большую практическую помощь целому ряду православных приходов. Владыка Серафим имел германское гражданство, пользовался уважением всей русской церковной эмиграции в Третьем рейхе, как карловацкой, так и евлогианской. На назначение Серафима повлияла также позиция рейхсминистерства церковных дел Германии, считавшего, что на оккупированную часть Польши следовало распространить Германскую епархию, которая отчасти рассматривалась нацистами как наднациональная православная Церковь Рейха и объединяла к этому времени православных Австрии, Судетской области и Чехии⁵³.

Пользуясь поддержкой некоторых германских ведомств, в сентябре 1940 г. митрополит Дионисий (Валединский) вернулся к управлению Варшавско-Холмской епархией, а архиепископ Серафим возвратился в Берлин. С сентября 1940 г. епархия получила название «*Автокефальной Православной Церкви в Генерал-губернаторстве*» и подверглась весьма заметным тенденциям украинизации. Это проявилось в хиротониях украинского духовенства в 1940–1941 гг.: архимандрита *Илариона (Огиенко)* во епископа (позже архиепископа) Холмского и Подляшского, архимандрита *Палладия (Выдыбида-Руденко)* во епископа Краковско-Лемковского, причем в день хиротонии он сразу же был возведен в сан архиепископа. Новые архиереи вместе с митрополитом Дионисием составили Священный Синод генерал-губернаторства, который стал высшим органом церковного управления. Одобряя курс

⁵² Шкаровский М. В. Нацистская Германия и Православная Церковь... С. 114.

⁵³ Там же. С. 117.

на украинизацию, нацистское руководство стремилось тем самым подавить польскую государственность и заручиться поддержкой украинских националистов, настроенных против Москвы.

М. В. Шкаровский анализирует церковную ситуацию, создавшуюся в генерал-губернаторстве, где «впервые важнейшие ведомства Третьего рейха попытались на практике осуществить курс раздробления Русской Церкви на самостоятельные, независимые церковные образования, используя националистические устремления одних народов против других. Так, в генерал-губернаторстве украинцев использовали против поляков и русских. В первом случае это удалось в большей, а во втором в меньшей степени (какие-либо сведения о столкновениях между православными украинцами и русскими в документах отсутствуют). В дальнейшем именно такой курс осуществлялся на занятых восточных территориях и прежде всего на Украине и в Белоруссии»⁵⁴.

Планируя нападение на СССР, нацисты рассчитывали активно использовать религиозный фактор в своих целях. В структуре Главного управления имперской безопасности (СД) имелся особый «церковный отдел». Опираясь на данные архивных документов, М. В. Шкаровский сообщает, что в отношении оккупированных территорий нацисты ставили три основные задачи:

- поддержка развития религиозного движения как враждебного большевизму,
- дробление его на отдельные течения в целях предотвращения усилий церковных иерархов, направленных на объединение народа для борьбы против Германии,
- использование церковных организаций для помощи немецкой администрации на оккупированных территориях⁵⁵.

Чтобы не допустить возрождения сильной и единой Русской Православной Церкви, оккупационные власти содействовали

⁵⁴ Подробнее о нацистской политике в отношении Православной Церкви на оккупированных территориях СССР см.: *Шкаровский М. В.* Нацистская Германия и Православная Церковь... С. 150–499; *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве... С. 137–183.

⁵⁵ Там же. С. 139–140.

созданию раскольничьих юрисдикций в Украине, Белоруссии и Прибалтике, выступавших против Московской Патриархии и объявивших о своем намерении образовать автокефальные (административно независимые) церковные организации.

Названная политика настойчиво проводилась *Эрихом Кохом*, рейхскомиссаром Украины, где сложилась наиболее сложная религиозная ситуация во всех оккупированных территориях⁵⁶. Нацистские власти добились раскола Украинской Церкви на две конкурирующие структуры:

1. *Украинская Автономная Православная Церковь*, основанная на решениях Московского Поместного Собора 1917–1918 гг. Ее возглавлял архиепископ *Алексий (Громадский)*, в июле 1941 г. возведенный в сан митрополита. 1 сентября 1941 г. в окружном послании к пастве он обосновал решение не возобновлять свое подчинение заявившему свои юрисдикционные права на всю Украину митрополиту Дионисию. 25 ноября 1941 г. Собор епископов в Почаевской Лавре избрал митрополита *Алексия* патриаршим экзархом Украины. Таким образом, эта Церковь сохраняла каноническую связь с Русской Православной Церковью. Богослужение на приходах совершалось на церковнославянском языке. Л. Л. Регельсон указывает, что Церковь объединяла не менее 55 % населения Украины⁵⁷.

2. «*Украинская Автокефальная Церковь*», образованная по благословению митрополита Дионисия в конце 1941 г., представители которой принципиально противостояли Московскому Патриархату. Дионисий назначил главой Церкви архиепископа *Поликарпа (Сикорского)*, которому Киевский раскольнический Синод присвоил титул митрополита. Богослужение в приходах автокефалистов совершалось на украинском языке. Л. Л. Регельсон сообщает, что эта Церковь объединяла не более 40 % украинского населения⁵⁸. Церковь пользовалась поддержкой оккупационных властей.

⁵⁶ Подробнее см.: *Шкаровский М. В.* Нацистская Германия и Православная Церковь... С. 441–471.

⁵⁷ *Регельсон Л. Л.* Трагедия Русской Церкви 1917–1945. С. 512.

⁵⁸ Там же.

8 апреля 1944 г. в Варшаве украинские иерархи-автокефалисты избрали митрополита Дионисия «патриархом всей Украины».

Несмотря на враждебные отношения обеих Церквей, в 1942 г. произошла попытка их примирения. В Почаевскую Лавру к митрополиту Алексию (Громадскому) прибыли два епископа-автокефалиста *Никанор* (Абрамович) и *Мстислав* (Скрипник). 8 октября 1942 г. был подписан объединительный акт, основанный на признании владыкой Алексием «автокефальной» Украинской Церкви⁵⁹. Резкий поворот во взглядах Алексия (Громадского) М. В. Шкаровский объясняет ревностным украинофильством митрополита, характерным для него еще в 1930-е гг.⁶⁰

Епископы Автономной Церкви Украины не признали этого акта, и об объединении с раскольниками-автокефалистами не могло быть речи. Тогда митрополит Алексей 15 декабря 1942 г. издал указ о том, что «каноническое решение ... дела объединения прекращается до окончания войны, а акт от 8.10 с. г. отменяется до рассмотрения его на первом после войны Соборе епископов экзархата»⁶¹.

Поддерживая «Украинскую Автокефальную Церковь», германские оккупационные власти ярко выражали свою антирусскую направленность и стремление поддержать всякую форму церковного раскола. Против митрополита Алексия (Громадского) проводилась усиленная агитация: сторонники политической и церковной независимости Украины считали его своим врагом. 7 мая 1943 г. по пути из Кременца в Дубно при неизвестных обстоятельствах владыка Алексей был убит украинскими националистами, а в августе захвачен и повешен в лесу Владимиро-Волынский епископ *Мануил* (Тарновский), также входивший в состав Украинской Автономной Церкви Московского Патриархата. После убийства митрополита Алексия управление Украинской Автономной Церковью возглавил епископ *Пантелеимон* (Рудык).

⁵⁹ Текст акта см.: Шкаровский М. В. Нацистская Германия и Православная Церковь... С. 456.

⁶⁰ Там же.

⁶¹ Цит. по: Там же. С. 459.

М. В. Шкаровский свидетельствует, что большая часть украинского населения стремилась к восстановлению традиционного Православия. Любые нововведения (замена церковнославянского языка украинским, светская одежда священнослужителей), исходившие от автокефалистов, скорее отталкивали людей. Более того, «Украинская Автокефальная Церковь» нарушала каноны принятием «липковцев»⁶² и совершением хиротоний во епископы женатых священников. Украинское монашество также отвергало автокефальных священнослужителей как неканоничных⁶³.

Церковная ситуация в Белоруссии во многом напоминала украинскую⁶⁴. Белоруссия с Прибалтикой составляли нацистский *рейхскомиссариат* «Остланд». В июле 1941 г. митрополит Сергей (Страгородский) назначил патриаршим экзархом Белоруссии архиепископа, впоследствии митрополита, Пантелеимона (Рожновского). С этого момента здесь началось быстрое восстановление церковной жизни: например, только в Минске за месяц было крещено 22 тыс. детей⁶⁵.

Следует помнить, что открытие храмов и монастырей происходило благодаря оккупантам, которые, реализуя курс на дробление Церкви по национальному принципу, поставили перед владыкой Пантелеимоном условие провозглашения в Белоруссии «автокефальной национальной» Церкви⁶⁶, т. е. разрыва канонической

⁶² В 1921 г. на Украине произошел «собор», состоявший из мирян, диаконов и священников, «рукоположивший» протоиерея Василия Липковского в «митрополиты» наложением рук всех присутствующих. Созданная таким путем «Церковь» получила название «липковщины» (самосвяты). К началу Второй мировой войны липковцы не имели архиереев, только священников и диаконов. «Украинская Автокефальная Церковь» принимала в сущем сане священников-липковцев, которых ни одна Православная Церковь не могла считать законно посвященными священнослужителями.

⁶³ Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве... С. 179.

⁶⁴ Подробнее о судьбе Белорусской Церкви в годы Второй мировой войны см.: Шкаровский М. В. Нацистская Германия и Православная Церковь... С. 417–441.

⁶⁵ Там же. С. 423.

⁶⁶ Регельсон Л. Л. Трагедия Русской Церкви 1917–1945. С. 511–512.

связи с Москвой. Пантелеимон формально принял предложение нацистов, на деле так и не вступив на путь автокефалии.

Несмотря на то, что воссозданное духовенство на 90 % состояло из белорусов, германским властям пришлось признать провал сепарационной политики в отношении Белорусской Церкви.

Пытаясь срочно исправить положение, по настоянию белорусских националистов фашисты заключили в мае 1942 г. митрополита Пантелеимона в Жировицкий монастырь и передали управление Церковью Могилевскому архиепископу *Филофею (Нарко)*⁶⁷. Как и Пантелеимон, владыка Филофей объявил Белорусскую Церковь автокефальной лишь формально — фактически она демонстрировала верность Московской Патриархии. Нацистский план автокефалии, национализации Церкви Белоруссии и отрыва ее от Советской России обернулся полной неудачей.

Таким образом, на оккупированных территориях фашисты стремились использовать фактор украинского и белорусского национализма в борьбе против СССР. Поддержка Церкви германскими властями основывалась исключительно на военно-политическом расчете: призывая к Церкви как выразительнице национальных идей и объединяющему началу украинцев и белорусов, нацисты стремились раздробить единство славянских народов, благодаря чему облегчалось завоевание и дальнейшее порабощение последних. Восстанавливая церковную жизнь в западных областях СССР, оккупанты лишь играли на психологии верующих людей, подвергавшихся гонениям со стороны советской власти. Однако получилось так, что в Белоруссии лучше понимали истинные намерения нацистов, заключавшиеся в уничтожении Православия в случае их победы, хуже — в Украине, где автокефалисты встали на путь сотрудничества с гитлеровцами.

Быстрое приближение Красной армии к западным границам СССР летом 1944 г. и отступление немцев из Польши вызвало столь же быструю эвакуацию в глубь Германии всего пребывавшего в Варшаве православного епископата. В июле Варшаву

⁶⁷ Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве... С. 172.

покинули митрополит Дионисий (Валединский), архиепископы Поликарп (Сикорский), Иларион (Огиенко), представители «Украинской Автокефальной Церкви»⁶⁸. Единственным оставшимся в Польше православным архиереем был епископ Тимофей (Шреттер), находившийся в Люблине с июля 1944 г. В период пребывания митрополита Дионисия в эмиграции Польская Церковь управлялась Варшавской духовной консисторией под председательством протопресвитера *Иоанна Коваленко*.

Варшавская митрополия на пути к законной автокефалии в 1948 г. После окончания Второй мировой войны польское государство было восстановлено. Западные области Украины и Белоруссии возвращались Советскому Союзу. В Варшаву вернулся «антисоветски настроенный» и отстраненный от управления Церковью митрополит Дионисий⁶⁹.

В условиях мирного времени перед польским духовенством, считавшим автокефалию 1924 г. неканонической, вновь остро встал вопрос церковной независимости. Тогда в среде Варшавской епархии обозначилось твердое намерение возобновить переговоры с Московским Патриархатом.

Летом 1948 г. в Москве состоялась встреча Московского патриарха Алексия I (Симанского) с делегацией польского духовенства. Польская сторона подтвердила антиканоничный и недействительный характер автокефалии 1924 г., заявила об отказе от молитвенного и литургического общения с митрополитом Дионисием и попросила благословения Русской Церкви на официальную независимость Польской Церкви⁷⁰.

В ответ 22 июня 1948 г. патриарх Алексий I и члены Священного Синода Русской Православной Церкви постановили восстановить молитвенное и литургическое общение с Польской

⁶⁸ Свитич А. К. Православная Церковь в Польше и ее автокефалия. С. 271.

⁶⁹ Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве... С. 290.

⁷⁰ Свитич А. К. Православная Церковь в Польше и ее автокефалия. С. 273–274.

Православной Церковью, даровать ей *автокефалию* в соответствии с церковными канонами и предоставить право самостоятельного выбора нового предстоятеля⁷¹. О принятом решении Московский Патриархат проинформировал все Поместные Православные Церкви. До выборов главы Польской Церкви временным ее предстоятелем стал Белостокский и Бельский архиепископ Тимофей (Шреттер).

Видя такой разворот событий, в августе 1948 г. митрополит Дионисий, покинутый своей паствой и даже поставленным им же самим владыкой Тимофеем (Шреттером), направил патриарху Алексию I письмо, в котором каялся во всем содеянном⁷². Решением Священного Синода Русской Церкви (ноябрь 1948 г.) митрополит Дионисий был восстановлен в каноническом общении с Московским Патриархатом.

Спустя три года после провозглашения автокефалии в Польше развернулась дискуссия о выборе постоянного предстоятеля Церкви. В 1950 г. Константинопольский патриарх Афинагор (Спиру) ходатайствовал перед Московским патриархом Алексием I о том, чтобы на этот пост был выбран Дионисий⁷³. Ответ Москвы был следующим: «... наша Церковь не считает канонически правильным и возможным после дарования автокефалии вмешиваться во внутренние дела Польской Православной Церкви и указывать ей кандидата на пост ее главы»⁷⁴. Епископы Польской Церкви не поддерживали кандидатуру Дионисия.

В 1951 г. польские архиереи заявили об отсутствии среди местного епископата достойного претендента на пост главы Церкви. Последовало новое обращение в Москву. Тогда Священный Синод Русской Православной Церкви под председательством патриарха Алексия I 15 июня 1951 г. постановил, что в юрисдикцию Польской Православной Церкви отпускается архиепископ

⁷¹ Свитич А. К. Православная Церковь в Польше и ее автокефалия. С. 274.

⁷² Текст письма см.: Там же. С. 275–276.

⁷³ Там же. С. 277–278.

⁷⁴ Цит. по: Там же. С. 278.

Львовский и Тернопольский *Макарий (Оксиук)* с возведением в сан митрополита. Таким образом, владыка Макарий стал первым главой автокефальной Польской Церкви (1951–1961).

Когда Макарий был Львовским епископом, он предпринимал систематические усилия по воссоединению греко-католиков западных областей Украины с Русской Православной Церковью. М. В. Шкаровский сообщает: «К весне 1946 г. 997 из 1270 униатских священников Западной Украины подписали заявления о присоединении к «инициативной группе»⁷⁵, а 8–10 марта на Львовском Соборе греко-католического духовенства и мирян было принято решение о воссоединении с Православной Церковью и упразднении Брестской унии 1596 г.»⁷⁶. Определенную роль в этом процессе сыграло советское руководство: после окончания Второй мировой войны развернулась борьба Москвы против Ватикана. Создание автокефальных Польской и Чехословацкой Православных Церквей мыслилось советским государством как фактор противостояния католической миссии в Восточной Европе.

Возглавив Польскую Церковь, митрополит Макарий учредил 4 епархии (Варшавско-Бельскую, Белостоцко-Гданьскую, Лодзинско-Познаньскую и Вроцлавско-Щетинскую) открыл новые приходы, благоустроил Свято-Онуфриевский мужской и Свято-Марфо-Мариинскую женскую обители, отреставрировал кафедральный собор в Варшаве, в 1954 г. выступил с инициативой ежемесячного издания «Церковного вестника» на польском и русском языках.

В 1950-е гг. польское государство присвоило право вмешиваться в процессы назначения епископов и учреждения приходов. Пастырской деятельности препятствовали конфликты с католическим духовенством и атеистическая настроенность коммунистической власти.

В 1961–1962 гг. Польскую Церковь вновь возглавил митрополит Тимофей (Шретер). После его кончины Польская кафедра

⁷⁵ Речь идет об инициативной группе униатов по воссоединению с Русской Православной Церковью во главе с протопресвитером Г. Костельником.

⁷⁶ *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве... С. 300.

три года вдовствовала, а временно управляющим был назначен архиепископ Лодзинский и Познанский *Георгий (Корянистов)*. На протяжении 1965–1969 гг. Польскую Церковь возглавлял митрополит *Стефан (Рудык)*, а в 1970–1997 гг. — митрополит *Василий (Дорошкевич)*.

При митрополите Василии Польский Синод принял церковный устав, что стабилизировало положение Церкви. Возросла роль духовного образования.

С 1998 г. по настоящее время предстоятелем Польской Православной Церкви является митрополит *Савва (Грицуняк)*⁷⁷. Он родился 15 апреля 1938 г. в Снятычах (Польша), окончил Академию христианского богословия в Варшаве со степенью магистра богословия, в 1979 г. был посвящен во епископа Лодзьского и Познанского; в 1993 г. был назначен правящим архиереем православной епархии Войска польского с сохранением обязанностей правящего архиерея Белостокской и Гданьской епархии; в 1994 г. министром народной обороны Польши был определен руководителем Православного ординариата войска Польского. Интронизация митрополита Саввы состоялась 31 мая 1998 г.

Юрисдикция Польской Православной Церкви распространяется на польское государство. По решению Польского Синода в августе 1990 г. под омофор Польской Церкви перешла *Православная Церковь в Португалии*, подчинявшаяся вначале РПЦЗ, а затем Греческой «Церкви истинно православных христиан». Церковь Португалии была принята в состав Польской на началах автономии и имеет сегодня пять епархий, одну из них в Бразилии; богослужение в Португальской Церкви совершается на португальском языке, а ее предстоятель носит титул «архиепископа Лиссабонского, митрополита всей Португалии».

Православие в современной Польше. Получив законное самостоятельное бытие из рук Московского патриарха, современная Польская Православная Церковь представляет митрополичий округ, разделенный на епархии. Глава Церкви — митрополит

⁷⁷ Избрание и интронизация нового предстоятеля Польской Православной Церкви // Журнал Московской Патриархии. 1998. № 7. С. 59–60.

Варшавский. В его непосредственном ведении находятся Варшавская и Бельская епархии. В помощь митрополиту Собор правящих епископов избирает заместителя на семилетний срок.

Высший орган церковного управления — *Священный Синод*, созываемый митрополитом два раза в год, куда входят все епископы Польской Церкви. Председатель Синода — митрополит Варшавский. При митрополите существуют также Митрополичий Совет, Церковный суд, Митрополичий и Миссионерский комитет, Фонд социального обеспечения.

Церковь в современной Польше отделена от государства. Согласно Польской Конституции, в стране провозглашена свобода совести и вероисповедания, свобода отправления религиозных культов и равноправие всех религиозных организаций.

Для подготовки священнослужителей имеются Варшавская православная духовная семинария (открыта в 1950 г.), секция православного богословия (с 1957 г.) в Варшавской христианской богословской академии. В 1973 г. при Академии были открыты двухгодичные богословские курсы для приходских клириков.

В 1991 г. Польский сейм утвердил новый закон о взаимоотношениях Польской Православной Церкви и польским государством. Были закреплены церковная автономия, право Церкви самостоятельно решать свои внутренние дела, избирать священнослужителей, выбирать богослужебный язык (наряду с церковнославянским — польский, украинский, белорусский). Закон предоставлял Польской Православной Церкви равные права с другими Церквями и конфессиональными группами в стране.

Тогда же Польская Церковь развернула широкую благотворительную деятельность: последовала помощь беженцам из бывшей Югославии, материальная и финансовая поддержка жертвам наводнения в Украине, детям Чернобыля.

Православные обители и святые Польши. В 1990-е гг. в Польше действовало четыре православных монастыря: мужские (*Яблочинский Свято-Онуфриевский* и *Супрасльский Благовещенский*) и женские (*Марфо-Мариинский* и монастырь в честь иконы Божией Матери «*Ружаностоящая*»).

Свято-Онуфриевский монастырь находится в 3 км от села Яблочина на левом берегу Буга возле Тереспоя. Основан в конце XV в. По преданию, по р. Буг приплыла неизвестно откуда икона преподобного Онуфрия и остановилась у Яблочина. На месте явления иконы была заложена обитель. В отличие от других монастырей Яблочинский никогда не передавался униатам и на протяжении пяти столетий в нем не прекращалось православное монашеское делание. После заключения Брестской унии 1596 г. обитель стала местом пребывания Холмского православного епископа.

Супрасльский монастырский комплекс близ Белостока, напротив, часто оказывался в центре имущественных споров. Основанный в 1498 г., монастырь в разное время принадлежал католикам, греко-католикам и православным. Лишь в 1996 г. монастырь полностью был отдан Польской Православной Церкви⁷⁸.

Марфо-Мариинский женский монастырь на горе *Грбарке* возник в 1947 г. По преданию, в XVIII в. в этой местности свирепствовала холера, но возле горы на источнике чудесным образом совершались исцеления больных. Сюда организуются многотысячные паломничества. Паломники несут с собой тысячи деревянных крестов, преимущественно обетных; обойдя трижды на коленях вокруг храма Преображения, верующие устанавливают кресты на вершине горы⁷⁹.

Главной православной святыней Польши является чудотворная *Ченстоховская икона Божией Матери*, история которой полна чудесных случаев исцелений и помощи людям. Образ пользуется особым почитанием не только православных верующих, но и католиков. Икона находится в Ясногорском монастыре города Ченстохова.

В 1990–2000-е гг. произошли важные события в жизни православной Польши: произошло перенесение мощей св. мученика

⁷⁸ Робертсон Р. Восточные христианские Церкви. С. 96.

⁷⁹ Лобынцев Ю. А., Щавинская Л. Л. Грбарка // ПЭ. Т. XII. М., 2006. С. 246.

Гавриила из Гродно (Беларусь) в Белосток; в 1994 г. был канонизирован св. Максим Сандович, а в 2003 г. — мученики Павел Швайко и его супруга Иоанна, Сергей Захарчук, Николай Гонец, Лев Коробчук и монах Игнатий из Яблочинского Свято-Онуфриевского монастыря.

Итак, современный конфессиональный облик Польши характеризуется прочным влиянием Католической Церкви. Однако рассмотренный материал подтверждает, что на протяжении столетий Православие было постоянным фактором в религиозной структуре Польского государства, а на востоке страны было и остается господствующим вероисповеданием.

13.2. Православная Церковь Чешских земель и Словакии⁸⁰

Православные общины Чехии в 1918–1930-е гг. Деятельность Моравского епископа Горазда (Павлика). После окончания Первой мировой войны в 1918 г. на территории Чехии, Моравии и Словакии образовалась суверенное Чехословацкое государство, а в 1919 г. на правах автономной области к нему была присоединена Закарпатская Украина.

Преобладающие позиции в стране занимала Католическая Церковь. Вместе с тем, XX век для чехов и словаков ознаменовался появлением Православной Церкви, не только объединившей сторонников византийского исповедания, но и получившей автокефальный статус.

Инициатива возрождения Православия в новом государстве принадлежала епископу *Горазду (Павлику)*⁸¹. Он родился в 1879 г. в Словацкой Моравии; окончил иезуитскую гимназию и богословский католический факультет в университете г. Оломоуца;

⁸⁰ До 1993 г. сохранялось официальное название «Чехословацкая Православная Церковь».

⁸¹ Подробнее о жизни и деятельности святителя Горазда см.: *Бурега В. В.* Горазд (Павлик Матей), еп. Чешский и Моравско-Силезский // ПЭ. Т. XII. М., 2006. С. 88–92; *Дорофей, митр. Пражский и всей Чехословакии.* Архипастырское служение владыки-мученика Горазда // Журнал Московской Патриархии. 1979. № 5. С. 55–58; 1979. № 6. С. 50–53.

на протяжении 1906–1920 гг. служил католическим священником в храме при лечебнице для душевнобольных в Кромержиже.

В 1920 г. священник Матфей вышел из юрисдикции Римской Церкви и присоединился к *Национальной Чешской Церкви*. Мысль об основании последней зародилась в среде т. н. «Реформистской фракции римско-католического духовенства», представители которой добивались упразднения celibата и введения в богослужение чешского языка вместо латинского. Под влиянием идей Матфея Павлика большинство участников Собора Национальной Чешской Церкви, состоявшегося в 1921 г., высказались за принятие православного вероучения. Таким образом, состоялось присоединение священника Матфея и его последователей к Православной Церкви.

В том же году в Сербии, в Крушедольской Лавре, Матфей Павлик принял монашество с именем Горазд. Постриг совершил Нишский епископ *Досифей (Васич)*, которому в 1920 г. было передано право управления православным населением в Чехии, Моравии и Силезии.

Позже в монастыре Хопово владыка Досифей возвел Горазда в сан игумена, а затем архимандрита. После посвящения в архимандриты епископ Досифей обратился к Горазду: «Преемник архиепископа Моравского, св. Мефодия, святитель Горазд по проискам ненавидевших Православие... был изгнан из родной своей земли — Великой Моравии — к южным славянам. А в твоём лице, отче архимандрите Горазде, Господь восставляет в Моравии нового Горазда, обновителя Православия в среде чешского народа»⁸².

25 сентября 1921 г. в Белграде Сербский патриарх Димитрий (Павлович) рукоположил Горазда во епископа с титулом Моравско-Силезского. Это было подлинным историческим событием, т. к. впервые после равноапостольного Мефодия в Чехии открылась возможность для оформления Православной Церкви.

⁸² Цит. по: *Дорофей, митр. Пражский и всей Чехословакии*. Архипастырское служение владыки-мученика Горазда // Журнал Московской Патриархии. 1979. № 5. С. 57.

Владыка Горазд предпринимал все усилия для проповеди Православия, самостоятельно объезжая чешские города и призывая народ обратиться к истокам византийской церковной традиции, заложенной в IX в. Были образованы православные приходы в Праге, Оломоуце, Брно, Прешове, Худобине, Ржимице, Штепанове и др. городах, возводились новые храмы. Ограничивая личные доходы, владыка Горазд жертвовал каждому приходу средства для закупки строительных материалов. Заботой владыки было также совершение богослужений на чешском языке. Епископ не обошел вниманием чехословацких эмигрантов: в 1922 г., побывав в США, он основал для них семь приходов. Канонически владыка Горазд оставался в подчинении Сербскому патриарху.

Тем временем, не разделявшие взгляды епископа Горазда члены Национальной Чешской Церкви образовали отдельную группу, именуемую «Клубом реформационных священников». Ее идейный руководитель католический священник *Карл Фарский* выпустил «Катехизис», по своему содержанию носивший не просто реформаторский, но откровенно еретический характер: в нем, к примеру, отрицалось Божество Иисуса Христа и существование Святого Духа; Спаситель признавался одним из пророков, наравне с Мухаммедом, Буддой, Конфуцием; допускалось происхождение человека от животного. Впоследствии К. Фарский заявил о своих епископских правах внутри своей группы, приняв в 1924 г. «посвящение» от сочувствовавших ему мирян и священников в «патриарха». Группа К. Фарского впоследствии присвоила наименование «*Гуситской Церкви*» в память о первом чешском реформаторе. В ответ на действия К. Фарского, нарушившего все церковные каноны, владыка Горазд прекратил с ним общение и окончательно вышел из рядов Национальной Чешской Церкви⁸³.

Помимо общины, возглавляемой епископом Гораздом, к 1923 г. в Чехии существовали еще две православные церковные организации:

⁸³ *Скурат К. Е.* История Поместных Православных Церквей. М., 1994. Т. 2. С. 226–227.

– *русские приходы* в Праге, основанные еще в конце XIX в. и окормлявшиеся с 1922 г. Холмским епископом Сергием (Королевым), подчинявшимся митрополиту Евлогию (Георгиевскому) в Париже. Владыка Сергей возглавил пражские приходы после изгнания из Польши за то, что отказался поддержать местную автокефалию. В 1923 г. Сергей был утвержден в должности настоятеля русских православных храмов не только в Праге, но и в Карловых Варах, Франтишковых Лазнях и Марианских Лазнях. Его служение на чешской земле продолжалось до 1946 г.⁸⁴;

– «*Чешская Православная община*» в Праге, созданная в 1920 г. на основе общества «Православная беседа», находившаяся, как и владыка Горазд, в подчинении Сербской Церкви.

В процессе создания церковной организации епископ Горазд столкнулся с недостаточным количеством священнослужителей, которые к тому же были лишены минимального материального обеспечения. В отличие от католического православное духовенство Чехии не имело возможности получать государственное жалование. Тогда владыка стал добиваться от правительства субсидий для духовенства. Главным шагом епископа Горазда на пути церковного строительства стало признание чешским правительством Православной Церкви как юридического лица и утверждение «*Статута*» Чешской Православной Церкви и Мукачевской епархии.

В 1933 г. вышел в свет составленный владыкой Гораздом «Народный сборник молитв и богослужебных песнопений Православной Церкви», получивший популярное название «*Гораздова сборника*», который остался основной богослужебной книгой Православной Церкви в Чешских землях до настоящего времени⁸⁵.

Дополнительным импульсом, придавшим развитие Православию в Чехии, стала деятельность чешских эмигрантов, вернувшихся из США на родину после Первой мировой войны. Они

⁸⁴ Бурега В. В. Епископ Вениамин (Федченков) и православное движение в Закарпатье первой половины 1920-х годов // Церковь и время. 2004. № 1 (26). С. 230.

⁸⁵ Бурега В. В. Особенности богослужебной жизни Православной Церкви в Чешских землях // Церковь и время. 2004. № 4 (29). С. 259.

находились под влиянием священника *Алексия Товта*, «отца американской России», бывшего греко-католического священника, возглавившего переход в Православие своих соотечественников в Америке (см. п. 10.2).

Возрождение Православия в Закарпатье. Архиепископ Савватий (Врабец) и епископ Вениамин (Федченков). В соответствии с Версальским (1919 г.), Сен-Жерменским (1919 г.) и Трианонским (1920 г.) мирными договорами в состав Чехословацкого государства вошло Закарпатье, до Первой мировой войны бывшее частью Австро-Венгрии. По официальным данным, на 1910 г. здесь проживало всего 558 человек православного исповедания⁸⁶, а большинство населения было униатским⁸⁷.

Начиная с 1920 г., в Закарпатье началось народное движение за возвращение в Православие, охватившее все униатские приходы. Проживавшие здесь простые крестьяне-карпатороссы считали себя носителями русского национального сознания. Среди факторов, способствовавших возрождению Православия в этом регионе, следует назвать:

- неприязнь к униатскому духовенству, во время Первой мировой войны поддерживавшему Австро-Венгрию — противника России;

- использование Греко-Католической Церковью до 1920 г. форм феодальной эксплуатации крестьян, в условиях которой прихожане в законодательном порядке были обязаны отрабатывать барщину в пользу униатского духовенства;

- твердая уверенность карпатороссов в своих православных корнях и понимание унии как насильственного акта⁸⁸.

Процесс православного возрождения в Закарпатье усложнялся нехваткой духовенства и отсутствием здесь какой-либо церковной организации. До Первой мировой войны местная

⁸⁶ Бурега В. В. Епископ Вениамин (Федченков) и православное движение в Закарпатье первой половины 1920-х годов. С. 215.

⁸⁷ Речь идет о последствиях Ужгородской унии 1646 г.

⁸⁸ Бурега В. В. Епископ Вениамин (Федченков) и православное движение в Закарпатье первой половины 1920-х годов. С. 217.

православная община находилась в канонической связи с Карловацким Патриархатом (Сербская Православная Церковь). После войны Сербский Патриархат продолжал окормлять карпатороссов: в 1921 г. сюда был отправлен епископ Досифей (Васич). Возглавляемая им закарпатская епархия получила название *Мукачевской* и впоследствии официально признана Чехословацким правительством. Активную роль в возрождении приходов и монашеской жизни Закарпатья сыграл вернувшийся на родину иеромонах Алексей (Кабалюк), в 1921 г. возведенный владыкой Досифеем в сан игумена, а в 1923 г. в сан архимандрита⁸⁹.

Тем временем члены пражской православной общины пригласили для своего духовного окормления находящегося на Воыни архимандрита *Савватия (Врабца)*, чеха по национальности. Встав на путь искушения духовной властью, Савватий надеялся, что Константинопольская Патриархия предоставит Чешской Православной Церкви автономию, что создаст условия для ее будущей автокефалии. Мечты Савватия сбылись: реализуя амбиции «арбитра мирового Православия», 2 марта 1923 г. Вселенский патриарх Мелетий IV (Метаксакис) издал Томос «О создании Православной архиепископии в Чехословацкой Республике», в соответствии с которым в Чехословакии создавалось три епархии: Чешская, Моравская и Карпаторусская⁹⁰. 4 марта того же года Мелетий IV совершил хиротонию Савватия в епископа и в тот же день провозгласил его «архиепископом Пражским и всей Чехословакии». Рукоположение Савватия создало конфликтную ситуацию между Константинопольским и Сербским Патриархатами. Ведь в Чешских землях уже был православный епископ сербского поставления — Горазд (Павлик), кроме того, шаги по организации Православия в Закарпатье предпринимала Сербская Церковь в лице епископа Досифея (Васича).

⁸⁹ *Савва, еп. Мукачевский и Ужгородский. Схиархимандрит Алексей (Кабалюк) (1877–1947) // Журнал Московской Патриархии. 1979. № 1. С. 20.*

⁹⁰ *Бурега В.В. Епископ Вениамин (Федченко) и православное движение в Закарпатье первой половины 1920-х годов. С. 226–227.*

После возвращения Савватия из Стамбула в Чехословакию перед ним встала сложная задача внедрения в жизнь положений патриаршего Томоса, т. к. провозглашенные в нем епархии реально не существовали. Считая незаконными действия Вселенской Патриархии, Сербская Церковь не собиралась прекращать деятельность в Чехословакии. В самом Закарпатье наметилась оппозиция Савватия⁹¹.

В этих условиях Савватий пригласил в Чехословакию бывшего Севастопольского епископа *Вениамина (Федченкова)*, находившегося тогда в подчинении РПЦЗ. Владыка Вениамин пробыл в Чехословакии с августа 1923 г. до начала мая 1924 г., исполняя обязанности Карпаторусского епископа и проживая сначала в Ужгороде, а затем в Мукачево. Вениамин очень тепло отзывался об этом периоде своего архипастрского служения, полюбив карпатороссов всем сердцем; он постоянно ездил по приходам, особенно по сельским, где совершал богослужения и как мог налаживал там церковную жизнь. Паства была нищая, привыкшая жить в угнетении и унижении: «Я видел места, — вспоминал владыка Вениамин, — где (около Хологова) люди месяцами не ели ржаного хлеба, заменяя его овсяным, даже с соломой. Я видел, какими загнанными они чувствовали себя не только среди мадьяр, но даже среди чехов...»⁹² К 1924 число православных Закарпатья достигло 100 тыс. человек⁹³.

Вместе с тем, с канонической точки зрения, Сербская Православная Церковь не признавала законными действия владыки Вениамина в Закарпатье⁹⁴. Под влиянием епископа Горазда чехословацкое правительство отстранило Вениамина от церковных дел и способствовало восстановлению в Закарпатье юрисдикции Сербской Церкви⁹⁵. На смену Вениамину сюда вновь приехал епископ

⁹¹ Бурега В. В. Епископ Вениамин (Федченков) и православное движение в Закарпатье первой половины 1920-х годов. С. 236.

⁹² Цит. по: Там же. С. 217.

⁹³ Там же.

⁹⁴ Там же. С. 240.

⁹⁵ Там же. С. 257.

Досифей (Васич). Таким образом, можно заключить, что к середине 1920-х гг. сербская церковная юрисдикция одержала в Чехословакии победу. Однако общины, признававшие архиепископа Савватия, проводившего, по сути, раскольническую деятельность, существовали в Закарпатье вплоть до Второй мировой войны.

Оценивая деятельность епископа Вениамина, исследователь В. В. Бурега пишет: «...епископ Вениамин оказался в Закарпатье во время нарастания здесь юрисдикционного конфликта. Однако его деятельность носила сугубо пастырский характер. Он мало вникал в разгоравшиеся споры и, как можно видеть из его воспоминаний, не совсем хорошо понимал всю сложность церковно-политических отношений, развернувшихся в Чехословакии. Владыка старался добросовестно трудиться на ниве Христовой и в своих письмах к Сербскому патриарху призывал к примирению и забвению прежних обид»⁹⁶.

Рассмотренный материал свидетельствует, что церковная ситуация в Чехословакии и Закарпатье в 1920–1930-е гг. характеризовалась нестабильностью и разнородностью православных общин, что вытекало из факта сосуществования различных юрисдикций (Сербской, Константинопольской и Русской Православной Зарубежной Церквей). В то же время именно на этот период пришлось православное возрождение региона. Анализируя деятельность епископа Горазда в данный период, митрополит Пражский Дорофей писал: «И хотя Чешская Православная Церковь состояла всего из одной Моравско-Силезской епархии, а позже еще Пражской, она представляла собой серьезную церковную организацию, восстановленную на славных кирилло-мефодиевских исторических традициях IX в. в Великой Моравии. После тысячелетнего перерыва в силу обстоятельств ныне она является непосредственной преемницей Православной Церкви, основанной здесь святыми Солунскими братьями...»⁹⁷

⁹⁶ Бурега В. В. Епископ Вениамин (Федченков) и православное движение в Закарпатье первой половины 1920-х годов. С. 263.

⁹⁷ Дорофей, митр. Пражский и всей Чехословакии. Архипастырское служение владыки-мученика Горазда // Журнал Московской Патриархии. 1979. № 6. С. 51.

Православная Церковь Чехии и Словакии в годы Второй мировой войны. По решениям Мюнхенского соглашения 1938 г. Чехословакия прекращала существование: было образовано самостоятельное Словацкое государство, а на чешских землях был образован германский *протекторат Богемии и Моравии*. Предчувствуя надвигающуюся угрозу войны, епископ Горазд подвергал острой критике нацистскую идеологию и безусловно осуждал агрессию Гитлера.

В годы войны установилась тесная связь между местными православными приходами и Германией. На основании соглашения, заключенного 3 ноября 1939 г., русские приходы, управлявшиеся епископом Сергием (Королевым), были присоединены к Берлинской епархии, во главе которой стоял архиепископ, затем митрополит *Серафим (Ляде)*, находившийся в юрисдикции РПЦЗ.

28 мая 1941 г. епископ Горазд обратился к владыке Серафиму с прошением о принятии Моравской епархии «под свою архипастырскую опеку, заботу и защиту как в церковном, так и в государственно-политическом отношениях»⁹⁸. Епархия состояла из 20 приходов с общим числом верующих около 25 тыс. человек. Оккупация Сербии сделала невозможными существовавшие прежде церковные связи, и решение епископа Горазда являлось его собственной добровольной инициативой⁹⁹. Учитывая особенности военного времени, члены Сербского Синода не возражали против перехода епархии в подчинение архиепископа Серафима. Окормляя Моравскую епархию, архиепископ Серафим старался смягчить удары, обрушившиеся на чешское духовенство. Во многих его проповедях и посланиях военных лет содержались призывы к прекращению кровопролития. В сентябре 1943 г. Серафим предписал духовенству епархии во время богослужений произносить на ектениях следующие прошения — на великой ектении: «О еже искоренити вся зависти, рвения, гневны и брато-ненавидения, и вся прочая страсти, в нас обретающиеся, из них

⁹⁸ Цит. по: Шкаровский М. В. Нацистская Германия и Православная Церковь... С. 291.

⁹⁹ Там же. С. 251.

же истекают вся крамолы, раздоры же и нестроения, и кровопролития ныне сущия, Господу помолимся», а на сугубой ектении: «Еще молимся о еже утолити вся крамолы, нестроения, раздоры же и кровопролитныя брани, грех ради наших сущия, и прекратити вскоре брань, и мир всему миру даровати, скоро услыши и милостивно помилуй»¹⁰⁰.

М. В. Шкаровский акцентирует внимание на высокой оценке роли и деятельности как владыки Серафима, так и других русских архиереев-эмигрантов. В условиях военного времени совместно проводимая пастырская работа способствовала смягчению былых юрисдикционных расхождений¹⁰¹. Об этом писал и архиепископ Иоанн (Шаховской): «Огонь, падавший на нас, сжег солому юрисдикционных делений. Митрополит Серафим также не обострял этих делений и делал что мог для их смягчения»¹⁰².

По подсчетам М. В. Шкаровского, численность православных общин, входивших в годы Второй мировой войны в Германскую епархию, составляла примерно 165¹⁰³.

В 1941 г. состоялось формальное включение в состав Берлинской епархии православных приходов Словакии (Закарпатье). После присоединения территории Карпат к Венгрии 15 марта 1939 г. Карпаторусская епархия была разделена государственной границей на две части: большинство православных приходов отошло к Венгрии, а на территории Словакии, формально провозглашенной независимым государством, осталось лишь 10 приходов Мукачевской епархии, русский монастырь преподобного Иова в Ладомировой и две церковные общины юрисдикции митрополита Евлогия (Георгиевского) в Братиславе и Нитре¹⁰⁴.

Учитывая факт вхождения значительной части православных закарпатских приходов в состав Венгрии, у местного правительства появились планы создания собственной Православной

¹⁰⁰ Цит. по: Шкаровский М. В. Нацистская Германия и Православная Церковь... С. 281.

¹⁰¹ Там же. С. 283.

¹⁰² Цит. по: Там же. С. 284.

¹⁰³ Там же. С. 287.

¹⁰⁴ Там же. С. 252.

Церкви. 27 апреля 1941 г. венгерские власти издали указ об основании *Венгерско-Русинской Церкви* из 200 приходов, стремясь избежать того, чтобы православные венгры составляли в новой Церкви незначительное меньшинство по сравнению с сербами и румынами. На горизонте церковного управления вновь появилась фигура архиепископа Савватия: министерство образования и культов Венгрии решило поручить ему руководство созданной епархией. Однако германские власти, не желавшие появления новой Православной Церкви, запретили Савватию въезд в Венгрию¹⁰⁵. Тогда венгерское правительство поручило управление православными венграми и русинами, общей численностью более 120 тыс., бывшему русскому воинскому священнику протоиерею *Михаилу Попову*. М. В. Шкаровский приводит материал сообщения шефа полиции безопасности и СД от 26 марта 1942 г. в германское правительство: «Попов видит свою задачу в том, чтобы создать в Венгрии влиятельную Православную Церковь с постоянной иерархией. Он хочет осенью основать в Венгрии православную богословскую Академию»¹⁰⁶.

Весной 1942 г. у венгерского правительства уже появилась идея создать в своей стране «большую Православную Церковь», включив в нее, кроме карпатороссов, сербов и румын. Германское министерство иностранных дел опасалось создания автокефальной многонациональной Православной Церкви в Венгрии, предполагая, что таким образом эта страна будет соперничать с Германией во влиянии на весь православный мир. В итоге идея образования самостоятельной Венгерской Православной Церкви так и осталась нереализованной. Что касается сербов и румын, проживавших в Венгрии, то до окончания войны их продолжали окормлять собственные епископы¹⁰⁷.

¹⁰⁵ Шкаровский М. В. Нацистская Германия и Православная Церковь... С. 224–225.

¹⁰⁶ Цит. по: Там же. С. 226.

¹⁰⁷ Подробнее о попытках создания Венгерской Православной Церкви см.: Шкаровский М. В. Православная Церковь в Венгрии в 1939–1945 годах // Церковь и время. 2008. № 2 (43). С. 149–191.

Чехи-миряне в годы войны стояли на позициях антифашистского сопротивления. Многие священнослужители в суровые годы испытаний укрывали в храмах партизан, национальных героев Чехии.

В склепе под пражским Кирилло-Мефодиевским собором с 30 мая по 17 июня 1942 г. скрывались заброшенные из Англии чехословацкие парашютисты, смертельно ранившие 27 мая генерала полиции СС Рейнхарда Гейдриха. 18 июня к собору прибыли гестаповцы, начался неравный бой, в котором все парашютисты погибли. Об этих событиях владыка Горазд узнал во время богослужения в русском храме Берлина. М. В. Шкаровский приводит воспоминания доктора И. Никиташина, который писал: «Во время малого входа к епископу Горазду на кафедру подходит кто-то в штатском и передает записку. Епископ Горазд зашатался, страшно побледнел, спустился с кафедры и ушел в алтарь. Владыка стоял рядом. «Пойди, мальчик, может быть, надо помочь», — говорит наклоняясь ко мне владыка. (Тогда я был уже хирургом.) Прошел в алтарь. Епископ Горазд лежит на чем-то, как бы на кушетке... Разоблачился, но не ушел из алтаря. Как мы потом узнали, в записке епископу Горазду сообщали, что в его храме на Рессловой улице нашли скрывавшихся в нем чехов-парашютистов, убивших рейхспротектора Гейдриха»¹⁰⁸.

Вслед за этим нацисты арестовали священников, укрывавших парашютистов, и самого владыку. 3 сентября 1942 г. епископ Горазд, настоятель Кирилло-Мефодиевского собора протоиерей *Вацлав Чикл* и председатель церковного совета *Ян Зоппевенд* были приговорены к смертной казни и 4 сентября расстреляны; на следующий день расстреляли священника *Владимира Петржека*. Чешская Православная Церковь потеряла своих замечательных пастырей.

Митрополит Дорофей так характеризует чешского мученика-героя, до конца исполнившего долг своего служения перед Церковью и родиной: «Владыка Горазд уподобился евангельскому купцу,

¹⁰⁸ Цит. по: Шкаровский М. В. Нацистская Германия и Православная Церковь... С. 280.

«ищущему доброй жемчужины». Когда он нашел ее, он «пошел и продал все, что имел и купил ее», эту жемчужину — Божественную истину, которую обрел в Православии. Он верно служил этой истине, руководствовался ею, горел ревностью о ее умножении и запечатлел свое служение ей мученической кровью. Он шествовал тесным путем скромности, жертвенности и лишений, оставив нам пример доброго архипастыря»¹⁰⁹. После войны правительство Чехословакии посмертно наградило епископа Горазда и многих других национальных героев Чехии национальным военным крестом «В память». Именем епископа Горазда названы улицы и площади в Праге, Брно и др. городах. В 1962 г. состоялась канонизация епископа Горазда в Сербии, а в 1997 г. в Православной Церкви Чешских земель и Словакии.

Особым указом от 26 сентября 1942 г. деятельность той части Церкви в Богемско-Моравском протекторате, которую ранее возглавлял епископ Горазд, была запрещена, ее имущество конфисковано в пользу Рейха, а священники и многие миряне отправлены на принудительные работы¹¹⁰. До окончания войны и без того малые ряды православных чехов остались без официального богослужения.

Помимо нацистского террора, одним из факторов, серьезно осложнявших церковную жизнь в военное время, были ожесточенные бомбардировки, которым подвергалось большинство городов Германии и оккупированных ею территорий. Эта обстановка хорошо передана в воспоминаниях архиепископа Иоанна (Шаховского): «Вокруг храма дома и улицы лежали в развалинах... Сопастыри мои проявляли большое самоотвержение среди агонизирующего города. Приходилось утешать и укреплять многих, всех. Служение мирян и мирянок, сестер сестричества было беспримерным в эти годы. Церковь стала не духовным только, но и

¹⁰⁹ Дорофей, митр. Пражский и всей Чехословакии. Архипастырское служение владыки-мученика Горазда // Журнал Московской Патриархии. 1979. № 6. С. 52.

¹¹⁰ Шкаровский М. В. Нацистская Германия и Православная Церковь... С. 280–281.

фактическим центром жизни всех. И принадлежать к ней хотели все — ворота ее открывались уже настежь в иной мир... Общая исповедь (кроме личной, когда это было нужно и возможно) стала не только правилом, но и необходимостью. Всем надлежало быть все время готовыми. И люди готовились. Падающие на нас бомбы я советовал воспринимать как явление самих апостолов и пророков»¹¹¹.

В военные годы Болгарская Православная Церковь оказывала помощь находившемуся в Словакии, близ города Свидник, братству преподобного Иова Почаевского в его деятельности по изданию церковной литературы для православных приходов. Впервые крупная денежная сумма братству была выделена в 1942 г. по ходатайству Берлинского митрополита Серафима (Ляде). По данным М. В. Шкаровского, «в марте 1943 г. братство получило 600 тыс. левов на печатание 100 тыс. Евангелий от Иоанна, а также требника и служебника...; проживавшая в Софии русская община за 2 дня собрала 7700 левов. В ноябре 1943 г. настоятель обители архимандрит Серафим получил 300 тыс. левов на печатание четвертой части требника и 40 тыс. апологетических брошюр; русские прихожане в Болгарии собрали еще 40 тыс. левов, а в Белграде 11 тыс. динар»¹¹². После Второй мировой войны издательская деятельность братства преподобного Иова продолжилась в Джорданвилле (США), куда эмигрировали его члены. Предстоятель РПЦЗ митрополит *Лавр (Шкурла*, ум. 2008), уроженец Словакии, был одним из последних членов первой общины братства.

Восстановление Православной Церкви в послевоенный период: от Чехословацкого экзархата к автокефальной Церкви. В образовании автокефальной Чехословацкой Православной Церкви после Второй мировой войны сыграли роль национальные и церковные традиции. Несмотря на имевшиеся трудности,

¹¹¹ Цит. по: Шкаровский М. В. Нацистская Германия и Православная Церковь... С. 286–287.

¹¹² Там же. С. 220–221.

этот процесс служил доказательством многообразия Православия и его устойчивости в Чехословакии.

В процессе освобождения стран Восточной Европы от нацистских оккупантов в 1944–1945 г. стали укрепляться связи между Чехословацкой Церковью и Московским Патриархатом. После освобождения Закарпатья в декабре 1944 г. в Москву прибыла делегация Мукачевской епархии с просьбой принять ее в лоно Русской Православной Церкви. В состав делегации входили архимандрит Алексей (Кабалюк), протоиерей *Иоанн Кополович* (впоследствии епископ Кишиневский и Молдавский Ионафан), игумен *Феофан (Сабов)* и др.¹¹³

Согласно данным Р. Роберсона, к 1931 г. в Чехословакии насчитывалось 145,5 тыс. православных, из которых 117,9 тыс. проживало в Закарпатье. Летом 1945 г. на основании дружественного договора между СССР и Чехословакией Закарпатье было включено в состав Украинской ССР. Таким образом, Мукачевская епархия стала частью Русской Церкви, сократив количество православных верующих в Чехословакии до 40 тыс. человек¹¹⁴.

15 октября 1945 г. по поручению Московского патриарха Алексия I (Симанского) в Прагу прибыл архиепископ Орловский и Брянский *Фотий (Топиро)* с целью установления канонической связи с зарубежными русскими епископами. Визит ознаменовался тем, что русское духовенство и верующие, окормлявшиеся епископом Сергием (Королевым), а также те, кто принадлежал к РПЦЗ, воссоединились с Русской Православной Церковью. Вслед за этим священнослужители Чехословакии подали прошение патриарху Алексию I о принятии их под свой первосвятительский омофор, а Священному Синоду Сербской Православной Церкви было направлено прошение о разрешении на выход из-под ее юрисдикции. В результате диалога между Сербским и Московским Патриархатами к 1948 г. на всей территории Чехословакии установилась единая юрисдикция Русской Православной Церкви.

¹¹³ *Савва, еп. Мукачевский и Ужгородский*. Схиархимандрит Алексей (Кабалюк) (1877–1947) // Журнал Московской Патриархии. 1979. № 1. С. 20.

¹¹⁴ *Робертсон Р.* Восточные христианские Церкви. С. 101.

В 1946 г. Московская Патриархия постановила организовать на территории Чехословакии *экзархат* в составе Чешско-Моравской и Восточно-Словацкой епархий. Экзархом с титулом архиепископа Пражского и Чешского был назначен епископ *Елевферий* (Воронцов, 1892–1959) с местожительством в Праге¹¹⁵.

Прибывший в Чехословакию в том же году экзарх Елевферий усердно принялся за восстановление Церкви, находящейся в крайне тяжелом состоянии: здания храмов были разрушены или сильно повреждены, а иконы, книги и церковные предметы в годы войны были уничтожены. Тем не менее, шаг за шагом церковная жизнь постепенно налаживалась. В 1946–1947 гг. количество православных верующих в Чехословакии возросло на 30 тыс. человек за счет возвращения на родину чехов Волыни.

В ноябре 1948 г. в Карловых Варах открылась первая в Чехии православная духовная семинария, переведенная позже в Прагу¹¹⁶, а в октябре 1950 г. — семинария в Прешове, в 1991 г. включенная в состав Кошицкого университета им. Шафарика. В 1997 г. на базе Прешовского университета был создан православный богословский факультет, имеющий также свое отделение в Оломоуце¹¹⁷.

Созданию благоприятных условий для развития Православия в стране способствовало законодательство: Конституция 1948 г. предоставила Православной Церкви Чехословакии свободу и равноправие со всеми прочими вероисповеданиями, гарантировала социальные права и материальное ежемесячное обеспечение священнослужителям всех вероисповеданий государства, включая православное духовенство.

В декабре 1949 г. Чешско-Моравская епархия была разделена на две: Пражскую (центр — Прага) и Оломоуцко-Брненскую (центр — Оломоуц).

¹¹⁵ Подробнее о нем см.: Бурега В.В., Шкаровский М.В. Елевферий (Воронцов), митр. Ленинградский и Ладожский // ПЭ. Т. XVIII. М., 2008. С. 282–287.

¹¹⁶ Шкаровский М.В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве... С. 290.

¹¹⁷ Робертсон Р. Восточные христианские Церкви. С. 102.

Историческое событие состоялось в апреле 1950 г.: Прешовский Собор униатского духовенства и мирян, включавший 820 делегатов, вынес решение об отмене Ужгородской унии 1646 г. и возвращении в Православие. Так католики восточного обряда Словакии численностью около 200 тыс. человек были интегрированы в Чехословацкую Православную Церковь¹¹⁸. В связи с воссоединением униатов потребовался раздел Восточно-Словацкой епархии на Пряшевскую и Михайловскую.

Удачные шаги по восстановлению Церкви, законодательное признание Православия в стране, увеличение паствы в результате прекращения унии и образование к 1950 г. четырех епархий — все это способствовало созданию условий для получения Чехословацким экзархатом Московской Патриархии статуса полноценной Поместной Церкви.

В результате переговоров и консультаций между представителями экзархата и Русской Православной Церковью 23 ноября 1951 г. Московский патриарх Алексий I, получив согласие всего епископата, подписал акт о предоставлении *автокефалии* Чехословацкой Православной Церкви. Торжества, посвященные образованию новой Поместной Церкви и интронизации избранного предстоятеля митрополита Елевферия (Воронцова) состоялись в кафедральном соборе Праги 8–9 декабря 1951 г. при участии делегаций Антиохийской, Русской, Грузинской, Румынской, Болгарской и Польской Православных Церквей. Константинопольский Патриархат признал чехословацкую автокефалию лишь в 1998 г.

М. В. Шкаровский обращает внимание на значение этих событий для конфессиональной обстановки в Европе: «Предоставление в 1948 г. автокефалии Польской, а в 1951 г. — Чехословацкой Православным Церквям объяснялось не только пожеланиями правительств этих стран. Продолжалась, хотя и со все меньшей активностью, борьба с Ватиканом. В январе 1950 г. в Польше состоялся процесс ксендзов — «участников диверсионных банд»,

¹¹⁸ Робертсон Р. Восточные христианские Церкви. С. 101.

в 1950–1951 гг. в Праге и Братиславе прошли 3 крупных процесса над католическим духовенством как «диверсантами, террористами, шпионами, спекулянтами». И дарование автокефалий в немалой степени предназначалось для пропагандного воздействия: ... католикам было продемонстрировано, что ... Московский Патриарх ... указывает путь для установления нормальных взаимоотношений между церковными организациями и народно-демократическими государствами. Правительства Польши и Чехословакии покровительствовали православным»¹¹⁹.

Формирование современной автокефальной Православной Церкви в Чешских землях и Словакии. Как уже было сказано, при митрополите Елевферии происходило активное восстановление Церкви после военных лет. В 1955 г. после перенесенного инфаркта он переехал в СССР и был назначен на Ленинградскую кафедру, которой управлял до своей кончины (1959 г.).

С 1956 по 1964 гг. предстоятелем Церкви был митрополит *Иоанн (Кухтин)*, а на протяжении 1964–1999 г. Церковь возглавлял митрополит *Дорофей (Филип)*.

В 1968 г. произошел «ренессанс» Ужгородской унии: в Восточной Словакии была восстановлена Греко-Католическая Церковь, представители которой вновь заявили о своем особом положении и предприняли настойчивые действия по насаждению враждебного отношения к Православию. Имели место случаи насильственного захвата церковных зданий и учреждений Православной Церкви. Руководители греко-католиков настаивали на том, что их Церковь должна получить обратно все свои бывшие приходы. На рубеже 1970–1980-х гг. церковная жизнь в этом регионе постепенно стала приближаться к стабильности. Вместе с тем до настоящего времени вопрос взаимоотношений православных и греко-католиков в Восточной Словакии и западных областях Украины является одним из самых болезненных.

После распада Чехословацкой Республики в 1993 г. на суверенные государства Чехию и Словакию официальное название

¹¹⁹ *Шкаровский М.В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве... С. 308.

Церкви, юрисдикция которой распространяется на эти республики, стало звучать как «*Православная Церковь Чешских земель и Словакии*».

В 2006–2013 гг. Церковь возглавлял митрополит *Христофор (Пулец)*. 12 апреля 2013 г. владыка Христофор подал в отставку в связи с появившимися против него обвинениями в нарушении монашеских обетов.

11 января 2014 г. в городе Прешове (Словакия) на Поместном Соборе был избран новый предстоятель Церкви – митрополит Чешских земель и Словакии Ростислав (Гонт). Владыка Ростислав родился 25 января 1978 года в словацком городе Снине. Закончил Православный богословский факультет Прешовского университета и обучался в Салоникском университете имени Аристотеля (Греция). До избрания предстоятелем Православной Церкви Чешских земель и Словакии выполнял пастырское служение на одном из православных приходов Словакии, духовно окормлял детский приют в городе Медзилаборце.

Кроме чехов и словаков, в состав Православной Церкви Чешских земель и Словакии входят следующие этнические группы: русские, украинцы, болгары, румыны, греки, сербы, цыгане, венгры.

Богослужение совершается преимущественно на церковнославянском языке, в чешских приходах — на чешском, а в венгерских приходах — на венгерском.

Поместная Церковь Чешских земель и Словакии представляет митрополичий округ, включающий четыре епархии. Предстоятель Церкви избирается в порядке открытого голосования на *Поместном Соборе* — высшем законодательном и административном органе церковного управления, в который входят представители всего духовенства и мирян. Исполнительный орган Поместного Собора — *Митрополичий Совет*, состоящий из духовенства и мирян.

Высшим судебным органом выступает *Священный Синод*, состоящий из епископата Православной Церкви Чешских земель и Словакии.

Митрополит Чешских земель и Словакии является одновременно архиепископом Пражским, председателем Священного Синода и Митрополичьего Совета.

В послевоенный период Церковь Чехии Словакии занималась систематической издательской деятельностью, целью которой было восполнение корпуса литургической и догматической литературы, столь необходимой в условиях церковного возрождения. Были изданы Типикон, Великий богослужебный Сборник, Служебник, Требник, молитвословы, Правила Вселенских и Поместных Соборов, серия книг по литургическому богословию, церковному праву, учебные пособия по различным дисциплинам богословского профиля, сборники проповедей митрополита Елевферия (Воронцова). В 1956 г. был переведен на словацкий язык и издан труд архимандрита (впоследствии патриарха Московского и всея Руси) Сергия (Страгородского) «Православное учение о спасении».

Поддерживая контакты со всеми Церквями-сестрами, Православная Церковь Чешских земель и Словакии тесно сотрудничает с Московским Патриархатом. В ходе визита митрополита Дорофея в Москву в ноябре 1999 г. в российской столице впервые открылось подворье Православной Церкви Чешских земель и Словакии, располагающееся в храме святителя Николая в Котельниках¹²⁰.

Православные обители Чехии и Словакии. Национальные святые. До 2000-х гг. в Чехии находились две главные православные обители — *Пресвятой Богородицы* (женский) в Вилемове и *священномученика Горазда* (мужской) в Грубе Вербке, а в Словакии — мужская обитель *Положения ризы Пресвятой Богородицы* в Комарно.

Благодаря деятельности предстоятелей Православной Церкви Чешских земель и Словакии — митрополитов Николая (2000–2006) и Христофора (2006–2013), к 2008 г. было построено

¹²⁰ См.: Слово Святейшего патриарха Московского и всея Руси Алексия II после Божественной Литургии и торжественного открытия в Москве подворья Православной Церкви Чешских земель и Словакии // Журнал Московской Патриархии. 2000. № 2. С. 52–54.

8 новых монастырей в Чешской Республике (Дубска Гора близ Карловых Вар, Пстружи, Вилемов, Брно-Гусовице, Мост, Хабаржовице, Груба Врбка). Насельники и насельницы этих обителей принадлежат к разным национальностям и являются выходцами из России, Украины, Румынии, Венгрии.

Наряду с национальными просветителями Кириллом и Мефодием, среди чехов и словаков особым почитанием пользуются святые:

– *Иоанн Чешский* (ум. 883), сын князя полабских славян Гостомысла, более 40 лет молитвенно подвизавшийся в лесном одиночестве;

– благоверная княжна *Людмила Чешская* (ум. 920), жена князя Боривоя; вместе с супругом принимала участие в строительстве первых православных храмов, заботилась о священнослужителях; приняла мученическую кончину от своей невестки в замке Тетин; святая Людмила почитается как первая славянская мученица; в Католической Церкви ее почитают только чехи;

– *Вацлав* (Xв.), внук святой Людмилы Чешской; стал правителем Чехии в юношеском возрасте; убит братом Болеславом, стремившемся захватить власть; останки святого были перенесены в Прагу и погребены в храме святого Вита;

– преподобный *Прокопий Сазавский*, родился ок. 985 г. в Чехии и с малых лет был отдан на служение Богу при храме святого Климента в Вышеграде, построенном князем Боривоем и освященном святым Мефодием; после кончины супруги он поселился в уединенной пещере возле р. Сазавы, основав там православный монастырь, заселенный славянской братией; Сазавская обитель стала продолжательницей кирилло-мефодиевской традиции; Прокопий с братией переписывали Евангелие, Псалтирь и др. книги на славянский язык; в 1096 г. Сазавская обитель оказалась под властью католиков.

Одним из важнейших канонизационных решений Православной Церкви Чешских земель и Словакии стало прославление в лике святых в 1994 г. Моравского князя *Растислава* (ум. 870).

13.3. Православная Церковь в Америке

Судьба церковного округа Русской Православной Церкви в США: епархия, митрополия, экзархат. Множественность юрисдикций и «великое смятение». Судьба американского Православия в XX столетии была противоречивой и сложной, что объяснялось непосредственной канонической взаимосвязью Русской Православной Церкви с Северо-Американской епархией. До получения автокефального статуса церковный округ в США прошел через испытания раскола и внутренних нестроений.

Возглавлявший епархию с 1914 г. архиепископ Евдоким (Мещерский) в августе 1917 г. уехал в Москву для участия в заседаниях Поместного Собора. Временное управление православной паствой в США и Канаде оказалось сосредоточено в руках епископа *Александра (Немоловского)*. Но владыке Евдокиму не суждено было вернуться в США: оставшись в Советской России, он вступил в ряды обновленческого движения. Для решения вопроса о дальнейшем церковном управлении в 1919 г. в Кливленде состоялось заседание Всеамериканского Собора, участники которого избрали епископа Александра полноправным главой Северо-Американской епархии.

После Первой мировой войны в церковной жизни Северной Америки произошли значительные изменения. В Новый Свет хлынули волны эмигрантов из Европы и Азии, главным образом, с Ближнего Востока. Вместе с представителями греческой, сербской, болгарской, сирийской, румынской, албанской и др. диаспор сюда приехали епископы соответствующих Поместных Православных Церквей с целью создания собственных юрисдикций. Еп. Каллист (Уэр) метко назвал этот процесс «великим смятением»¹²¹.

Лишившись своих приходов на территории бывшей Османской империи, первенствующее положение заняла Константинопольская Патриархия. В 1921 г. в Америку прибыл представитель

¹²¹ Каллист (Уэр), *еп. Диоклийский*. Православная Церковь. М., 2001. С. 190.

Вселенского престола архиепископ Мелетий (Метаксакис), сумевший объединить все греческие приходы и образовать *Греческую православную архиепископию в Северной Америке*. Избранный в том же году Вселенским патриархом, Мелетий заявил о намерении распространить свою церковную власть не только на греческие, но и на все другие православные приходы Северной Америки¹²². Иначе говоря, Константинополь игнорировал каноническую власть Северо-Американской епархии Русской Православной Церкви, которая до Первой мировой войны была единственной православной церковной юрисдикцией в США и Канаде и к 1918 г. насчитывала 271 храм, 257 священнослужителей и до 300 тыс. человек¹²³.

В связи с непростой обстановкой в церковной жизни США владыка Александр (Немоловский) в 1922 г. сложил с себя управление епархией и уехал в Западную Европу.

Московская Патриархия направила в США митрополита Херсонского и Одесского *Платона (Рождественского)*, уже имевшего опыт управления Северо-Американской кафедрой в 1907–1914 гг. Участники Всеамериканского Собора 1922 г. в Питтсбурге, штат Пенсильвания, просили владыку Платона принять на себя управление епархией вплоть до установления постоянных контактов с Москвой.

В 1923 г. после выхода из-под ареста Московский патриарх Тихон издал официальный указ о назначении митрополита Платона в Америку и преобразовании Северо-Американской епархии в *митрополичий округ*.

И тогда для митрополита Платона начались серьезные искушения. В начале 1920-х гг. берегов Америки достигли процессы обновленчества: в США прибыл «живоцерковник» епископ *Иоанн (Кедровский)*, который стал претендовать на роль единственного законного представителя церковной власти Советской России. Одновременно на высшее руководство Северо-Американской

¹²² Григорьев Д., *прот.* Русская православная миссия в Северной Америке // Журнал Московской Патриархии. 1991. № 1. С. 59.

¹²³ Там же. С. 59.

митрополиями стали претендовать представители образованной в 1921 г. Русской Православной Церкви Заграницей (центр — г. Сремские Карловцы).

Но митрополит Платон не желал зависеть ни от Москвы, ни от РПЦЗ. В 1924 г. на Церковном Соборе в Детройте, без согласования с патриархом Тихоном — главой Русской Православной Церкви, а значит, и митрополии в США, владыка Платон принял решение о временном автономном статусе своего церковного округа. В ответ на это патриарх Тихон специальным указом освободил Платона от управления Северо-Американской митрополией. Владыка Платон не отреагировал на патриарший указ и повел американскую паству по пути полного разрыва канонических отношений с Церковью-Матерью. В 1926 г. владыка Платон прекратил всякое общение и с РПЦЗ.

Только в марте 1933 г. решением заместителя патриаршего местоблюстителя митрополита Сергия (Страгородского) и Священного Синода Русской Православной Церкви для выяснения сложившейся обстановки в Америку был направлен архиепископ *Вениамин (Федченков)* в качестве временного экзарха Московской Патриархии¹²⁴. Прибыв в США, владыка Вениамин констатировал, что митрополит Платон продолжал отказываться от канонического единства с Московской Патриархией. В августе 1933 г. вышло постановление митрополита Сергия (Страгородского) и Священного Синода Русской Православной Церкви об упразднении автономии Северо-Американской митрополии и запрещении митрополита Платона в священнослужении впредь до раскаяния¹²⁵.

Новым законным управляющим митрополии с званием *экзарха Московской Патриархии в Северной и Южной Америке* 22 ноября 1933 г. был назначен архиепископ Вениамин (Федченков). Американский экзархат Русской Православной Церкви просуществовал до 1970 г.

¹²⁴ Регельсон Л. Л. Трагедия Русской Церкви 1917–1945. С. 488.

¹²⁵ Там же. С. 492.

В 1934 г. митрополит Платон скончался, не раскаявшись в содеянном им расколе, а его паства разошлась по различным юрисдикциям, включая РПЦЗ. Преемником Платона и продолжателем раскола стал митрополит *Феофил (Паиковский)*. Ссылаясь на работу митрополита Сергия (Страгородского) «Правда о религии в России», Л. Л. Регельсон указывает, что в 1935 г. феофиловцы объединились с карловчанами, т. е. РПЦЗ¹²⁶. Прот. И. Мейендорф считает вывод Л. Л. Регельсона ошибочным: «В действительности имело место только принятие «временного положения», при котором Американская Церковь сохраняла свою полную независимость»¹²⁷. В 1935 г. митрополит Сергей (Страгородский) наложил на митрополита Феофила и его епископов-единомышленников запрет в священнослужении¹²⁸.

Однако никакие решения Москвы не останавливали владыку Феофила. В 1937 г. на Всеамериканском Соборе в Нью-Йорке он не только отверг постановления Священноначалия Русской Православной Церкви, но вновь настоял на провозглашении автономии Православной Церкви в Америке, подчеркивая ее административную независимость от Московского Патриархата. Действия митрополита Феофила вызвали падение дисциплины и ослабление духовной миссии Церкви в США.

От Северо-Американского экзархата Русской Православной Церкви к Поместной Православной Церкви Америки: 1945–1970 гг. После окончания Второй мировой войны начался период, когда были созданы условия для восстановления канонического общения между экзархатом и Русской Православной Церковью. Процесс восстановления проходил с переменным успехом.

Начало было многообещающим. В 1945 г. на торжествах избрания Московского патриарха Алексия I присутствовали представители феофиловцев: Аляскинский епископ *Алексий (Пантелеев)* и секретарь Митрополичьего Совета протоиерей

¹²⁶ Регельсон Л. Л. Трагедия Русской Церкви 1917–1945. С. 498.

¹²⁷ Там же. С. 624.

¹²⁸ Там же. С. 498.

И. Дзвончик. Это служило знаком грядущего примирения американского духовенства с Церковью-Матерью и возобновлением канонических связей.

Однако делегация Северо-Американской митрополии «получила указ с требованием, чтобы Американская Церковь соборно декларировала распоряжение по всем приходам об отказе от политических выступлений против советской власти. Именно это далекое от церковных канонов условие стало главным препятствием и вызвало категорическое несогласие с переходом в юрисдикцию Московского Патриархата Собора епископов митрополии в мае 1945 г. В дальнейшем оно было заменено требованием прекращения всякого общения с Заграничным Синодом»¹²⁹. В условиях существовавшего давления советской власти на Церковь политическая подоплека церковных событий того времени выглядела вполне объяснимой.

26–29 ноября 1946 г. в Кливленде под председательством митрополита Феофила состоялся очередной Всеамериканский Собор клира и мирян. Большинством голосов было принято решение просить Московского патриарха Алексия I о включении в лоно Церкви-Матери Северо-Американского митрополичьего округа при условии сохранения им полной автономии и исключением любой формы подчинения РПЦЗ.

В своем ответе владыке Феофилу патриарх Алексий I не возражал против сохранения автономии. Для ведения дальнейших переговоров в июле 1947 г. в США был отправлен Ленинградский митрополит *Григорий (Чуков)*, который вез с собой проект автономии Северо-Американской митрополии, фактически предусматривавшей полную самостоятельность¹³⁰. Но митрополит Феофил отказался встретиться с приехавшим в США владыкой Григорием. Тогда 12 декабря 1947 г. патриарх Алексий I и члены Священного Синода Русской Православной Церкви вынесли постановление: «Митрополита Феофила и его сторонников —

¹²⁹ *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве... С. 294.

¹³⁰ Там же.

архиепископов Чикагского Леонтия, Аляскинского Иоанна, Бруклинского Иоанна и епископа Никона — за упорное противление призывам Церкви-Матери к общению и за раскол подвергнуть Суду Собора епископов, согласно с Апостольскими и Соборными правилами (9-м правилом Антиохийского Собора и 15-м правилом Константинопольского Двукратного Собора 861 г.)»¹³¹.

После кончины Феофила, так и не примирившегося с Русской Православной Церковью, с 1950 до 1965 гг. митрополичий округ Северной Америки возглавлял *Леонтий (Туркевич)*, который также не пошел на переговоры с Московской Патриархией и попытку ликвидации раскола.

Заметное изменение ситуации в лучшую сторону произошло лишь в 1965 г. с избранием нового главы Северо-Американского церковного округа митрополита *Ириней (Бекиша)*. Период молчания сменился фазой двухсторонних конструктивных переговоров. Связи неофициального характера между представителями Русской Православной Церкви и Северо-Американским митрополичьим округом установились еще в 1961 г. во время заседания генеральной ассамблеи ВСЦ в Дели. Официальная же стадия переговоров началась в 1969 г. Позицию Московского Патриархата представлял митрополит Ленинградский и Новгородский *Никодим (Ротов)*, а делегацию митрополичьего округа возглавлял епископ Филадельфийский и Пенсильванский *Киприан*. В процессе диалога стороны встречались в Женеве и Токио.

Наконец, в марте 1970 г. по постановлению Священного Синода Русской Православной Церкви между митрополитом Ленинградским и Новгородским *Никодимом (Ротовым)* и архиепископом Нью-Йоркским, митрополитом всей Америки и Канады *Иринеем* было подписано соглашение о восстановлении канонических отношений между двумя Церквями. Владыка Ириней вручил митрополиту *Никодиму* прошение на имя Московского

¹³¹ Цит. по: *Скурат К.Е.* История Поместных Православных Церквей. Т. 2. С. 278; ср.: Правила Православной Церкви с толкованиями *Никодима*, епископа Далматинско-Истрийского. Т. 2. С. 69, 307–308.

патриарха Алексия I о том, чтобы Русская Православная Церковь благословила создание в Америке Поместной Православной Церкви.

13 апреля 1970 г. патриарх Алексий I подписал Томос о предоставлении автокефалии *Православной Церкви в Америке (ПЦА)*; последняя получала все полномочия и права, свойственные Поместной Церкви. Одновременно Московская Патриархия предоставила автономный статус *Японской Православной Церкви*, которая с 1945 по 1970 гг. находилась в юрисдикции Северо-Американского митрополичьего округа, а в 1970 г. была включена непосредственно в юрисдикцию церковной власти Москвы.

Кончина патриарха Алексия I 17 апреля 1970 г. отложила торжественное вручение Томоса до 18 мая 1970 г., когда митрополит Крутицкий и Коломенский *Пимен (Извеков, Святейший патриарх Московский и всея Руси с 1971 по 1990 гг.)* передал его представителю американской делегации Аляскинскому епископу *Феодосию*.

Провозглашение автокефальной Церкви в Америке означало автоматическое упразднение экзархата Московской Патриархии Северной и Южной Америки. Вместо него был учрежден *экзархат Центральной и Южной Америки*, просуществовавший с 1970 по 1990 гг., окормлявший обозначенные территории, включая Мексику.

Согласно содержанию Томоса, Свято-Николаевский собор в Нью-Йорке и его имущество, а также ряд приходов в США и Канаде, входивших в экзархат Северной и Южной Америки до его упразднения, оставались в ведении Русской Православной Церкви. Указанные приходы отныне стали управляться одним из викарных епископов Московского патриарха.

Автокефалия Православной Церкви в Америке была дарована Московским Патриархатом в строгом соответствии с канонами Вселенских и Поместных Соборов. Однако Константинопольский Патриархат до настоящего времени решительно не признает данную автокефалию, считая Американскую Церковь автономной. С 1970 г. между Московским и Константинопольским

Патриархатами началась полемика по вопросу об американской автокефалии¹³².

Аргументы со стороны Священноначалия Русской Православной Церкви заключались в том, что Московский Патриархат имел полное право предоставления административной самостоятельности Северо-Американской церковной области, исторически возникшей и существовавшей в лоне русского Православия. Внутри Северо-Американского митрополичьего округа сформировались все условия, необходимые для получения автокефального бытия, что являлось наилучшим способом для успешного существования Церкви и православного свидетельства в многонациональной среде Северо-Американского континента.

Константинополь же отстаивал нормы 28-го правила Четвертого Вселенского Собора, подчеркивая, что только Вселенская кафедра может выносить окончательное решение о новых автокефалиях. Прот. В. Цыпин пишет: «9-е, 17-е и 28-е правила Халкидонского Собора, истолковываемые вне исторического контекста, который один может давать твердые основания для интерпретации церковно-правовых норм этих канонов и указывать границы их компетенции, используются порой для обоснования несостоятельных амбициозных претензий»¹³³. Другими словами, Константинопольская кафедра пытается привязать те элементы правил, содержание которые диктовалось исключительно византийскими церковно-политическими реалиями, к жизни Православной Церкви XX в. Причем такое узкое толкование основано не более чем на претензиях Константинопольского престола на лидерство в православном мире. 28-е правило Халкидонского Собора говорит о том, что митрополиты

¹³² Подробнее см.: Интервью «Журналу Московской Патриархии» Кирилла, архиепископа Смоленского и Калининградского // Журнал Московской Патриархии. 1990. № 6. С. 14–18.

¹³³ Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. Т. 1. С. 349, 372, 393–394; Цыпин В., прот. Проблемы канонического устройства Церкви // Богословские труды. М., 1997. Т. 33. С. 230–231.

и «епископы у иноплемеников» Понтийской, Асийской и Фракийской областей Византии поставляются только Константинопольским Патриархом; следовательно, правило не имеет никакого отношения к современной православной диаспоре. Если полторы тысячи лет назад православный мир ограничивался рамками византийской «ойкумены», то в настоящее время он приобрел мировой (глобальный) охват.

Вслед за Константинопольским Патриархатом отрицательную позицию по отношению к американской автокефалии заняли все Церкви «византийского происхождения»: Александрийская, Антиохийская, Иерусалимская, Элладская. Напротив, славянские Церкви — Болгарская, Польская и Чехословацкая, — а также Грузинский Патриархат признали Американскую Церковь в качестве полноправной Поместной Церкви и включили ее в свои диптихи.

Таким образом, Православная Церковь в Америке стала пятнадцатой Поместной Церковью в современном мире.

Автокефальная Православная Церковь в Америке (ПЦА): современная история. Митрополит Ириней (Бекиш) возглавлял Американскую Православную Церковь с 1970 по 1974 гг. В связи с болезнью митрополита Ириней с 1974 по 1977 гг. во главе Церкви стоял временно управляющий архиепископ Монреальский и Канадский *Сильвестр (Харунс)*.

С 1977 г. Церковь возглавлял митрополит *Феодосий (Лазор)*, в 2002 г. подавший прошение об уходе на покой в связи с 25-летием предстоятельского служения.

В 2008–2012 гг. предстоятелем Православной Церкви в Америке был митрополит *Иона (Паффхаузен)*. Духовным отцом будущего американского предстоятеля был наместник Валаамского монастыря архимандрит *Панкратий (Жердев)*, с 2 июня 2005 г. епископ Троицкий). Благословение на монашество владыка Иона получил от известного духовника архимандрита *Кирилла (Павлова)*. 4 сентября 2008 г. Иона был избран епископом, а 28 декабря того же года совершилась его интронизация. В 2012 г. владыка Иона подал в отставку.

В ноябре 2012 г. главой Православной Церкви Америки был избран митрополит *Тихон (Моллард)*. Владыка Тихон родился в 1966 г.; получил образование в колледже г. Ланкастера (штат Пенсильвания) и Свято-Тихоновской семинарии (Саут-Канаан, штат Пенсильвания).

Юрисдикция Православной Церкви в Америке распространяется на православную паству США, православные приходы в Канаде, Мексике (*Мексиканский экзархат ПЦА*), Аргентине, Бразилии, Перу, Венесуэле и Австралии (приходы в Сиднее и Брисбене).

Оценивая факт существования ПЦА с экклезиологических подходов, прот. Л. Кишковский противопоставляет диаспорический характер православных общин Америке, что было характерно в прошлом, современной единой Поместной Американской Церкви, объединяющей в Православии представителей различных этнических групп. «Именно так можно предотвратить или преодолеть разделения и расколы. Именно так можно нести достоверное свидетельство в мире и в среде иных христианских общин. Именно так можно дать членам Тела Христова радость церковного опыта и достойное пастырское попечение, подготавливая их к жизни в служении Евангелию Христову»¹³⁴.

Несмотря на то, что основным литургическим языком ПЦА выступает английский, в выборе богослужебного языка православные общины свободны в зависимости от их национального состава. Следует учитывать, что в настоящее время значительная часть духовенства происходит из новообращенных. В число клира Аляскинской епархии, состоящей из более чем 80 приходов, входят, например, несколько эскимосов, алеутов и индейцев; в большинстве эскимосских приходов богослужение совершается на местных языках. В 1971 г. в состав ПЦА была принята Албанская епархия в США (см. п. 12.5). Кроме нее, в состав Американской Православной Церкви входят еще две национальные епархии — Болгарская и Румынская, — богослужения в которых

¹³⁴ Кишковский Л., прот. Православие в Америке: диаспора или Церковь? // Церковь и время. 2005. № 1 (30). С. 99.

также совершаются на соответствующих языках. Весной 1972 г. к Православной Церкви в Америке присоединились свыше 20 священников и около 20 тыс. мирян Мексиканской Национальной Старокатолической Церкви¹³⁵.

Выше говорилось о том, что начиная с 1920-х гг., в целях окормления эмигрантов США и Канады, различные Поместные Православные Церкви стали учреждать здесь свои национальные епархии. Этот процесс привел к тому, что в настоящее время в Северной Америке действует 11 канонических православных юрисдикций¹³⁶. К числу наиболее крупных, сосуществующих в настоящее время с ПЦА, относятся:

– *Греческая архиепископия* (Константинопольский Патриархат) — самая большая из диаспоральных епархий, насчитывавшая в 1970-е гг. ок. 475 приходов¹³⁷; архиепископия была сформирована в 1930–1940-е гг. архиепископом Афинагором (см. п. 11.1);

– *архиепископия Антиохийского Патриархата*, восходящая своими истоками к 1904 г., когда архиепископ Тихон (Беллавин) назначил первого в США епископа-сирийца Рафаила (Хававени).

Таким образом, реалии современной православной жизни в Северной Америке сочетают две, на первый взгляд, противоположные тенденции: с одной стороны, ассимилировавшиеся эмигранты или родившиеся в Америке являются членами Православной Церкви в Америке, с другой, — для многих приехавших свои национальные приходы, относящиеся к юрисдикциям других Поместных Церквей, олицетворяют живую связь с родиной¹³⁸.

Православная Церковь в Америке представляет митрополичий округ, состоящий из епархий. Глава Церкви — митрополит,

¹³⁵ Скурат К. Е. История Поместных Православных Церквей. Т. 2. С. 289.

¹³⁶ Кирилл, митр. Смоленский и Калининградский. Православный фактор в истории российско-американских отношений // Церковь и время. 2003. № 4 (25). С. 7.

¹³⁷ Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Православная Церковь. С. 190.

¹³⁸ Кирилл, митр. Смоленский и Калининградский. Православный фактор в истории российско-американских отношений. С. 8.

являющийся одновременно епархиальным архиереем Вашингтонской епархии.

Высшей административной и законодательной властью обладает *Всеамериканский Собор*, состоящий из всех епископов Церкви, представителей от каждого прихода — священников и мирян, членов Митрополичьего Совета, членов Ревизионной комиссии Церкви, делегатов от духовных школ и церковных организаций; созывается обычно один раз в два года.

Высшая духовная власть принадлежит *Священному Синоду*, в который входят все правящие епископы. Сессии Синода проводятся регулярно, два раза в год. По требованию митрополита может быть проведено внеочередное заседание Синода. Между сессиями Священного Синода действует *Постоянный Малый Синод*, включающий не менее трех епископов.

Митрополичий Совет является постоянным исполнительным органом церковного управления и состоит из митрополита, одного епископа, назначаемого Священным Синодом, секретаря, казначея и представителей от каждой епархии (священников и мирян).

Председателем всех органов церковного управления выступает Американский митрополит.

Для военнослужащих православного исповедания существует особый *институт военных священников ПЦА*.

По состоянию на середину 1990-х гг., количество верующих ПЦА составляет около 1 млн человек¹³⁹. Всего в США проживает около 4 млн православных, из которых около 2 млн входят в юрисдикцию Константинопольского Патриархата¹⁴⁰.

Православные святыни и святые Северной Америки. Православная Церковь в Америке располагает четырьмя мужскими и двумя женскими монастырями (в это число не входят православные обители, принадлежащие другим церковным юрисдикциям). Один из известнейших монастырей ПЦА — *обитель*

¹³⁹ Асмус В., *прот.* Православие: Учебн. пос. по истории религий. Волгоград, 1996. С. 47; Робертсон Р. Восточные христианские Церкви. С. 106.

¹⁴⁰ Робертсон Р. Восточные христианские Церкви. С. 125.

в честь святителя Тихона Задонского (основана в 1905 г.) в Саут-Канаане, штат Пенсильвания, с духовной семинарией, открытой в 1938 г. Особенность православных обителей Америки — небольшая численность иноков.

В июне 2004 г. состоялось торжественное возвращение чудотворной Тихвинской иконы Божией Матери из США в Россию (Тихвинский монастырь). Этот образ представляет собой ту самую первую Одигитрию, которая была написана апостолом и евангелистом Лукой. Раньше она находилась во Влахернском храме Константинополя, а в 1383 г. чудесно перенеслась к городу Тихвину на Ладожском озере, где русские иноки основали монастырь. После Великой Отечественной войны в 1949 г. Рижский архиепископ Иоанн (Гарклавс) вывез образ Божией Матери в США. С тех пор икона постоянно пребывала в Свято-Троицком соборе Чикаго, куда был назначен владыка Иоанн¹⁴¹.

Среди святых подвижников особой любовью православных верующих Америки пользуются:

- преподобный старец *Герман Аляскинский*, член первой русской духовной миссии, чей апостольский подвиг на острове Кадьяк, а затем на острове Еловом продолжался в течение 44 лет; он жил в убогой хижине, носил подрясник из оленьей шкуры и спал на скамье, подкладывая под голову камни вместо подушки; алеутские индейцы почитали его святым еще при жизни; после кончины старца к его могиле на острове Еловом постоянно совершались паломничества; 9 августа 1970 г. Православная Церковь в Америке канонизировала отца Германа, а 1 декабря 1970 г. его имя внесла в свой месяцеслов Русская Православная Церковь;
- святитель *Тихон (Беллавин)*, архиепископ Алеутский и Северо-Американский с 1898 по 1907 гг.; проф. П. Зайченко называл

¹⁴¹ Подробнее об истории Тихвинской иконы Божией Матери см.: Возвращение Тихвинской иконы Пресвятой Богородицы в Россию // Журнал Московской Патриархии. 2004. № 7. С. 6–9; *Иосиф (Крюков)*, иером. Возвращение Тихвинской иконы Божией Матери в Россию // Журнал Московской Патриархии. 2003. № 7. С. 6–10; *Колесникова Л. А., Гарклавс А., прот.* Возвращение: Тихвинская икона Божией Матери. СПб., 2004.

его «великаном среди русских православных иерархов, поистине достойным почета и уважения всего христианского мира», отмечая его «любезный и ласковый облик»¹⁴²;

– архиепископ Западно-Американский и Сан-Францисский *Иоанн (Максимович, 1896–1966)* — подвижник и молитвенник, входивший в юрисдикцию РПЦЗ, которая в 1994 г. прославила его в лике святых.

Богословская мысль и духовное образование. В настоящее время выделяется целая плеяда замечательных американских богословов, среди которых архиепископ *Петр (Люилье)*, священники *Фома Хопко*, *Джон Брек* и *Джон Эриксон* — представители Православной Церкви в Америке. Из богословов, принадлежащим к другим юрисдикциям, можно выделить священника *Иосифа Аллена* (Антиохийская архиепископия), Питтсбургского епископа *Максима* (Греческая архиепископия) и священника *Стэнли Харакаса* (семинария Святого Креста Константинопольского Патриархата)¹⁴³.

Помимо Свято-Тихоновской семинарии, подготовка священнослужителей осуществляется в Свято-Владимирской духовной академии и семинарии в Крествуде, расположенных ок. Нью-Йорка (основаны в 1938 г.), а также семинарии во имя преподобного Германа Аляскинского (полуостров Кенай, Аляска), основанной в 1972 г.

Реализуя задачи духовного просвещения паствы, Православная Церковь в Америке ежегодно выпускает церковные календари, газеты, журналы и книги духовного содержания.

Православная Церковь в Америке поддерживает тесные братские связи с Московским Патриархатом. В Москве имеется подворье Американской Поместной Православной Церкви, учрежденное в 1992 г.: храм святой великомученицы Екатерины на Всполье.

¹⁴² Цит. по: Воспоминания о Святейшем патриархе Тихоне // Журнал Московской Патриархии. 1990. № 4. С. 71–72.

¹⁴³ *Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Православная Церковь. С. 191.*

Глава 14. Святая Гора Афон и автономные Православные Церкви

14.1. Афон¹

Начало иноческой жизни. Афон (греч. «Агион Орос» — Святая Гора) — узкий гористый полуостров, расположенный в Восточной Греции, вдающийся в Эгейское море. Его протяженность — ок. 60 км, ширина — от 8 до 19 км, площадь — ок. 360 кв. км.

Значение Афона для православного мира необычайно велико: прежде всего потому, что Сама Пресвятая Богородица избрала его для будущей иноческой жизни. По Преданию, ок. 44 г. Божия Матерь и евангелист Иоанн, проплывавшие близ Афона, направляясь на Кипр к Лазарю, после страшной морской бури сошли на афонский берег. Восхищенная красотой этих мест, Пресвятая Дева сказала: «Сие место да будет мне в жребий, данный мне от Сына и Бога Моего!.. Благодать Божия да пребудет на месте сем!»

Афонское монашество живет изолированно от внешнего мира. На Афоне отсутствует светский образ жизни, здесь нет городов и деревень; сюда не допускаются женщины и даже животные женского пола. Минуя эпохи, Святая Гора поныне остается главным центром иноческой жизни греков и славян.

Время появления первых немногочисленных иноков на Афоне относится к IV в., а первые монашеские поселения появились здесь лишь в VII столетии. Исследователь М. М. Клименко подчеркивает, что, спасаясь от нашествия арабов, подвижники

¹ Об истории Афона, его административном устройстве, обстоятельствах возникновения и дальнейшего развития Афонских обителей, подвижниках, современной организации монашеской жизни, феномене старчества, устройстве афонских храмов, святогорском богослужении, церковном пении, особенностях церковного года, исторических связях Афона, России и Балкан см. развернутую статью с обширной библиографией: *И. В. Т., Э. П. Г., Моисей Святогорец, мон. и др. Афон* // ПЭ. Т. IV. М., 2002. С. 103–181; см. также: *Сотирис К. Святая Гора Афон: Монастыри и их сокровища. Иллюстрированный путеводитель* / пер. О. Цыбенко. Афины, 2008.

египетских, сирийских и палестинских монастырей и скитов оставили свои обители и подались в Константинополь. Согласно хрисовулу 680 г. византийского императора Константина Погоната, отшельникам для жительства выделялся уединенный Афонский полуостров; одновременно монахи получали право вечного владения Святой Горой².

С IX в. Афон официально вошел в византийскую историю как монастырский центр, что ярко проявилось в факте участия святогорских монахов на Константинопольском Синоде 843 г., созванном императрицей Феодорой для восстановления иконопочитания. Этой эпохе принадлежат два выдающихся деятеля Святой Горы: монахи *Петр Афонский* и *Евфимий Фессалоникский*. Согласно хрисовулу византийского императора *Василия I* от 885 г., Афон был предназначен для проживания только аскетов³.

Первый святогорский монастырь *Великая Лавра* был основан в 963 г. трапезундским монахом *Афанасием* (ок. 925 или 930 — ок. 1000). В 964 г. император Никифор Фока передал Афанасию для его Лавры частицу Честного Древа, главу святителя Василия Великого и мощи др. святых. Своим хрисовулом Никифор назначил Афанасия игуменом Лавры, насчитывавшей тогда 80 иноков, и постановил, что обитель должна навсегда оставаться независимым монастырем, не подчиняясь ни светским, ни церковным лицам⁴.

Преподобный Афанасий составил и ввел в богослужебную практику Лавры устав, называемый «*Диатипосис*», составленный им по образцу устава преподобного *Феодора Студита*⁵. Однако в дальнейшем афонский устав стал приближаться к Иерусалимскому, который вошел в употребление на православном Востоке.

² Клименко М. М. Особенности совершения всенощного бдения в монастырях Святой Горы Афон // Богословские труды. М., 1997. Сб. 33. С. 110.

³ *Сотирис* К. Святая Гора Афон: Монастыри и их сокровища. С. 11.

⁴ Подробнее о житии и деятельности преподобного Афанасия, а также обстоятельствах возникновения Великой Лавры см.: *Жаворонков П. И., Венцель О. В. и др.* Афанасий Афонский // ПЭ. Т. IV. М., 2002. С. 54–57.

⁵ Клименко М. М. Особенности совершения всенощного бдения в монастырях Святой Горы Афон. С. 111.

Причем Афон не только сохранил Иерусалимский устав, но значительно обогатил его богослужебными традициями различных обителей, что дало повод русскому литургисту А. А. Дмитриевскому говорить о т. н. «*Святогорском уставе*»⁶. Ученый связывал современный Святогорский устав с типиконом Дионисиатского монастыря, который был составлен в 1624 г. неким иеромонахом Игнатием⁷.

В современной богослужебной практике каждый монастырь пользуется своим рукописным типиконом, составленным на основе общего Святогорского устава.

На протяжении X–XIV вв. на Святой Горе появились двадцать главных монастырей, из которых в настоящее время семнадцать греческих (*Великая Лавра, Ватопедский, Иверский, Дионисиев, Кутлумушский, Пантократор, Ксиропотамский, Дохиар, Каракал, Филофеевский, Симонопетра, Святого Павла, Ставроникитский, Ксенофонт, Григориат, Эсфигмен, Кастамонит*) и три славянских монастыря: русский (*Свято-Пантелеимоновский или Руссик*), болгарский (*Зограф*) и сербский (*Хиландар*). Обители не зависят друг от друга в своей внутренней жизни и управляются своими выборными игуменами.

Система управления на Афоне основывается, за небольшим исключением, на семи уставах, принятых от начала организованной жизни афонского монашества до начала XIX в. Наиболее значительную роль сыграли уставы 971–972, 1046, 1394 и 1810 гг. Особое значение для системы управления на Афоне имеет «*Уставная хартия Святой Горы Афонской*» (1924 г.), утвержденная в 1926 г.

Согласно Уставной хартии, законодательная власть принадлежит *Священному Собранию*, состоящему из двадцати членов — настоятелей всех монастырей. Административную власть осуществляет *Священный Кино́т*, который состоит из двадцати представителей монастырей (по одному от каждого), которые

⁶ Клименко М. М. Особенности совершения всенощного бдения в монастырях Святой Горы Афон. С. 111.

⁷ Там же.

избираются 1 января и пребывают в своем звании в течение года, а исполнительную власть — *Священная Эпистасия*, которая состоит из четырех членов, в соответствии с делением Афонских монастырей на четыре пентады (пятерки). Представитель монастыря первого ранга председательствует в Священной Эпистасии и называется *протом* (т. е. первым) или *протэпистатом*. Правом избрания протэпистата обладают пять первых по иерархии монастырей: Великая Лавра, Ватопедов, Иверский, Хиландарский и Дионисиев.

Общеофонские органы управления сосредоточены в *Карее*; там же находится государственный администратор (губернатор) Афона, подчиняющийся министерству иностранных дел Греции⁸.

Представляя собой автономную многонациональную монашескую общину, Афон канонически находится в юрисдикции Константинопольского патриарха.

Кроме главных монастырей, в которых к настоящему времени установлен кинувийный (общежительный) образ монашеской жизни, на Афоне существуют следующие формы монашеских поселений:

– *скиты*, состоящие из нескольких зданий, каждое из которых населено монахами; центр скита — кириакон (общий храм); в разных местах на Афонском полуострове находится в общей сложности двенадцать скитов, которые разделяются на общежительные и идиоритмические; общежительных скитов четыре: *пророка Илии* (русский), принадлежащий Пантократоровому монастырю, *святого Иоанна Предтечи* (румынский), принадлежащий Великой Лавре, *святого Андрея* или «*Серай*» (русский), принадлежащий Ватопедскому монастырю, и *Богородицы* (болгарский), принадлежащий Свято-Пантелеимонову монастырю; другие восемь скитов идиоритмические (особножительные): *Ксенофонтов* (Ксенофонтовский монастырь), *Новый Скит* или *Скит Пирга* и скит *святого Димитрия* или *Лаккоскит* (монастырь святого Павла), *святой Анны* и *Кавсокаливский* (Великая

⁸ *Сотирис К.* Святая Гора Афон: Монастыри и их сокровища. С. 21–22.

Лавра), *святого Иоанна Предтечи* (Иверский монастырь), *святого Пантелеимона* (Кутлумушев монастырь) и *святого Димитрия* (Ватопедский монастырь); управляет скитом *дикей*, чье звание дается пожизненно⁹;

– *келии*, представляющие отдельные усадьбы монахов, — небольшие жилые помещения с участками земли; внутренняя жизнь келий устраивается независимо от монастыря.

– *каливы* — поселения, включающие немногочисленные группы монахов и имеющие небольшой храм или часовню; каливы не имеют земельных наделов; монахи занимаются здесь ремеслом и художественными промыслами; многие каливы похожи на поселки, однако организационно никак не связаны друг с другом; власть над ними принадлежит не скиту, а тому монастырю, на территории которого они находятся;

– *кафизмы* — небольшие помещения, напоминающие каливы и расположенные близ монастыря, которому они принадлежат; в каждой из кафизм проживает один монах, получающий еду в монастыре за небольшую денежную плату.

Есть также *отшельники*, которые устраивают свою жизнь на опасных скалистых кручах, в хижинах-или пещерах. Следовательно, на Афоне сосуществуют все три формы монашеской жизни: киновия, полуотшельничество и отшельничество, возникшие в IV в. в Египте, что иллюстрирует непрерывность монашеской православной традиции¹⁰.

С XI в. начали устанавливаться тесные связи между афонскими иноками и Русью, что оказало большое влияние на складывание духовных традиций Русской Православной Церкви и русского монашества.

В эпоху османского владычества Афон пережил две волны монашеских движений, причины которых были связаны с возрождением святоотеческих традиций и переосмыслением подходов к богословскому наследию.

⁹ Сотириис К. Святая Гора Афон: Монастыри и их сокровища. С. 20.

¹⁰ Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Православная Церковь. М., 2001.

Движение колливадов. Огромное влияние на византийское монашество оказал исихазм, основы которого достигли совершенства в трудах святителя Григория Паламы (см. п. 6.1). В османскую эпоху отчетливо проявились кризисные явления во многих областях духовной и культурной жизни греков: прекращение духовного образования, упадок богословской мысли, искажение религиозного сознания у простого народа. На бытовом уровне возникла проблема защиты Православия перед лицом исламского мира. Наконец, в XVII в. все большее влияние на жизнь греков стала оказывать протестантская Европа. Комплекс названных факторов привел к размыванию и даже забвению в иноческой среде святоотческих византийских традиций, в первую очередь, богословского наследия Григория Паламы и его последователей.

Как реакция на сложившееся положение вещей, движение колливадов на Афоне послужило попыткой возврата к идеалам исихазма и обновления церковной жизни в целом и возобновления традиции умного делания. В истории движения обозначились два этапа.

Первый этап колливадского движения начался в 1754 г. и охватил вторую половину XVIII в. Поводом к нему послужил вопрос о поминовении усопших в *скиту святой Анны*, где началось строительство нового храма. Средства для постройки выделялись за счет пожертвований на поминовение усопших. Постепенно количество поминаемых имен возросло до 12 тыс. Монахи скита столкнулись с невозможностью помянуть всех, т. к. поминовение усопших в Святогорских обителях совершается исключительно в один день недели — субботу. Тогда было решено перенести поминовение усопших на воскресные дни.

Изменение вековой традиции вызвало недовольство у части иноков; решительно отвергая нововведение, они стали выходить из храма во время воскресной Литургии в тот момент, когда начиналось поминовение. С течением времени все больше и больше иноков отказывалось от поминовения в несубботные дни. Таких монахов иронично прозвали *колливадами* (от слова

«коливо», которое благословлялось на поминании усопших). Идейными вдохновителями колливадов были уставщик в храме скита святой Анны *Иаков Пелопонесский*, *Афанасий (Париос)*, *Аганий Кипрский*, Коринфский митрополит *Макарий (Нотарас, 1731–1805)*. Вскоре они и их сторонники стали персонами «нон грата»: на них начались гонения со стороны афонских властей и Константинопольской Патриархии. Колливадов исключили из скита, обвинив в ереси и даже в масонстве. Несмотря на это, движение поддержали многие афонские иноки, включая общину скуртеев, возглавляемую *Парфением (Скуртеем)*.

В 1774 г. состоялся Собор афонских монахов в монастыре Кутлумуш, официально осудивший колливадское движение. Решение Собора было подтверждено в 1776 г. Константинопольским патриархом *Софронием II (1774–1780)*. Вселенский предстоятель объявлял зачинателей движения лишенными Божественной благодати и священнодействия, а поминание усопших на Святой Горе отныне разрешалось во все дни недели, включая воскресные.

Колливады отказались признать Кутлумушский Собор и решение патриарха и по-прежнему выражали свой протест относительно поминовения усопших по воскресеньям. Впоследствии вдохновители колливадов вынуждены были покинуть Афон, благодаря чему идеи движения постепенно распространились по всей Греции.

Второй этап движения пришелся на первую четверть XIX в. и был связан с вопросом о частом Причащении. Он был поднят в 1804 г. наиболее значимым представителем движения этого периода *Никодимом Святогорцем (1749–1809)*. Колливады настаивали на возможно частом — лучше всего ежедневном — Причащении Святых Таин Христовых. Участники Афонского Собора в Карее 1807 г. в целом одобрили такую позицию. Однако, учитывая события второй половины XVIII в., отношение к колливадам продолжало оставаться напряженным. Наконец, Константинопольский Собор 1819 г. поддержал точку зрения колливадов, подтвердив, что если человек должным образом готовится,

то может принимать Причастие при каждом совершении Евхаристии. Таким образом, ситуация для колливадов разрешилась положительно, и противостояние между ними и прочими афонитами ослабло к началу 1820-х гг., а к середине XIX в. практически полностью исчезло.

Вне всякого сомнения, идеи колливадов невозможно рассматривать исключительно в узком контексте обрядности, т. к. они не исчерпывались спорами о дне поминовения усопших или о том, как часто нужно причащаться. По мнению исследователя С. Н. Говоруна, афонские события второй половины XVIII — начала XIX в. переросли во всеохватывающее движение за общее обновление духовной жизни и возвращение к подлинному святоотеческому, исихастскому наследию. Одним из ключевых замыслов движения была попытка возвращения к подлинной вселенскости и кафоличности церковного сознания, преодоления его замкнутости и самодостаточности, — того, что было характерно тогда для греческого Православия¹¹.

Колливады искали глубины духовной жизни, укореняя ее в таинствах Церкви. Кроме того, это была реакция на кризис богословской мысли и литературы. Отстаивая свои идеалы, колливады возбудили интерес к аскетическим и созерцательным произведениям древних подвижников благочестия. Именно поэтому одним из результатов движения стало появление антологии мистического богословия «Добротолюбия», подготовленного Коринфским митрополитом Макарием (Нотарасом) и отредактированного Никодимом Святогорцем. Первое издание «Добротолюбия» состоялось в 1782 г. в Венеции, а на славянский язык эта книга была переведена преподобным Паисием Величковским и вышла в Москве в 1793 г.¹² «Добротолюбие» предоставило возможность последующим поколениям познакомиться с мистическими традициями греческих отцов, с теорией и практикой

¹¹ Говорун С. Н. Движение колливадов // Церковь и время. 2001. № 3 (16). С. 98–99.

¹² Подробнее см.: Говорун С. Н. Из истории «Добротолюбия» // Церковь и время. 2001. № 1 (14). С. 262–295.

Иисусовой молитвы, способствовало развитию интереса к духовному наследию египетских пустынников и синайских иноков. Никодим Святогорец был канонизирован Православной Церковью в 1955 г.

Движение имяславцев (имябожников) появилось в 1910–1912 гг. в среде тех русских монахов Афона, которые считали что человек, будучи греховным, может славить в молитвах не Господа Бога, а лишь Его имя, неразрывно связанное с Ним и неотделимое. В 1912 г. появилась брошюра схимонаха *Досифея* «Противоборство слугам антихриста. Новая ересь на Имя Божие по предречению Апокалипсиса», в которой говорилось: «Имя Иисус так неразрывно с Богом, что можно сказать, что Имя Иисус есть Сам Бог, ибо как можно отделять имя от существа? — это невозможно. Имя Иисус есть истинный Бог»¹³. Мысль о слиянии Бога и Его Имени хорошо выражена в книге иеромонаха *Антония (Булатовича)* «Апология веры во имя Божие и во Имя Иисус», изданной в 1913 г.: «Сознательное именование Бога и есть Сам Бог»¹⁴.

В отличие от колливадов имяславцы занимались пересмотром догматического учения Православной Церкви, впадая в крайность при толковании имени Божия. Священноначалие Константинопольского Патриархата передало суд над русскими имяславцами Российскому Святейшему Синоду¹⁵.

18 мая 1913 г. по поручению Российского Святейшего Синода архиепископ *Сергий (Страгородский)* составил послание с подробным опровержением имяславия. В том же году имяславцы были осуждены Афонским Кинотом и Константинопольским патриархом, а впоследствии отлучены от Православной Церкви с запретом на Причащение Святых Христовых Таин; им было разрешено лишь присутствовать на православном богослужении. Российский Синод разрешил епархиальным архиереям

¹³ Цит. по: *Василий (Зеленцов), еп. Прилукский*. Общая картина отношений русской высшей церковной власти к имябожникам в связи с вероучением об имени Божиим // Богословские труды. М., 1997. Т. 33. С. 172.

¹⁴ Цит. по: Там же.

¹⁵ Там же. С. 176.

снимать наказание с имяславцев только в том случае, если они полностью раскаивались и отступали от своих лжеучений.

В июле 1913 г. имяславцы, общей численностью более 800 человек, были перевезены из Свято-Пантелеимоновского Афонского монастыря в Одессу. Еп. Василий (Зеленцов) называет эту депортацию актом христианского человеколюбия, требовавшего «именно изгнания имябожников с Афона и исключения их из состава Афонской братии, в среду которой имябожники внесли так много греховного соблазна»¹⁶. В послании к Синоду Русской Православной Церкви Константинопольский патриарх *Герман V* (1913–1918) выразил пожелание, чтобы изгнанные монахи даже в случае раскаяния не могли быть возвращены на Святую Гору¹⁷.

Не разделявшие лжеучительные идеи русские монахи Афона сами настойчиво просили об удалении еретиков со Святой Горы. В акте от 17–19 мая 1914 г., адресованном русскими афонитами императору Николаю II и Русскому Святейшему Синоду, говорилось: «Мы, четырех с половиной тысячное население русских подданных иноков на Афонской горе, глубоко возмущенные действиями отца Антония (Булатовича) и его сподвижников, составляем настоящий акт, удостоверяющий как действия <Антония> Булатовича, так и всеобщее наше нежелание на будущее время иметь общение с бывшими нашими заблудшими собратиями, согласно наших горячих просьб удаленными с Афона пришедшим нам на помощь русским правительством»¹⁸.

Помимо Антония (Булатовича), к числу самых упорных имябожников принадлежали архимандрит *Давид*, иеросхимонах *Николай (Иванов)*, иеромонах *Викентий (Филатов)*, иеромонах

¹⁶ Василий (Зеленцов), еп. Прилукский. Общая картина отношений русской высшей церковной власти к имябожникам в связи с вероучением об имени Божиим. С. 190.

¹⁷ И. В. Т., Э. П. Г., Моисей Святотгорец, мон. и др. Афон // ПЭ. Т. IV. М., 2002. С. 158–159.

¹⁸ Цит. по: Василий (Зеленцов), еп. Прилукский. Общая картина отношений русской высшей церковной власти к имябожникам в связи с вероучением об имени Божиим. С. 189.

Сила (Ершов), схимонахи Исаакий (Грязев), Иларион (Федюков), Филадельфий (Орлов) и ряд др.

После октябрьского переворота в России движение имяславцев получило распространение во многих районах страны. Его участники выражали в основном монархические взгляды. С 1927 г. подавляющее число имяславцев стало активными участниками т. н. *иосифлянского движения* в Русской Православной Церкви.

Международное положение Афона. Проблема славянских обителей. Вопрос о международном положении Святой Горы чрезвычайно важен в силу того, что, обладая исключительным духовным значением в православном мире, Афон стоит, по словам С. В. Троицкого, «выше всякой земной политики, и православные какого бы то ни было государства, какой бы то ни было национальности имеют право проживать в этой всеправославной святыне и молить Бога о благосостоянии всего православного мира»¹⁹. Вместе с тем, на протяжении тысячелетней истории Афона греки неоднократно пытались занять на нем роль главенствующей нации, «тогда как славяне и другие монахи негреческой национальности занимали положение вассалов»²⁰.

До османского завоевания Афон был составной частью Византии, затем, наряду с другими балканскими территориями, был включен в состав Османской Турции.

После окончания русско-турецкой войны 1877–1878 гг. статья 62 Берлинского договора закрепила полное равноправие всех национальностей на Афоне, что предоставляло негреческим монашеским общинам юридические основания для защиты своих прав. Содержание статьи гласило: «Монахи Афонской Горы, какова бы ни была страна их происхождения, сохраняют свои владения и прежние привилегии и будут пользоваться, без всякого исключения, полным равенством прав и прерогатив»²¹.

¹⁹ Троицкий С. В. Афон и международное право // Богословские труды. М., 1997. Сб. 33. С. 141.

²⁰ Там же. С. 142.

²¹ Цит. по: Там же.

В результате Балканских войн ситуация изменилась: в 1912 г. Афон стал частью Греческого государства. Тогда вопрос о международном статусе Святой Горы был поднят на Лондонской конференции 1913 г. Россия выступала с проектом, по которому Афон должен был сохранить положение независимой монашеской республики под общим протекторатом или содружеством государств, в которых большинство населения принадлежало бы к Православной Церкви²². Другими словами, проект был направлен на ограничение первенствующего и привилегированного положения греков на Афоне. Выступая против предложения России, греческие монахи-святогорцы выдвинули великим европейским державам меморандум и ноты протеста, подчеркивая, что светские лица не имеют права решать судьбу Святой Горы, а Афон на протяжении тысячелетий являлся подлинным достоянием греческого народа. На фоне достаточно пассивной позиции славянских монастырей агитация греков имела успех. В 1913 г. Афон официально был включен в состав Греции.

Следующий этап в рассмотрении афонского вопроса произошел после Первой мировой войны. Лозаннский договор 1923 г. в статье 13 провозгласил: «Греция обязуется признавать и сохранять традиционные права и свободы, которыми пользуются негреческие монашеские общины Горы Афона сообразно предписаниям 62 статьи Берлинского договора от 13 июля 1878 г.»²³ Так полное равноправие греческих и негреческих монашеских общин было восстановлено. Следовательно, славянские монастыри сохраняли свои привилегии, важнейшей из которых была их автономия, определяемая древними уставами-типиками.

Но положение изменилось через три года в связи с принятием новой греческой конституции и Уставной хартии 1926 г., согласно которым на Святой Горе могли проживать только греческие подданные²⁴. Хартия, не подписанная лишь монахами русского Свято-Пантелеимоновского монастыря, лишала славянских

²² Троицкий С. В. Афон и международное право. С. 142.

²³ Цит. по: Там же. С. 145.

²⁴ Там же.

иноков прав, обеспеченных Лозаннским договором, включая монастырскую автономию и равенства прав греческих монахов с негреческими²⁵. Уставная хартия автоматически отменяла юридическую силу прежних славянских типиков. Отныне жизнь и внутреннее устройство Афонских обителей регулировалась Священным Кинотом, в который входили исключительно греки. Статья 10 хартии закрепляла положение, по которому «всякое постановление Священного Кинота обязательно для монастырей...»²⁶

В полномочия Кинота входили: ограничение власти игуменов и вообще всех органов монастырского самоуправления, исключительное право интронизации игуменов, а также аннулирования их избрания, причем апелляция на такое постановление Кинота была не позволена²⁷. Уставная хартия поставила славянские обители Афона в полную юридическую зависимость от греков.

Впоследствии славянские обители потеряли даже право неприкосновенности земельных владений, что ранее гарантировалось Лозаннским договором. К примеру, в 1932 г. Греция отняла от Хиландарского монастыря земельные участки общей площадью ок. 6 тыс. гектаров и распределила их между беженцами из Турции²⁸.

Прекратился приток паломников и богомольцев в Хиландр и Зограф. Русский Свято-Пателеимоновский монастырь, насчитывавший в 1914 г. ок. 5 тыс. иноков²⁹, перестал получать помощь из России после установления в ней советской власти. Русские монахи вынуждены были продавать церковную утварь и книги из монастырской библиотеки.

Трагичным для славянского монашества Афона являлось постепенное и непрерывное уменьшение его численности, принявшее

²⁵ *Троицкий С. В.* Афон и международное право. С. 147.

²⁶ Цит. по: Там же. С. 148.

²⁷ Там же. С. 149.

²⁸ Там же.

²⁹ *И. В. Т., Э. П. Г., Моисей Святогорец, мон. и др.* Афон // ПЭ. Т. IV. М., 2002. С. 158.

за последние годы необратимый характер³⁰. На это влияли указанные выше факторы, включая сложные условия получения греческого гражданства.

К 1934 г. численность самого богатого до Первой мировой войны Афонского Свято-Пантелеимонова монастыря сократилась до 1,5 тыс. человек, а к 1945 г. до 400–500³¹. По сравнению с болгарскими и сербскими русским людям было еще сложнее, т. к. им запрещали въезд на Святую Гору под предлогом недопущения идей большевизма. К 1960-м гг. в Руссике обитали менее 60 монахов³². В результате славянские монахи на греческом Афоне стали ничтожным меньшинством.

После Второй мировой войны резко снизился приток послушников из Румынии, Болгарии и Сербии. В конце 1950-х гг. число монахов ежегодно сокращалось на 40–50 чел., и в 1971 г. общая численность монашеского населения на полуострове упала до 1145 человек³³. Почти все иноки были уже стариками, и, с человеческой точки зрения, казалось, что у Святой Горы нет будущего. Неслучайно в 1947 г. исследователь С. В. Троицкий с беспокойством поднимал вопрос о том, «сохранит ли Афон свое великое историческое значение духовного центра Православия и символа единства греко-славянского мира или в ближайшем будущем превратится в имеющую лишь местное значение группу греческих монастырей?»³⁴ До настоящего времени этнический вопрос на Афоне не утратил своей остроты. Перспективным выходом из него будет обеспечение правительством Греции равных прав поселения на Святой Горе монахам всех национальностей и устранение численного преобладания греков.

Возрождение Афона во второй половине XX в. Как бы ни складывалась внешняя ситуация, уровень духовной жизни на Афоне в XX столетии всегда находился на высоте.

³⁰ Троицкий С. В. Афон и международное право. С. 150.

³¹ Там же.

³² Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Православная Церковь. С. 137.

³³ Там же.

³⁴ Там же. С. 151.

Еп. Каллист (Уэр) говорит о незаметности возвращения Афоном в классических традициях Православия аскетов и молитвенников³⁵. В частности, монах Свято-Пантелеимоновского монастыря святой Силуан (Антонов, 1866–1938)³⁶, чье учение о мире, трогательное и проникнутое любовью ко Христу и ко всем людям, крайне актуально: «Люди прилепились душою к земным стяжаниям и потеряли любовь Божию, и потому нет мира на земле»; «если бы люди Духом Святым познали — какой наш Господь, то все бы изменились: богатые презрели бы свои богатства, ученые — свои науки, а правители — свою славу и власть, и все бы смирились, и жили бы в великом мире и любви, и на земле была бы великая радость»³⁷. Старец Силуан был канонизирован в 1988 г.³⁸

Еще один пример истинного иночества явил иеромонах полуотшельнической обители Новый скит Иосиф (ум. 1959), собравший вокруг себя группу учеников с целью научения Иисусовой молитве.

С конца 1960-х гг. началось медленное возрождение иноческой жизни на Святой Горе в целом. Слабо заметные и неуверенные признаки восстановления к началу 1980-х гг. стали все более очевидными. Усилился приток новых монахов. После предельно низкого уровня населения Афона монахами в 1971 г. их количество постепенно возрастало, и к 1990-м гг. достигло примерно 1,5 тыс. человек. Само по себе численное увеличение напрямую не указывает на значительное улучшение ситуации, хотя и здесь есть достаточно положительная тенденция. Если в 1971 г. подавляющее большинство монахов было старше 60 лет, то в 1990-е гг. большинство составили монахи моложе сорока³⁹.

³⁵ Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Православная Церковь. С. 137.

³⁶ Подробнее о святом Силуане и его учении о мире см.: Павлова Т. А. Учение о мире в писаниях преподобного Силуана Афонского // Исторический вестник. М.; Воронеж, 2000. № 1 (5). С. 69–78.

³⁷ Цит. по: Там же. С. 75.

³⁸ См.: Кырлежев А. Прославление старца Силуана в лике преподобных святогорцев // Журнал Московской Патриархии. 1989. № 7. С. 50–54.

³⁹ Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Православная Церковь. С. 138.

Русский Свято-Пантелеимоновский монастырь к 2000 г. насчитывал 55 человек братии⁴⁰.

Характеризуя этот процесс, еп. Каллист (Уэр) пишет: «Многие из новоприбывших не только высокообразованы, но и духовно одарены. Одни обладают талантом писателей, другие — духовных наставников и исповедников. Молитвенная практика на Святой Горе тоже переживает обновление: если в недавнем прошлом литургические службы проходили формально, то теперь они совершаются в сосредоточении и в радости; монахи также гораздо чаще причащаются. Заметно улучшилось качество пения. При жизни одного поколения монахов Афон вновь обрел собственный голос, к которому с уважением прислушиваются за его пределами, и его деятельность вновь служит маяком и источником энергии для Православия в целом»⁴¹. Одним из факторов преобразования содержания иноческой жизни служит наличие во многих монастырях игуменов, обладающих духовным даром «старчества».

Таким образом, Афонское монашество, включая славянское, вновь становится в глазах общественности главным светильником Православия в мире, образцом неповрежденной, наименее задетой светскими событиями монашеской жизни. Время трудностей сменяется эпохой надежд. Как сказал живший на Святой Горе русский старец *Никон* (1875–1963) из Карульской обители, «здесь каждый камень источает молитву»⁴². Как ранее, так и сейчас это утверждение остается истинным.

По словам К. Сотириса, «божественный образ Богородицы пребывает здесь повсюду, храня все в нерушимом молчании, и только монахи, смиренные служители Божьи, приемлют благословение из длани Ее и обитают в Ее саду. В саду, где, подобно неувядающему цветку, продолжает непоколебимо существовать старинное отшельничество, где хранятся культурные достижения

⁴⁰ Русская Православная Церковь. Монастыри: Энциклопедический справочник / под общ. ред. архиепископа Бронницкого Тихона. М., 2000. С. 376–377.

⁴¹ Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Православная Церковь. С. 138–139.

⁴² Там же. С. 139.

восточного христианства и продолжается жизнь греческой Византийской империи»⁴³.

В настоящее время на Святой Горе действуют все двадцать главных монастырей.

14.2. Синайская автономная Православная Церковь⁴⁴

Возникновение и статус Синайской обители. Синайский полуостров соединяет Красное (библейское Чермное) и Средиземное моря. Как и Афон, Синай на протяжении столетий был не тронут цивилизацией. Здесь находятся несколько прибрежных городков, поселения арабских бедуинов и очаг древнего христианства. Известно, что в середине III в. во времена гонений римских императоров Синай служил местом убежища египетских христиан.

Восстанавливая палестинские святыни, мать императора Константина Великого Елена не обошла вниманием Синай. По ее инициативе ок. 329 г. у подножия горы, возле Неопалимой Купины, был сооружен храм, вокруг которого стали собираться пустыnnики. Так Синайский полуостров, наряду с Египтом, Палестиной и Сирией, стал одним из центров православного иночества.

Синайская Православная Церковь занимает особое место: она представлена *монастырем во имя святой великомученицы Екатерины*, находящемся на Богошественной Синайской горе на высоте 2600 м над уровнем моря, в ущелье среди высоких гор.

Обитель была основана византийским императором Юстинианом в VI в. Главным храмом монастыря стала *Преображенская* базилика, построенная между 548 и 565 гг. В целях создания наилучших условий для расцвета монастырской жизни Юстиниан

⁴³ Сотирус К. Святая Гора Афон: Монастыри и их сокровища. С. 197.

⁴⁴ Об истории Синайской Церкви см.: История Православной Церкви в XIX веке. Православный Восток. [Репринт издания 1901 г.] М., 1998. С. 330–335; Панченко К. А., Августин (Никитин), архим. Екатерины великомученицы монастырь на Синае // ПЭ. Т. XVIII. М., 2008. С. 170–214; Ходаковский Е. В. Синайский монастырь: История, искусство, духовное наследие. СПб., 2003.

переселил сюда из Египта и Трапезунда 200 семейств (по другим сведениям — 200 рабов), чтобы те защищали и обслуживали иноческую общину⁴⁵. В VIII в. (или в IX в.) на Синае были обретены честная глава и левая рука великомученицы Екатерины и с почестями перенесены в обитель.

С момента основания до настоящего времени Синайская Церковь входит в юрисдикцию Иерусалимского Патриархата: она была включена в состав т. н. Третьей Палестины⁴⁶. На Пятом Вселенском Соборе (553 г.) Синайский монастырь получил автономный статус, впоследствии неоднократно подтверждавшийся. В конце IX в. настоятелю обители был усвоен почетный сан архиепископа.

Значение монастыря в православном мире. Духовный авторитет Синайского монастыря укрепился во время правления игумена *Иоанна Лествичника* (ум. 649). Нахождение обители в пустыне вдали от всех искушений мира позволила монашеской общине сохранить не только себя, но многие сокровища литературы и искусства, восходящие к началу христианства⁴⁷.

Арабское владычество (640–1250 гг.) не имело для Синая тех пагубных последствий, какие затронули, к примеру, Александрийский и Иерусалимский Патриархаты. Духовная жизнь на полуострове сконцентрировалась в стенах обители. По преданию, арабские халифы закрепили неприкосновенный статус Синая в память о посещении его пророком Мухаммедом в 624 г.⁴⁸ За многие века монастырь ни разу не был разрушен и разграблен. В указанный период Синайская обитель стала очагом арабо-христианского литературного творчества: первые датированные

⁴⁵ Робертсон Р. Восточные христианские Церкви: церковно-исторический справочник. СПб., 1999. С. 107; Ходаковский Е. В. Синайский монастырь: История, искусство, духовное наследие. С. 11.

⁴⁶ Алфеева В. Твердыня духа в горах Синая // Geo. 2000. № 1. С. 78–79.

⁴⁷ Дворкин А. Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви: Курс лекций. Нижний Новгород, 2003. С. 447–448.

⁴⁸ Ходаковский Е. В. Синайский монастырь: История, искусство, духовное наследие. С. 13–14.

арабские рукописи Синайской библиотеки относятся к 859 и 867 гг. (или 873 г.)⁴⁹.

В эпоху Крестовых походов (1096–1270 гг.) Синай был едва ли не единственной территорией Иерусалимского Патриархата, которая оставалась вне власти западноевропейских правителей. В политическом плане монастырь оставался под властью египетских правителей.

Иноческая братия носила полиэтнический характер: наряду с греками в обители подвизались копты, сирийцы, грузины, армяне и (позднее) славяне. О многонациональности иноков свидетельствуют материалы уникальной монастырской библиотеки, содержащей более чем 3500 древних рукописей — греческих, сирийских, арабских, эфиопских, грузинских, халдейских, глаголических и славянских, содержащих множество ценных и редких памятников христианской письменности. Ко времени Мамлюкского владычества в Египте (1250–1517 гг.) большую часть Синайских иноков составляли арабы и греки. К концу XV в. произошла эллинизация обители: приток монахов-арабов сократился, и их место заняли греки.

На протяжении османского владычества в Средиземноморье Синайская обитель пользовалась привилегиями, предоставленными султанскими фирманами: ее насельники не платили подушную подать (джизию) и таможенные пошлины, имели право содержать одно морское судно под собственным флагом, а имущество Синая считалось неприкосновенным для османских властей. После падения византийской столицы Константинопольский патриарх Геннадий Схоларий в 1454 г. направил синаитам письмо, в котором подчеркивал важнейшую роль обители для православного мира в условиях исламского пленения Ближнего Востока и Средиземноморья.

Российские цари Иван Грозный, Михаил Федорович, Алексей Михайлович, Иван и Петр Алексеевичи неоднократно делали богатые пожертвования в пользу монастыря. В 1690 г. монастырь

⁴⁹ Панченко К. А., Августин (Никитин), архим. Екатерины великомученицы монастырь на Синае // ПЭ. Т. XVIII. М., 2008. С. 173.

получил пожалованную грамоту, согласно которой он имел право называться «русским»⁵⁰.

Во время завоеваний, набегов и других политических построений на Ближнем Востоке, предугадываемых или стихийных, обитель постоянно служила местом убежища не только для иноков, но и для окрестных христиан. Монастырь, высота стен которого достигает местами до 25 м, был неприступной крепостью для завоевателей. До конца XIX в. сохранялась практика, когда паломников поднимали в корзине к единственному отверстию—окну в монастырской стене.

Итак, наряду с Афоном, Синай на протяжении 1500 лет является уникальным центром православной аскетическо-монашеской жизни Востока, духовное значение которого огромно для всего православного мира. Е. В. Ходаковский образно называет Синай «драгоценной жемчужиной посреди безжизненной пустыни и раскаленных каменных громад»⁵¹. Именно здесь Господь заключил Свой первый Завет с израильским народом. На территории обители святой Екатерины находится еще одно весьма почитаемое место — часовня *Неопалимой Купины*, на том самом месте, где пророк Моисей видел горевший терновый куст и слышал глас Божий. Над корнем куста сооружен престол, на котором раз в неделю совершается Литургия.

В обители сохранились самые древние христианские иконы, относящиеся к V–VI вв. и уцелевшие в период византийского иконоборчества. Всего в монастыре насчитывается ок. 2000 старинных икон⁵².

С 1973 г. по настоящее время предстоятелем Синайской автономной Церкви и игуменом монастыря святой Екатерины является архиепископ Синайский, Фаранский и Раифский *Дамиан*

⁵⁰ Тихомирова К., Яковлева Е. Святая великомученица Екатерина и ее почитание в Русской Церкви // Журнал Московской Патриархии. 1992. № 1. С. 21.

⁵¹ Ходаковский Е. В. Синайский монастырь: История, искусство, духовное наследие. С. 6.

⁵² Тихомирова К., Яковлева Е. Святая великомученица Екатерина и ее почитание в Русской Церкви. С. 21.

(Самардзис). Он родился в 1935 г. в Афинах (Греция). Окончил богословский факультет Афинского университета. В 1961 г. поступил послушником в Синайскую обитель.

Выборы игумена происходят из среды братии обители, после чего происходит его рукоположение в Иерусалиме. С XVI в. резиденция Синайских архиепископов находится на монастырском подворье в Каире для представительства перед правительством Египта. Высшим административным и законодательным органом монастыря является собрание Синайской братии.

Обитель имеет несколько подворий — в Ливане, Турции, Греции, на Кипре, в Каире, Фаране и Раифе. По состоянию на середину 1990-х гг., монастырь насчитывал 30 монахов-греков⁵³, которые, помимо забот о монастыре, имеют пастырское попечение о христианских семьях бедуинов, живущих в регионе, и о расположенной поблизости небольшой женской обители⁵⁴.

Известные Синайские святые: сорок святых отшельников Синая и Раифы, мученически погибших в начале IV в.; преподобный *Нил Постник* (ум. ок. 450); игумены монастыря преподобные *Иоанн Лествичник* (ум. 649) и *Анастасий* (ум. после 701), *Филофей* (IX в.) и *Григорий* (1268/1269–1360) *Синаиты*.

14.3. Критская и Финляндская автономные Православные Церкви

Критская архиепископия входит в состав Константинопольского Патриархата, имея статус широкой автономии. Евангельское учение сюда принес апостол Павел, а первым епископом был поставлен апостол Тит (Тит 1.5).

Глава Церкви, архиепископ Критский, назначается Константинопольским патриархом после консультаций с местным Священным Синодом. С 2006 г. по настоящее время Критскую Церковь возглавляет архиепископ *Ириней (Афанасиадис)*. Кафедра предстоятеля находится в городе Ираклионе.

⁵³ Асмус В., прот. Православие: Учебн. пос. по истории религий. Волгоград, 1996. С. 47.

⁵⁴ Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Православная Церковь. С. 143.

Критская Церковь включает 7 митрополий⁵⁵. По данным на 1998 г., на острове находится более 800 приходских храмов⁵⁶.

На Крите действует ок. 100 православных монастырей, наиболее известные из которых:

- монастырь *святой великомученицы Марины*, основанный в 1938 г.; здесь находится ее чудотворный образ;

- монастырь *Гонья* в честь иконы Божией Матери «*Одигитрия*», сложившийся к 1634 г.; здесь находится православная академия Крита, основанная в 1968 г. и являющаяся центром проведения научно-богословских конференций и семинаров; к примеру, в октябре 1997 г. здесь проходил международный форум специалистов по биоэтике, в котором приняли участие более 60 делегатов со всего мира, в т. ч. из России⁵⁷;

- монастырь *Апаносифи* во имя святого великомученика *Георгия*, расположенный южнее Ираклиона, — один из крупнейших на острове; основан в XVII в. монахом *Паисием*; соборный храм (кафоликон) обители освящен во имя великомученика *Георгия*, небесным предстательством которого в 1655 г. на острове была остановлена эпидемия чумы; в результате помощи монахов участникам Морейского восстания в 1821 г. обитель подверглась захвату и разрушению турками; возрождение обители началось в 1830–1840-е гг.; в настоящее время в ней подвизаются 35 монахов⁵⁸.

Финляндская Православная Церковь. Истоки Православия на территории Финляндии восходят к XII в., а наибольшее распространение оно получило на востоке страны — в Карелии. Очагом православной молитвы и культуры здесь были *Валаамский* и *Коневецкий* монастыри на Ладожском озере, а также обитель святого *Трифона Печенгского*.

⁵⁵ Поместные Православные Церкви: сб. М., 2004. С. 20.

⁵⁶ *Кокухин Н.* Невеста Христова. Путешествие в монастырь великомученицы Марины // Журнал Московской Патриархии. 1998. № 7. С. 46.

⁵⁷ *Гонья* // ПЭ. Т. XII. М., 2006. С. 83; Монастырь *Гонья* (Критская Православная Церковь) // Журнал Московской Патриархии. 1998. № 9. С. 62–64.

⁵⁸ *Апаносифи*, во имя великомученика *Георгия* мужской монастырь // ПЭ. Т. III. М., 2001. С. 20.

В XIII в. Финляндия оказалась на историческом перекрестке между католической Швецией и православной Русью, при этом большая часть Финляндии отошла к Швеции, а Карелия осталась в составе русских земель.

В 1595 г. для окормления карельских общин был назначен епископ, однако он пребывал в Новгороде и не имел особого влияния на церковную жизнь. В 1617 г. Карелия была захвачена шведами, которые к тому времени уже приняли лютеранство. Поначалу шведы преследовали православных, но в конце XVII в. положение последних улучшилось.

Импульс к распространению Православия в этом регионе был задан в результате присоединения к Российской империи Карелии (1721 г.) и Великого княжества Финляндского (1809 г.). До 1917 г. местное православное население окормлялось Русской Православной Церковью. Конец XIX в. ознаменовался появлением национальной православной литературы, переводов литургических текстов; во многих приходах богослужение стало совершаться на финском языке⁵⁹. В 1892 г. была учреждена *Финляндская епархия Русской Православной Церкви*, которую возглавил архиепископ *Антоний (Вадковский)*.

После распада Российской империи и заключения большевиками Брестского мира в марте 1918 г. Финляндия стала суверенным государством. Вместе с тем статус Финляндской епархии Русской Православной Церкви сохранялся. К тому времени епархия объединяла 54,5 тыс. православных финнов и карелов и 9,2 тыс. русских⁶⁰. С января 1918 г. правящим архиереем в Финляндии был епископ *Серафим (Лукьянов)*, удостоенный в 1920 г. сана архиепископа. 11 февраля 1921 г. Московский патриарх Тихон (Беллавин) предоставил Финляндской епархии широкую автономию.

Однако такое решение церковного вопроса не отвечало стремлению к национальной обособленности как финского

⁵⁹ Кырлежев А. Архиепископ Герман — предстоятель Финляндской Православной Церкви // Журнал Московской Патриархии. 1990. № 4. С. 55.

⁶⁰ Там же. С. 55.

правительства, так и определенных кругов духовенства, желавших порвать все связи с Советской Россией. В результате политической и частично церковной инициативы 6 июня 1923 г. Финляндская епархия, сохраняя права широкой автономии, самостоятельно перешла под омофор Константинопольского патриарха⁶¹.

Сторонник канонического единства с Москвой, архиепископ Серафим был решительно не согласен с таким выбором. В 1924 г. финские власти ostrанили его от церковного управления и отправили в Коневецкий монастырь. Вскоре владыке Серафиму удалось покинуть Финляндию, его принял митрополит Евлогий (Георгиевский), назначив в Лондон в качестве своего викария.

Тем временем, в 1925 г. Вселенский патриарх Мелетий IV (Метаксакис) назначил своего первого предстоятеля Финляндской Церкви с титулом «архиепископа Карельского и всей Финляндии»: им стал *Герман* (Аав, 1925–1960). Его резиденция находилась в Сортавале, там же размещалась духовная семинария⁶².

Главными заботами владыки Германа были реставрация старых храмов и строительство новых, повышение уровня образования местного духовенства. Благодаря деятельности Германа, в 1920–1930-е гг. Финляндская Церковь значительно окрепла и выросла численно с 55 тыс. (1920 г.) до 81 тыс. верующих, в том числе 65 тыс. финнов (1940 г.); она состояла из двух епархий — Карельской (16 приходов) и Выборгской (13 приходов), окормляемых 50 священниками, и имела четыре монастыря — Валаамский (200 монахов), Коневецкий (20), Печенгский (17) и женский в Линтуле (34 насельницы)⁶³.

⁶¹ *Шкаровский М. В.* Нацистская Германия и Православная Церковь (Нацистская политика в отношении Православной Церкви и религиозное возрождение на оккупированной территории СССР). М., 2002. (Материалы по истории Церкви. Кн. 32). С. 397.

⁶² Подробнее о владыке Германе см.: *В. В. Т. Герман* (Аав), архиеп. Карельский и всей Финляндии // ПЭ. Т. XI. М., 2006. С. 236–239.

⁶³ *Шкаровский М. В.* Нацистская Германия и Православная Церковь... С. 397.

После советско-финской войны 1939–1940 гг. юго-восточные районы Финляндии отошли к СССР и 55 тыс. православных финнов были вынуждены эвакуироваться в глубь страны; три обители из четырех оказались утрачены, а их насельники эвакуировались. Духовная семинария переехала из Сортавалы в Хельсинки, а архиепископ — в Куопио⁶⁴.

С началом Великой Отечественной войны Советского Союза против Германии архиепископ Герман заявил, что в случае передачи Финляндии территории Карелии, где проживали родственные финнам православные карелы, там можно было бы заниматься широкой миссионерской деятельностью. Миссия «должна помочь ... включить это население в финский народ и вместе с тем возвысить его духовно и религиозно», — писал глава Финляндской Церкви⁶⁵.

Когда в первые месяцы войны финские войска заняли часть Карелии и Ленинградской области, владыка Герман вернулся в Сортавалу и приступил к осуществлению миссионерских и националистических планов. Опираясь на архивные источники, М.В. Шкаровский сообщает: «В сентябре 1941 г. миссионерская работа в Карелии уже велась 6 представителями православного военного духовенства и, кроме того, 30 священниками, монахами, диаконами и 6 обученными мирянами; также планировалось направить на занятые территории 250 православных учителей. Финская церковная газета «Ферзамлингсбладет» 18 сентября сообщила, что «Общество распространения Библии в России» выпустило 5000 православных молитвенников для раздачи советским военнопленным. К этому времени стал выходить и церковный листок на русском языке «Друг военнопленных» тиражом 7000 экземпляров. Здесь существовала большая разница по сравнению с Германией, где миссионерская деятельность среди советских военнопленных в основном запрещалась»⁶⁶.

⁶⁴ Шкаровский М.В. Нацистская Германия и Православная Церковь... С. 397.

⁶⁵ Цит. по: Там же. С. 397–398.

⁶⁶ Там же. С. 398.

Аналогично оккупированным западным территориям СССР, религиозное возрождение началось в Карелии. Если к 1941 г. здесь не было ни одного действующего храма, то к рубежу 1943–1944 гг. их открылось ок. 40 (после изгнания финнов из Карелии на 1 ноября 1944 г. в списке действующих числилось всего 18 церквей). В связи с тем, что подавляющая часть местного русского населения была интернирована в лагеря, богослужения проводились на финском языке. На Карельском перешейке, в Подпорожском, Вознесенском, Лодейнопольском районах Ленинградской области было возобновлено богослужение примерно в 20 храмах. Как и в карельских, в них служили в основном финские православные священники, включая военных, а также монахи Валаамского монастыря. На богослужениях поминались архиепископ Герман и президент Финляндии *Ристо Рюти*⁶⁷.

После окончания войны, в октябре 1945 г., в Финляндию для ведения переговоров прибыл митрополит Ленинградский и Новгородский *Григорий (Чуков)*, предложивший представителям Финляндской Церкви вновь перейти в лоно Московского Патриархата, как это было до 1923 г. Результат встречи заключался в следующем: Русская Православная Церковь принимала в каноническое общение Коневецкий и Валаамский монастыри, два прихода в Хельсинки, и были взяты письменные обязательства архиереев Финляндской Православной Церкви о скором возвращении их из Константинопольского Патриархата в Московский. Судя по заверениям финского посла в СССР, с этим актом было согласно правительство Финляндии.

Но запланированный на декабрь 1946 г. приезд делегации финского духовенства не состоялся. В дальнейшем попытки достичь установленных митрополитом Григорием договоренностей окончились безрезультатно. Таким образом, кроме упомянутых монастырей и приходов, воссоединения Финляндской

⁶⁷ *Шкаровский М. В.* Нацистская Германия и Православная Церковь... С. 399.

Православной Церкви с Русской так и не произошло⁶⁸. В 1957 г. Священноначалие Русской Православной Церкви во главе с патриархом Алексием I (Симанским) окончательно признало *автономию Финляндской Православной Церкви* в юрисдикции Константинопольского Патриархата.

В 1917 г. в границы Финляндии вошел *Валаамский монастырь*; в 1940 г. архипелаг отошел к СССР. Не желая оставаться в атеистическом государстве, братия в составе 200 человек во главе с игуменом Харитоном покинула обитель и переселилась обратно в Финляндию, в местечко Папинниemi, где возник т. н. *Новый Валаам*. Впоследствии старый Валаам был восстановлен.

Новый Валаам к настоящему времени представляет собой действующую обитель с финской братией. В главном соборе находятся особо почитаемые святыни: *Коневецкая* (принесенная из Коневецкой обители) и *Валаамская* (из Старого Валаама) иконы Божией Матери, древние и новые иконы преподобных *Сергия и Германа Валаамских*. Поблизости от Нововалаамского монастыря располагается женская *Линтульская* обитель. Образовательным православным центром выступает факультет православного богословия при университете в Йенсу, созданный на основе бывшей духовной семинарии.

Предстоятель Финляндской Православной Церкви выбирается местным духовенством и народом, а затем утверждается Вселенским патриархом. Резиденция архиепископа, носящего титул «архиепископ Карельский и всей Финляндии», в настоящее время находится в Куопио.

С 2001 г. предстоятель автономной Финляндской Церкви — архиепископ *Лев (Макконен)*. Он родился 4 июня 1948 г. в городе Пиелавеси (Финляндия). Окончил Финскую православную духовную семинарию в Куопио. В 1996 г. был избран митрополитом

⁶⁸ *Шкаровский М.В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве (Государственно-церковные отношения в 1939–1964 годах). М.: Крутицкое Патриаршее подворье; Общество любителей церковной истории, 1999. (Материалы по истории Церкви. Кн. 24). С. 292.

Хельсинкским. Избрание владыки Льва архиепископом Карельским и всей Финляндии состоялось 25 октября 2001 г.

По состоянию на середину 1990-х гг., Финляндская Православная Церковь имела 5 епископов (1996 г.); верующих, по разным оценкам, от 57 тыс. до 75 тыс. человек, что равняется ок. 1,5 % населения страны⁶⁹.

Наряду с Евангелической Лютеранской, Православная Церковь в Финляндии считается *государственной*; ее епископы формально назначаются президентом страны после предоставления ему Синодом соответствующего кандидата. По своему юридическому статусу священники являются государственными служащими, их права и обязанности, заработная плата и социальные гарантии определяются как Уставом Церкви, так и государственным законодательством⁷⁰. Финское правительство признает Православную Церковь второй национальной Церковью после Лютеранской.

14.4. Православный мир в XX — начале XXI в.

Поместные Православные Церкви: взгляд через столетие. На рубеже XIX–XX вв. поместным статусом обладали тринадцать Православных Церквей: Константинопольский, Александрийский, Антиохийский, Иерусалимский Патриархаты, Русская, Сербская, Черногорская, Румынская, Трансильванская (Сибиуская), Буковинская (Черновицкая), Болгарская, Кипрская и Элладская. Из автономных Церквей существовали лишь Синайская и Критская.

После окончания Первой мировой войны, в результате изменения политической карты Европы Черногорская Церковь была интегрирована в Сербский Патриархат, Трансильванская и Буковинская митрополии — в Румынский. Духовенство Грузинской Церкви в одностороннем порядке восстановило прежнюю

⁶⁹ Асмус В., *прот.* Православие: Учебн. пос. по истории религий. С. 47; Робертсон Р. Восточные христианские Церкви. С. 111.

⁷⁰ Комаров Е. «Ищите прежде Царства Божия...» // Журнал Московской Патриархии. 1991. № 3. С. 21–22.

автокефалию в 1917 г. В 1937 г. получила автокефалию Албанская Церковь, а в 1940–1970-х гг. появились Поместные Православные Церкви Польши, Чешских земель и Словакии и Америки.

Церковное наследство Российской империи: между Москвой и Константинополем. 1920–1930-е гг. ознаменовались юрисдикционными разногласиями между Московским и Константинопольским Патриархатами, по сути, приближавшимися к конфликту. Распад Российской империи, сопровождавшийся, с одной стороны, потерей западных территорий и образованием там политически суверенных государств, а с другой, – продолжением действия канонической власти Русской Православной Церкви на потерянных землях (Финляндия, Прибалтика, западные области Украины и Белоруссии, Польша). Похожую судьбу имела Северо-Американская епархия Русской Православной Церкви, сначала действовавшая на входившей в состав империи до 1867 г. Аляске, а затем на территории США и Канады.

Пользуясь сложившейся после 1918 г. ситуацией и учитывая потерю почти всех приходов на территории бывшей Османской империи, о своей активной миссионерской позиции заявил Константинопольский Патриархат. 1 марта 1922 г. патриарх Мелетий IV (Метаксакис) выдвинул доктрину о праве Вселенской кафедры на исключительную юрисдикцию на всю православную диаспору. Это означало распространение юрисдикции Константинопольского Патриархата на епархии, приходы, обители и миссии, возникшие в результате миссионерского служения других Поместных Православных Церквей в диаспоре.

Так, все вышеуказанные западные территории Российской империи, а также территория Северо-Американской епархии, на которые до 1918 г. распространялась юрисдикция Русской Православной Церкви, оказались под влиянием Вселенского престола. Его предстоятели нарушали 2-е правило Второго Вселенского Собора, которое запрещает вмешательство одной Поместной Церкви в дела другой. Причем Константинопольскими патриархами двигали мотивы не братской помощи православным, оказавшимся вне канонической территории, какой являлись страны

их исторического бытия, а реализация амбиций «высших арбитров» православного мира.

О каких фактах идет речь? В 1920 г. Вселенская кафедра благословила *Высшее Русское Церковное Управление (ВРЦУ)*, возглавляемое митрополитом Антонием (Храповицким), созданное русскими епископами-эмигрантами без канонического отпуска их со стороны Русской Церкви. В 1921 г. Константинопольский патриарх Мелетий IV (Метаксакис) заявил о претензиях на православные приходы в Северной Америке, в 1923 г. распространил свою юрисдикцию на Эстонию, Финляндию и Чехословакию.

В мае 1924 г. вышло постановление Константинопольского предстоятеля Григория VII (Зервудакиса) об «отстранении» Московского патриарха Тихона (Беллавина) от управления Русской Церкви и о признании обновленческого Синода; в 1924 г. тот же Константинопольский патриарх благословил автокефалию Польской Православной Церкви (Варшавской епархии); в 1935 г. Вселенский патриарх Фотий II (Маниатис) принял под свою юрисдикцию Латвийскую Православную Церковь⁷¹.

Справедливо будет заметить, что помимо собственно церковной инициативы, обращение к Константинопольской кафедре с целью получения автокефалий поощряли местные национальные правительства. Они стремились отделить православные приходы своих стран от Московского Патриархата с целью утверждения собственной государственной, культурной и церковной независимости от России.

Польский исследователь Я. Е. Замойски отмечает, что политика Константинопольского Патриархата по отношению к Русской Православной Церкви, направленная на поддержку автокефальных и автономных областей ее «зарубежной» части, была рассчитана на то, чтобы этим путем добиться от Советского

⁷¹ Подробнее о названных процессах см.: *Энеева Н. Т.* Положение Русской Православной Церкви в новообразованных государствах, отделившихся от России в 1918–1922 гг. // Проблемы истории Русского зарубежья: материалы и исследования / Ин-т всеобщей истории РАН. / отв. ред. Н. Т. Энеева. М., 2008. Вып. 2. С. 47–105.

Союза вмешательства в пользу терпящей притеснения со стороны режима Мустафы Кемаля Православной Церкви в Турции⁷².

Не только опыт новейшего времени, но история Православия XIX в. свидетельствуют, что отрицательными сторонами византийского церковно-государственного наследия являются рост политической обособленности Поместных Православных Церквей и зачастую националистический характер получаемых автокефалий. Так, к примеру, произошло в первой освободившейся от турок стране — Греции, Церковь которой административно отделилась исключительно в силу политических причин. По сути, произошло дробление этнически единой (греческой) Константинопольской Церкви. Неудивительно и то, что политические лидеры активно способствовали достижению Церквами своих стран автокефального статуса. И как только они приобретали такой статус, то светские власти превращали их в бюрократическую структуру государственной машины⁷³. Кроме Греции, в XIX в. это было характерно для Румынии (автокефалия, провозглашенная А. И. Кузой), а в XX в. — для бывших западных территорий имперской России (Финляндии, Эстонии, Латвии, Польши).

Канонические территории Поместных Православных Церквей. В настоящее время каждая Поместная Православная Церковь имеет свою каноническую территорию, целостность которой признается другими Церквами; согласно нормам церковного права, на этой канонической территории другие Церкви не имеют права основывать свои приходы⁷⁴. Помимо России, можно говорить о нескольких регионах, где существуют ныне Поместные Православные Церкви, границы которых далеко не всегда совпадают (и не обязаны совпадать) с политическими границами государств.

⁷² *Замойски Я. Е.* Русская Православная Зарубежная Церковь, 1928–1938. По материалам польских заграничных служб // Новая и новейшая история. 1998. № 1. С. 50–51.

⁷³ *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве... С. 23.

⁷⁴ *Иларион (Алфеев), еп. Венский и Австрийский.* Принцип «канонической территории» в православной традиции // Церковь и время. 2005. № 2 (31). С. 54.

В первую очередь, регион *Ближнего Востока с Закавказьем*, где находятся исторические центры Константинопольской, Александрийской, Антиохийской, Иерусалимской, Кипрской и Грузинской Церквей. Это территория бывшей Византийской империи. С изменением исторических условий национальная идентичность и географические границы названных Церквей изменялись. В настоящее время каноническая территория Александрийского Патриархата охватывает весь Африканский континент. Антиохийский и Иерусалимский Патриархаты окормляют главным образом, православных арабов Ближнего Востока, а не греков, как в византийскую эпоху. Представители православных общин Ближнего Востока составляют сегодня меньшинство в преимущественно мусульманском обществе.

Второе крупное православное сообщество составляют государства *Балканского региона* — Сербия, Черногория, Македония, Румыния, Болгария, Греция и православные общины в Албании. Это самая многочисленная группа: она охватывает более 85 % верующих от общего числа православных в мире⁷⁵.

Православные Церкви здесь также имеют генетическую связь с византийским Православием: именно Константинопольский Патриархат утверждал их автокефалии. Православие оказало решающее влияние на формирование культуры региона и национального самосознания проживающих здесь народов. Славянский мир дополняют две относительно молодые Православные Церкви — Польская и Чешских земель и Словакии, получившие автокефалии после Второй мировой войны при непосредственном участии Московского Патриархата. Их особенностью, напротив, является то, что они возникли в традиционно католических странах. Вторая половина XX столетия ознаменовалась жизнью Балканских Церквей в условиях коммунистических режимов. Для Русской и Грузинской Церквей испытания начались сразу после 1917 г. Во всех социалистических странах Церковь была отлучена от социальной активности и благотворительности; в большинстве

⁷⁵ Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Православная Церковь. С. 133–134.

случаев ей воспрещалась образовательная деятельность, за исключением подготовки священнослужителей. От церковных властей требовали поддержки режима, создавались полуполитические «конфедерации священников» под патронажем коммунистов. Обычно священников заставляли приносить «клятву лояльности» коммунистическим властям. Количество арестов и массовость закрытия храмов варьировалась в зависимости от жесткости режима в разных странах⁷⁶.

С установлением монополии государственно-атеистической идеологии в Советском Союзе и других странах Центральной и Восточной Европы во взаимоотношениях между православными странами произошли серьезные искажения. История славянских Православных Церквей второй половины XX столетия свидетельствует, что христианская «идея служения сменилась идеей блока, основанного на общности идеологии и подчиненного одному центру»⁷⁷, в частности Москве. В настоящее время крайне актуально осознание единой православной цивилизации, члены которой — верующие люди — едины во Христе и исповедании истины.

Кроме того, во всех бывших странах социалистического лагеря в 1990 — начале 2000-х гг. наблюдаются тенденции восстановления Церкви, преодоления секулярного сознания и возвращения Православия в систему образования, культуры, науки, социальной сфер деятельности.

Третьим самостоятельным регионом является *Северная Америка*, где Православие появилось благодаря трудам русских миссионеров XVIII в. В XX столетии носителями Православия в Америке были в основном эмигранты: греки, русские, украинцы, сербы, румыны и др. После октябрьской революции 1917 г. в США нашли приют представители РПЦЗ.

По мнению еп. Каллиста (Уэра), отдельной группой выступают немногочисленные *миссионерские течения*, включающие

⁷⁶ Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Православная Церковь. С. 174–175.

⁷⁷ Кирилл, митр. Смоленский и Калининградский. Россия и православный мир // Церковь и время. 2004. № 1 (26). С. 12–13.

общины в Восточной Африке, Японии, Корее, Китае и в др. странах⁷⁸.

Епископ Иларион (Алфеев) акцентирует внимание на понятии *традиционно православных государств*, к которым относятся одиннадцать европейских стран, там, где Православная Церковь является Церковью большинства. Это — Россия, Украина, Беларусь, Молдова, Румыния, Болгария, Сербия и Черногория, Греция, Кипр, Македония и Грузия. Во многих из этих стран, за исключением Греции и Кипра, Церковь отделена от государства, однако она пользуется уважением со стороны государства и является важной социальной силой⁷⁹. В других странах Европы — в Польше, Литве, Латвии, Эстонии, Албании — православные составляют значительное численное меньшинство.

Анализируя современную полиэтническую картину православного мира, митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл (Гундяев, с 1 февраля 2009 г. по настоящее время Святейший Патриарх Московский и всея Руси) отмечает, что «к православному миру относятся народы, составляющие вероисповедное меньшинство в странах проживания, но являющиеся устойчивыми культурно-этническими образованиями. К ним относятся части американского, арабского, албанского, польского, чешского, словацкого, финского и других народов. Наконец, новым элементом и весьма динамичным, являются диаспоры православных народов, как правило, проживающие в странах западной традиции»⁸⁰.

Общая численность православных в мире, по разным оценкам, колеблется от 110 млн до 226,5 млн человек, из которых примерно 50–80 млн являются более или менее активными верующими⁸¹.

⁷⁸ Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Православная Церковь. С. 133–134.

⁷⁹ Иларион (Алфеев), еп. Венский и Австрийский. Православие в новой Европе: проблемы и перспективы // Церковь и время. 2004. № 3 (28). С. 71.

⁸⁰ Кирилл, митр. Смоленский и Калининградский. Россия и православный мир. С. 12–13.

⁸¹ Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Православная Церковь. С. 133–134.

Православная диаспора⁸². До рубежа XIX–XX вв. с культурно-географической точки зрения Православие занимало четко очерченное пространство, включавшее Россию и поствизантийские области Балкан и Ближнего Востока. Среди Поместных Церквей почти неукоснительно соблюдался принцип их канонической территории. Границы между Церквями, как правило, совпадали с границами стран или империй (Османской, Российской).

XX столетие ознаменовалось беспрецедентным расширением территориальных рамок традиционного православного мира: ныне за его пределами проживает обширная православная диаспора, центр которой находится в США, но ветви раскинуты по всему миру. По численности и влиянию преобладают в ней греки и русские; но кроме них в диаспору входят сербы, румыны, арабы, болгары, албанцы и др.⁸³

Еп. Каллист (Уэр) удачно прослеживает первые этапы истории православной диаспоры, у истоков которой стояли греки-эмигранты, основавшие первый приход за пределами Османской империи — в Лондоне в 1677 г. Однако храм действовал недолго: в 1682 г. англиканский епископ Лондона *Генри Комpton* запретил грекам держать иконы в церкви и потребовал, чтобы ее священнослужители отказались от всех молитв святым, отвергли решения Иерусалимского Собора 1672 г. и отреклись от учения о пресуществлении⁸⁴.

В дальнейшем православная жизнь Лондона сконцентрировалась в открытой в 1721 г. часовне, находящейся при русском посольстве. Часовня обладала правом дипломатической неприкосновенности, что исключало вмешательство англиканского духовенства в ее деятельность. На протяжении XVIII в. часовней пользовались русские, греки и обращенные в Православие англичане. В 1838 г. греки смогли открыть в Лондоне собственный храм⁸⁵.

⁸² Подробнее см.: *Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Православная Церковь*. С. 180–199.

⁸³ Там же. С. 180.

⁸⁴ Там же.

⁸⁵ Там же. С. 181.

Крупнейшим центром православной диаспоры стала Северная Америка. Еще до образования Кадьякской миссии русские первопроходцы *Витус Беринг* и *Алексей Чириков* в 1741 г. достигли берегов Аляски, где на борту судна «Святой Петр» в бухте *Ситка* была отслужена первая православная Литургия. Через несколько лет, в 1768 г., большая группа греческих эмигрантов прибыла во Флориду и основала колонию Новая Смирна⁸⁶.

Важнейшим событием, обусловившим мощный импульс расширения диаспоры, стало окончание Первой мировой войны и, как следствие, распад империй, в которых проживали православные, — Российской, Османской и Австро-Венгерской.

Оказавшиеся на чужбине православные эмигранты организовывали религиозные общины исключительно по национальному признаку. В XIX – начале XX в. первичная инициатива организации приходов исходила снизу, от мирян: переселенцы объединялись и приглашали священника из своей страны для окормления прихода. Для первой волны эмигрантов местная приходская церковь была единственной связью с родиной, тем местом, где они слышали родную речь. Иначе говоря, выстроенная по национально-религиозному принципу община выступала хранительницей традиций, обычаев и культуры народа. Именно поэтому, отмечает еп. Каллист (Уэр), Православие на Западе с самого начала приобрело ярко выраженный этнический характер⁸⁷.

Вместе с тем, Православная Церковь стоит на позициях *единства в многообразии*. Не пренебрегая национальными и местными (региональными) культурными традициями, Церковь стремится к соборности людей разных национальностей. На практике этническая замкнутость общин диаспоры, что само по себе весьма оправдано, привела к раздробленности церковных структур. Вместо единой многонациональной епархии с единым епископом во главе на Западе, и особенно в США, возникло множество параллельных местных юрисдикций, что противоречит православному

⁸⁶ Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Православная Церковь. С. 181.

⁸⁷ Там же. С. 182.

кафолическому пониманию Церкви⁸⁸. На частичное преодоление такой раздробленности было направлено создание Поместной Православной Церкви в Америке в 1970 г., которая объединяет разные национальные приходы. Аналогичный статус имеет Александрийский Патриархат, окормляющий представителей всех этнических православных общин Африки, имеющих духовенство из местного населения.

Русская Православная Церковь Заграницей (РПЦЗ). До недавнего времени большим вопросом русской диаспоры было существование РПЦЗ, считавшейся раскольнической по двум основаниям: *канонически* (т. к. она представляла самозванное управление, состоявшее из епископов, которые покинули свои епархии, паству и отпали от Церкви-Матери) и *политически* (поскольку своей деятельностью и монархизмом она навлекла большие преследования на Церковь в России).

Появление РПЦЗ было связано с указом Московского патриарха Тихона (Беллавина) от 20 ноября 1920 г., позволявшим епископам Русской Православной Церкви временно основывать собственные *независимые* церковные организации в случае невозможности поддерживать нормальные сношения с Московской Патриархией. Возникший в 1921 г. Карловацкий Синод, носивший вначале временный характер, впоследствии отказался подчиняться патриарху Тихону и его преемникам. Во время Второй мировой войны центр РПЦЗ эвакуировался в Вену, затем в Мюнхен, а в 1950 г. — в Нью-Йорк. Вместе с тем опыт существования РПЦЗ на американской почве и в западной среде в целом доказывает, что этой Церкви «удалось с бережностью и любовью сохранить аскетические, монашеские и литургические традиции православной Руси» — то, в чем остро нуждается молодое Православие на Западе⁸⁹. 17 мая 2007 г. состоялось событие исторической важности — произошло объединение Московского Патриархата и РПЦЗ, продолжающей свидетельство об исконной православной традиции в странах Западной Европы и Северной

⁸⁸ *Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Православная Церковь. С. 182.*

⁸⁹ *Цит. по: Там же. С. 185.*

Америки. Ушел в прошлое раскол, в свое время болезненно разделявший Русскую Церковь и русскую паству.

В Европе центром православной диаспоры стал Париж, где находился центр *русской архиепископии в Западной Европе*. Возникновение Парижской юрисдикции связано с архиепископом, впоследствии митрополитом, Евлогием (Георгиевским), который был назначен патриархом Тихоном экзархом Западной Европы. Первоначально входя в ряды Карловацких епископов, владыка Евлогий к 1929 г. прекратил с ними каноническое общение и вернулся в лоно Русской Православной Церкви. В 1930 г. Евлогий был отлучен митрополитом Сергием (Страгородским) за участие в молитвенном служении в лондонском Вестминстерском аббатстве от имени гонимых советских христиан. В 1931 г. Евлогий обратился к Вселенскому патриарху *Фотию II (Маниатису)*, который принял архиепископа и его приходы под юрисдикцию Константинополя. Сам Евлогий вернулся в юрисдикцию Москвы в 1945 г., однако большая часть его паствы предпочла остаться под омофором Вселенского патриарха, что сохраняется до настоящего времени⁹⁰.

Таким образом, события начала XX в. создали условия для достижения православной диаспорой почти мирового охвата, что, в свою очередь, через столетие сделало православное присутствие заметным фактором религиозной жизни в неправославных странах⁹¹.

Подготовка к созыву Всеправославного Собора — один из актуальных вопросов в развитии современных межправославных связей. Последний раз предстоятели и представители Поместных Православных Церквей собирались на Вселенский Собор в 787 г. События новейшей истории поставили православный мир перед необходимостью созыва *Всеправославного Собора*. Начало подготовки к Собору положили Всеправославные совещания

⁹⁰ *Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Православная Церковь. С. 185.*

⁹¹ См.: *Иларион (Алфеев), еп. Венский и Австрийский. Принцип «канонической территории» в православной традиции. С. 43–61; Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Православная Церковь. С. 181.*

(см. п. 11.1), а их инициативу продолжили *предсоборные* Всеправославные совещания 1976, 1982 и 1986 гг.

В 1998 г. в Фессалониках (Греция) представители всех Поместных Православных Церквей участвовали во Всеправославной встрече под названием «Оценка новых фактов в отношениях между Православием и экуменическим движением».

В 1990 гг. началась подготовка четвертого предсоборного Всеправославного совещания, которому предстоит принять документы по вопросам, связанным с феноменом поместности в Православии:

- православная диаспора,
- автокефалия и способы ее провозглашения,
- автономия и способы ее провозглашения,
- диптихи.

В 2008 г. в Стамбуле состоялось собрание иерархов Поместных Православных Церквей, организованное Константинопольским патриархом Варфоломеем I (Архондони). Участники собрания приняли декларацию, объявившую о начале подготовки к Всеправославному Собору путем межправославных консультаций.

Исследователи полагают, что четвертое Всеправославное предсоборное совещание состоится в том случае, когда будет достигнут единый (соборный) православный взгляд по всем четырем темам. После этого уже будет целесообразным разговор о созыве самого Всеправославного Собора⁹².

⁹² Подробнее об этом см.: Скобей Г.Н. Межправославное сотрудничество в подготовке Святого и Великого Собора Восточной Православной Церкви // Церковь и время. 2002. № 2 (19). С. 54–199.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Двухтысячелетний путь прошло Евангельское слово, принятое от Христа Спасителя учениками, начиная от Иерусалима и распространившись «даже до края земли» (Деян 1.8). Целостность единой Христовой Церкви обеспечивается сегодня степенью согласия и соборности 15 Поместных Православных Церквей-сестер, включая Русскую.

На протяжении первого тысячелетия основные события православной истории в течение многих веков разворачивались на Ближнем Востоке, в византийском мире. Благодаря миссии Константинопольской Церкви, начиная с IX–X вв. Православие широко распространилось среди славян Юго-Восточной Европы, а также на русских землях. В XX столетии в результате значительных миграций населения Православие все активнее проникало в Западную Европу, Америку, Китай и Японию; вместе с тем оно помогало сохранять историко-культурную и религиозную основы жизни мигрантов (русских, сербов, греков, арабов) на чужбине. К середине XX в. проповедь Православия охватила весь Африканский континент. Таким образом, в настоящее время носителей православного сознания можно встретить в разных уголках мира.

Открытость современных информационных источников — научной, научно-популярной, публицистической литературы, средств массовой информации, сети Интернет — позволяет без труда узнать, чем живут в настоящее время Поместные Православные Церкви, в чем особенности их положения в современном обществе, на основании чего они выстраивают свои отношения с государствами.

История Православия свидетельствует, насколько сложно, неоднозначно и подчас трагично складывались судьбы Поместных Церквей. В Средиземноморском регионе они прошли через горнило арабского, сельджукского, латинского и османского завоеваний, а в Восточной Европе испытали колоссальное влияние

католицизма. Рассмотренный в учебном пособии материал показывает, что Православные Церкви постоянно испытывали на себе давление «мира сего», что особенно ярко проявилось на протяжении последних двухсот лет. В XIX в. выживать приходилось Ближневосточным Патриархам, находившимся на территории Османской империи; Церкви Балканского полуострова оказались вовлеченными в национально-освободительную борьбу против турецкого владычества. В новейший период Православные Церкви подверглись сильнейшему влиянию государственных властей, а также двух тоталитарных систем — нацистской и коммунистической, и вынуждены были давать свой ответ на историко-политические ситуации.

Гонения, мученичества, искушения, конфликты, притеснения и многое другое пришлось вынести Православным Церквям и их пастве. Как во времена гонений со стороны римских императоров, так и в XX в. миру были явлены сонмы мучеников — подлинных последователей Христа, продемонстрировавших стойкость в вере. Промыслительная история Церкви измеряется словами Спасителя: «Врата ада не одолеют ее» (Мф 16. 18). Во все времена, сколько бы трудными они ни были, для христиан, в совокупности составляющих Церковь Христову, смыслом жизни была и остается святая Евхаристия (Причащение), единение с Богом в церковных таинствах. Не случайно апостол Павел свидетельствовал: «Иисус Христос вчера и сегодня и во веки Тот же» (Евр 13. 8). Следовательно, несмотря ни на какие политические реалии, Церковь всегда сохраняет полноту благодати и силы Христовой.

Л. Л. Регельсон ставит вопрос о том, как в современных условиях Церковь может выполнять свое служение миру. Ответ очевиден: каждому православному христианину необходимы искреннее и крайне ответственное отношение к вере в сочетании с глубоким и всесторонним знанием. Только тогда мы сможем быть соратниками, собеседниками и соучастниками Господа в деле творческого благого созидания мира и

своих душ¹. «Главная задача Церкви в нашу эпоху — дать не только надежную опору, но и мощный импульс для развития и становления такой личности», — отмечает исследователь². Особо ценной представляется еще одна мысль Л. Л. Регельсона, призывающего, по заповеди Христа, не выносить осуждающего приговора ни одной человеческой душе: «Но вглядываться и вдумываться в слова, поступки и решения наших отцов мы обязаны: иначе мы не научимся ничему и никогда. Их страдания и жертвы, их ошибки и обретения, их падения и подвиги окажутся напрасными и бесплодными. Да не будет этого!»³

За каждым богослужением православные христиане молятся «о мире всего мира, благостоянии Святых Божиих Церквей и соединении всех»⁴, выражая тем самым упование на то, что Господь продолжает предоставлять каждому человеку возможность быть членом Его Церкви, которая несет свое служение среди людей, проживающих в различных уголках Земли, и свидетельствует современному миру о Православии.

¹ Регельсон Л. Л. Трагедия Русской Церкви 1917–1945. М., 1996. (Материалы по истории Церкви. Кн. 15). С. 626.

² Там же. С. 628.

³ Там же. С. 627.

⁴ Служебник. М., 2008. С. 13.

БИБЛИОГРАФИЯ

Источники

1. *Алексий II, патриарх Московский и всея Руси.* Доклад на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви // Церковь и время. 2008. № 3 (44). С. 9–85.
2. *Алексий II, патриарх Московский и всея Руси.* Послание по случаю 200-летия со дня рождения святителя Иннокентия, митрополита Московского и Коломенского // Церковь и время. 2004. № 3 (28). С. 41–54.
3. Беседа митрополита Сурожского Антония с корреспондентом журнала «Церковь и время» (Лондон, 14 июля 1998г.) «Православное свидетельство в инославном мире» // Церковь и время. 1998. № 3 (6). С. 44–62.
4. *Варнава, Святейший патриарх Сербский.* Слово о России и русском народе // Церковь и время. 2003. № 3 (24). С. 164–169.
5. Воззвание Священного Синода Русской Православной Церкви в связи с ситуацией вокруг Косова // Журнал Московской Патриархии. 1999. № 5. С. 27–28.
6. Воспоминания о Святейшем патриархе Тихоне // Журнал Московской Патриархии. 1990. № 4. С. 70–72.
7. Заявление Святейшего патриарха Алексия II и Священного Синода Русской Православной Церкви // Журнал Московской Патриархии. 1992. № 1. С. 8.
8. Заявление Священного Синода Русской Православной Церкви // Журнал Московской Патриархии. 1995. № 9–10. С. 8–9.
9. Заявление Священного Синода Русской Православной Церкви // Журнал Московской Патриархии. 2000. № 12. С. 4–10.
10. Заявление Священного Синода Русской Православной Церкви от 1 марта 1996 г. // Журнал Московской Патриархии. 1996. № 4–5. С. 6–13.

11. Императорское православное палестинское общество: русский след на Святой Земле. Беседа с заместителем председателя ИППО Н. Н. Лисовым // Церковь и время. 2004. № 2 (27). С. 147–177.
12. Интервью «Журналу Московской Патриархии» Кирилла, архиепископа Смоленского и Калининградского // Журнал Московской Патриархии. 1990. № 6. С. 14–18.
13. Определения Священного Синода // Журнал Московской Патриархии. 1997. № 6. С. 4–9.
14. Определения Священного Синода // Журнал Московской Патриархии. 2003. № 5. С. 4–17.
15. Определения Священного Синода // Журнал Московской Патриархии. 2004. № 1. С. 14–25.
16. *Павел Алеппский, архидиак.* Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским / пер. с араб. Г. Муркоса. М.: Общество сохранения литературного наследия, 2005.
17. Послание предстоятелей Православных Церквей // Православный церковный календарь, 2001. М.: Изд-во Московской Патриархии, 2000. С. 2–7.
18. Послание Святейшего патриарха Вселенского Димитрия к Дню защиты окружающей среды // Журнал Московской Патриархии. 1990. № 4. С. 48–49.
19. Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского / пер. с сербского. М.: Изд-во «Отчий дом», 2001. Т. 1.
20. Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского / пер. с сербского. М.: Изд-во «Отчий дом», 2001. Т. 2.
21. Православие и экуменизм: Документы и материалы, 1902–1998. М.: ОВЦС Московского Патриархата, 1999.

22. Путешествия в Святую Землю: Записки русских паломников и путешественников XII–XX вв. М.: Приложение к журналу «Лепта», 1995.
23. Россия и Православный Восток: Константинопольский Патриархат в конце XIX в. Письма Г.П. Беглери к проф. И.Е. Троицкому 1878–1898 гг. / сост. Л.А. Герд. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2003.
24. Слово Святейшего патриарха Московского и всея Руси Алексия II после Божественной Литургии и торжественного открытия в Москве подворья Православной Церкви Чешских земель и Словакии // Журнал Московской Патриархии. 2000. № 2. С. 52–54.
25. Служебник. М.: Издательский совет Русской Православной Церкви, 2008.
26. Сообщение Святого Архиерейского Собора Сербской Православной Церкви // Журнал Московской Патриархии. 1999. № 4. С. 22–24.

Исследования

27. Абазгийская епархия // Православная энциклопедия / под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. I. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2000. С. 25–27.
28. *Августин (Никитин), архим.* Афон и Русская Православная Церковь // Богословские труды. Сб. 33. М., 1997. С. 76–109.
29. *Августин (Никитин), архим.* Епископ Порфирий и Эфиопская Церковь // Азия и Африка сегодня. 2003. № 3. С. 37–41.
30. *Августин (Никитин), архим.* Русские паломники у христианских святынь Египта. СПб.: Нева, 2003.
31. *Августин (Никитин), архим.* Храм Гроба Господня и Россия // Нева. 2002. № 4. С. 235–251.

32. *Агеев Д. А.* Миссионерское служение святителя Иннокентия (Вениаминова) в архиерейском сане // Церковно-исторический вестник. М.: Изд. Общества любителей церковной истории, 2001. № 8. С. 69–88.
33. *Акимова О. А.* Христианство в далматинских, хорватских и сербских землях в X–XI вв. // Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия / Рос. академия наук. Ин-т славяноведения; отв. ред. Б. Н. Флоря. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 267–339.
34. *Алексеева С. И.* Святейший Синод в системе высших и центральных государственных учреждений пореформенной России 1856–1904 гг. СПб.: Наука, 2003.
35. *Алексий II, патриарх Московский и всея Руси.* Православие на пороге третьего тысячелетия // Православная энциклопедия / под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. I. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2000. С. 9–13.
36. *Алфеева В.* Твердыня духа в горах Синая // Geo. 2000. № 1. С. 78–79.
37. *Амичба Г. А.* Новый Афон и его окрестности (исторический очерк). Сухуми, 1988.
38. *Анисимов Л.* Из истории Элладской Православной Церкви // Журнал Московской Патриархии. 1991. № 8. С. 55–61.
39. *Анисимов Л. Н.* Проблема Кипра: исторический и международно-правовой аспекты. М.: Международные отношения, 1986.
40. *Антоний, митр. Сурожский.* Об экуменической встрече (Женева, 1968 г.) // Церковь и время. 1998. № 3 (6). С. 10–31.
41. *Апаносифи, во имя великомученика Георгия мужской монастырь* // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. III. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2001. С. 20.

42. *Арсений (Стадницкий)*. Гавриил Банулеско-Бодони, экзарх Молдо-Влахийский (1808–1812 гг.) и митрополит Кишиневский (1813–1821 гг.). Кишинев, 1894.
43. *Арсений (Стадницкий)*. Румыны, получившие образование в русских духовных учебных заведениях. Кишинев, 1893.
44. *Арсений (Стадницкий)*, еп. Исследования и монографии по истории Молдавской Церкви. СПб., 1904.
45. *Архангельский В., свящ.* Очерк истории Греческой Церкви со времен падения Константинополя до наших дней. М., 1885.
46. *Архипелаг в океане. Православие в мусульманском мире.* М.: Товарищество русских художников, 2001.
47. *Асатиани К., Патаридзе Л. и др.* Грузинская Православная Церковь // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. XIII. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2006. С. 191–321.
48. *Асмус В., прот.* Православие: Учебн. пос. по истории религий. Волгоград, 1996.
49. *Асмус В., прот.* Святитель Епифаний Кипрский // Журнал Московской Патриархии. 2003. № 5. С. 68–76.
50. *Асмус В., прот., Цыпин В., прот.* Вселенский I Собор // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. IX. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2005. С. 571–580.
51. *Асмус В., прот., Чичуров И. С. и др.* Афанасий I Великий // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. IV. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2002. С. 22–49.
52. *Афанасьев Н., прот.* Кафолическая Церковь // Журнал Московской Патриархии. 1993. № 10. С. 20–35.
53. *Ахмад Н.* По местам христианских святынь // Азия и Африка сегодня. 2002. № 7. С. 77–80.

54. *Бабий А.И.* Православие в Молдавии: история и современность. Кишинев: Картя Молдовеняскэ, 1988.
55. *Беляев Л.А., Баталов А.Л. и др.* Гроб Господень // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. XIII. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2006. С. 136–150.
56. *Беляев Л.А., Лисовой Н.Н.* Гроба Господня (Воскресения Христова) храм в Иерусалиме // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. XIII. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2006. С. 124–136.
57. *Беспалько В., свящ.* Бессарабская митрополия // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. IV. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2002. С. 724–725.
58. *Бессонов М.Н.* Православие в наши дни. М.: Политиздат, 1990.
59. Биография Блаженнейшего патриарха Святого града Иерусалима и всей Палестины, Сирии, Аравии, Заиорданья, Каны Галилейской и Святого Сиона Иринея I // Журнал Московской Патриархии. 2001. № 10. С. 80.
60. *Блохин В.С.* История Поместных Православных Церквей: Учебн. пос. Екатеринбург: Рос. гос. проф.-пед. ун-т, 2004.
61. *Бовкало А.* Русские православные приходы в Африке // Азия и Африка сегодня. 2003. № 1. С. 69–75.
62. Болгаро-российские общественно-политические связи (50–70-е гг. XIX в.) / отв. ред. Б.Н. Билунов. Кишинев: Изд-во «Штиинца», 1986.
63. *Болотов В.В.* Лекции по истории Древней Церкви. В 4 т. СПб., 1907–1917.
64. *Бондарева Е.* Балканский кризис: культурно-цивилизационный аспект // Журнал Московской Патриархии. 2002. № 2. С. 63–66.

65. *Бондарева Е.* Православие как нравственная основа преодоления идейного и жизненного кризиса. Духовный опыт русской диаспоры в Югославии (1920–1941) // Журнал Московской Патриархии. 2001. № 2. С. 46–51.
66. *Боровой В., прот.* Церковь Христова, ее природа. Автокефальные Поместные Церкви // Журнал Московской Патриархии. 1993. № 10. С. 8–19.
67. *Боровой В., прот.* Церковь Христова, ее природа. Автокефальные Поместные Церкви // Журнал Московской Патриархии. 1993. № 11. С. 25–34 (окончание).
68. *Бриллиантов А.И.* Император Константин Великий и Миланский эдикт 313 г. Пг., 1916.
69. *Бубулашвили Э., Павлиашвили К.* Грузинский экзархат Русской Православной Церкви // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. XIII. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2006. С. 321–351.
70. *Будь верен до смерти: Судьбы Православия в Османской империи XV–XX вв.: сб. / сост. инок Андрей (Шестаков), Александра Никифорова.* М.: Изд. Сретенского монастыря, 2005.
71. *Буевский А.С.* Бруклинское викариатство // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. VI. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2003. С. 263–264.
72. *Бурега В.В.* Горазд (Павлик Матей), еп. Чешский и Моравско-Силезский // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. XII. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2006. С. 88–92.
73. *Бурега В.В.* Епископ Вениамин (Федченков) и православное движение в Закарпатье первой половины 1920-х годов // Церковь и время. 2004. № 1 (26). С. 214–271.

74. Бурега В.В. Особенности богослужебной жизни Православной Церкви в Чешских землях // Церковь и время. 2004. № 4 (29). С. 250–269.
75. Бурега В.В. Проблема юрисдикции Православной Церкви в Чешских землях и в Словакии в XX веке // Церковно-исторический вестник. 2002. № 9. С. 154–185.
76. Бурега В.В. Русский храм на Чешской земле // Церковь и время. 2006. № 3 (35). С. 90–108.
77. Бурега В.В., Шкаровский М.В. Елевферий (Воронцов), митр. Ленинградский и Ладожский // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. XVIII. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2008. С. 282–287.
78. Варсонофий (Судаков), еп. Афон в жизни Русской Православной Церкви в XIX — начале XX в. Саранск, 1995.
79. Василий (Зеленцов), еп. Прилуцкий. Общая картина отношений русской высшей церковной власти к имябожникам в связи с вероучением об имени Божием // Богословские труды. М.: Изд-во Московской Патриархии, 1997. Сб. 33. С. 165–205.
80. Васильева О.Ю. Осень патриархов. К вопросу о взаимоотношениях Московской и Вселенской Патриархии в XX столетии // Православный Палестинский сборник. М., 2003. Вып. 100. С. 28–55.
81. В. В. Т. Герман (Аав), архиеп. Карельский и всей Финляндии // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. XI. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2006. С. 236–239.
82. Визит предстоятеля Православной Церкви Албании // Журнал Московской Патриархии. 1998. № 11. С. 51–53.
83. Визит Святейшего патриарха Павла в Русскую Православную Церковь // Журнал Московской Патриархии. 2002. № 2. С. 30–35.

84. *Владимирова Е.* Преподобный Паисий Величковский // Журнал Московской Патриархии. 1989. № 11. С. 40.
85. Возвращение Тихвинской иконы Пресвятой Богородицы в Россию // Журнал Московской Патриархии. 2004. № 7. С. 6–9.
86. Возрожденное подворье Иерусалимской Церкви // Журнал Московской Патриархии. 1996. № 3. С. 55–56.
87. *Воробьева И. А.* Русская миссия в Святой Земле в 1847–1917 гг. М.: ИВ РАН, 2001.
88. *В. С.* Помощь народу Югославии // Журнал Московской Патриархии. 1999. № 5. С. 30–32.
89. Встреча предстоятелей Поместных Церквей в Стамбуле // Журнал Московской Патриархии. 1992. № 9. С. II–V.
90. Встреча Святейшего патриарха Московского и всея Руси Алексия с президентом Югославии Воиславом Коштуницей // Журнал Московской Патриархии. 2000. № 12. С. 16–21.
91. *Гаврилин А. В.* Латвийская Православная Церковь в тридцатых годах XX века // Церковь и время. 2003. № 1 (22). С. 173–181.
92. *Галоян Г. А.* Россия и народы Закавказья: Очерки политической истории их взаимоотношений с древних времен до победы Великой Октябрьской социалистической революции. М.: Изд-во «Мысль», 1976.
93. *Ганьжин С.* Визит предстоятеля Антиохийской Православной Церкви // Журнал Московской Патриархии. 2003. № 2. С. 78–85.
94. *Гасратян С.* Православное паломничество в Святую Землю: история и современность // Журнал Московской Патриархии. 2000. № 1. С. 25–62.
95. *Гедеон, митр. Ставропольский и Бакинский.* Православие в Сибири и Америке // Журнал Московской Патриархии. 1990. № 11. С. 19–22.

96. Герд Л. А. Россия и греко-болгарский вопрос в 80–90-е гг. XIX в. // Религии мира: история и современность. М., 2004. С. 304–375.
97. Гнутова С. Наперсная панагия Илии Карама, митрополита Гор Ливанских // Журнал Московской Патриархии. 2000. № 5. С. 66–75.
98. Говорун С. Н. Движение колливадов // Церковь и время. 2001. № 3 (16). С. 86–106.
99. Говорун С. Н. Из истории «Добролюбия» // Церковь и время. 2001. № 1 (14). С. 262–295.
100. Говорун С. Н. Тур Абдин — древнейший центр восточного монашества // Поместные Православные Церкви: сб. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2004. С. 190–196.
101. Говорун С., свящ. Брестская уния в контексте деятельности римско-католических миссионеров на Востоке // Церковь и время. 2006. № 3 (36). С. 80–90.
102. Говорун С., свящ. Димитрий I (Пападопулос), патриарх Константинопольский // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. XV. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2007. С. 101–102.
103. Говорун С., свящ. Дорофей III (Коттарас Иоанн), архиеп. Афинский и всей Эллады // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. XVI. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2007. С. 32.
104. Голубинский Е. Е. Краткий очерк истории Православных Церквей — Болгарской, Румынской и Сербской. М., 1871.
105. Гонья // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. XII. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2006. С. 83.

106. *Грацианский М.В.* Иаков Барадей // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. Т. XX. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2009. С. 520–525.
107. *Грацианский М.В., Храпов А.В. и др.* Вселенский V Собор // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. IX. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2005. С. 616–628.
108. *Грачев В.П.* Балканские владения Османской империи на рубеже XVIII–XIX вв. (Внутреннее положение, предпосылки национально-освободительных движений). М.: Наука, 1990.
109. *Григориевич Б.* Русская Православная Церковь в период между двумя мировыми войнами // Русская эмиграция в Югославии. М., 1996.
110. *Григорий (Габбе), еп.* Завет святого патриарха. М., 1996.
111. *Григорьев Д., прот.* Русская православная миссия в Северной Америке // Журнал Московской Патриархии. 1990. № 12. С. 56–60.
112. *Григорьев Д., прот.* Русская православная миссия в Северной Америке // Журнал Московской Патриархии. 1991. № 1. С. 59–60 (продолжение).
113. *Григорьев Д., прот.* Русская православная миссия в Северной Америке // Журнал Московской Патриархии. 1991. № 3. С. 62–64 (окончание).
114. *Гроссу Н.С.* Отношение византийских императоров Иоанна II и Мануила Комнинов к вопросу об унии с Западом. Киев, 1912.
115. *Гроссу Н.С.* Преподобный Феодор Студит: Его время, жизнь и творения. Киев, 1907.
116. *Гроссу Н.С.* Церковно-религиозная деятельность византийского императора Алексея I Комнина (1081–1118) / Труды Киевской духовной академии. 1912. № 7/8. С. 501–543.

117. *Гросул В.Я.* Бистрица, женский монастырь // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. V. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2002. С. 226;
118. *Гросул В.Я.* Бистрица, мужской монастырь // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. V. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2002. С. 226.
119. *Гросул В.Я.* Митрополит Арсений (Стадницкий) — историк Румынской и Молдавской Православных Церквей // Новая и новейшая история. 2002. № 1. С. 209–218.
120. *Дамаскин, митр. Швейцарский, экзарх Западной Европы.* Экологическая проблема: ее позитивный и негативный аспект // Журнал Московской Патриархии. 1990. № 4. С. 50.
121. *Дамаскин (Папандреу Димитрий), архиеп. Афинский и Элладский* // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. XIII. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2006. С. 687–688.
122. *Дворкин А.Л.* Очерки по истории Вселенской Православной Церкви: Курс лекций. Нижний Новгород: Изд-во братства во имя св. князя Александра Невского, 2003.
123. *Дионисий (Шленов), иером., Турилов А.А. и др.* Великая Лавра // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. VII: Варшавская епархия — Веротерпимость. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2004. С. 380–404.
124. *Дмитриевский А.А.* Патмосские очерки. Киев, 1894.
125. *Дмитриевский А.А.* Русские на Афоне. Очерк жизни и деятельности игумена русского Пантелеимонова монастыря священноархимандрита Макария (Сушкина). СПб., 1895.

126. *Доброклонский А.* Преподобный Феодор, исповедник и игумен Студийский. Одесса, 1913–1914. Ч. 1–2.
127. *Дорофей (Дбар), иером.* Краткий очерк истории Абхазской Православной Церкви. Изд. 3-е, испр. и доп. Новый Афон: Изд-во Абхазской епархии «Стратофил», Новоафонское духовное училище, 2006.
128. *Дорофей, митр. Пражский и всей Чехословакии.* Архипастырское служение владыки-мученика Горазда // Журнал Московской Патриархии. 1979. № 5. С. 55–58.
129. *Дорофей, митр. Пражский и всей Чехословакии.* Архипастырское служение владыки-мученика Горазда // Журнал Московской Патриархии. 1979. № 6. С. 50–53 (окончание).
130. *Дуларидзе Л.* Четверть века патриаршего служения // Журнал Московской Патриархии. 2003. № 1. С. 92–94.
131. *Дышиневич В. Н., Сомов С. Э. и др.* Георгий (Конисский Григорий Осипович), свт. // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. X. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2005. С. 662–665.
132. *Дьяконов А. П.* Типы высшей богословской школы в Древней Церкви (III–VI вв.) // Ученые записки Российского православного университета ап. Иоанна Богослова. М., 1998. Вып. 3 (Патрология). С. 6–55.
133. *Енчев К., Грозев Г., прот. и др.* 3 марта — возрожденный национальный праздник Болгарии // Журнал Московской Патриархии. 1990. № 8. С. 59.
134. *Епифанович С.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. Киев, 1915.
135. *Жаворонков П. И., Венцель О. В. и др.* Афанасий Афонский // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. IV. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2002. С. 54–57.

136. Жаворонков П. И., Турилов А. А. Богомилство // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. V. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2002. С. 471–473.
137. Жилкина М. Беседа со Святейшим патриархом Сербским Павлом // Журнал Московской Патриархии. 2002. № 2. С. 59–62.
138. Жилкина М. Радоница в Белграде // Журнал Московской Патриархии. 1999. № 5. С. 33–43.
139. Заборовский Л. В. Католики, православные, униаты. Проблемы религии в русско-польско-украинских отношениях конца 40-х—80-х гг. XVII в. Документы. Исследования. Ч. I: Источники времени гетманства Б. М. Хмельницкого. М.: Памятники исторической мысли, 1998.
140. Замойски Я. Е. Русская Православная Зарубежная Церковь, 1928–1938. По материалам польских заграничных служб // Новая и новейшая история. 1998. № 1. С. 46–63.
141. Зосима, еп. Открытие Тбилисской духовной академии // Журнал Московской Патриархии. 1989. № 4. С. 42–43.
142. Иванов С. А. Византийская религиозная миссия VIII–IX вв. с точки зрения византийцев // Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия / Рос. академия наук. Ин-т славяноведения; отв. ред. Б. Н. Флоря. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 9–34.
143. И. В. Т., Э. П. Г., Моисей Святогорец, мон. и др. Афон // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. IV. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2002. С. 103–181.
144. Игнатий (Шестаков), иеродиак. Далматинская епархия // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. XIII. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2006. С. 657–659.

145. *Игнатий (Шестаков), иеродиак.* Даниил (Якшич), еп. Горно-Карловацкий Сербской Православной Церкви // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. XIV: Даниил — Димитрий. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2006. С. 92–93.
146. Избрание и интронизация нового предстоятеля Польской Православной Церкви // Журнал Московской Патриархии. 1998. № 7. С. 59–60.
147. *Иларион (Алфеев), еп. Венский и Австрийский.* Православие в новой Европе: проблемы и перспективы // Церковь и время. 2004. № 3 (28). С. 69–80.
148. *Иларион (Алфеев), еп. Венский и Австрийский.* Принцип «канонической территории» в православной традиции // Церковь и время. 2005. № 2 (31). С. 43–61.
149. Интронизация Блаженнейшего Ириней I, патриарха Святого Града Иерусалима и всей Палестины // Журнал Московской Патриархии. 2001. № 10. С. 76–78.
150. *Иоанн, архиеп. Сан-Францисский и Западно-Американский.* Православие в Америке: экклезиологический очерк. Нью-Йорк, 1963.
151. *Иосиф (Крюков), иером.* Возвращение Тихвинской иконы Божией Матери в Россию // Журнал Московской Патриархии. 2003. № 7. С. 6–10.
152. История Православной Церкви в XIX веке. Православный Восток. [Репринт издания 1901 г.] М.: Изд. Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1998.
153. История Православной Церкви в XIX веке. Кн. 2-я. История славянских Церквей в XIX веке. [Репринт издания 1901 г.] М.: Изд. Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1998.

-
154. История религий: Учебн. пос. для уч-ся 10–11 классов общеобразовательных учреждений / под ред. А. Н. Сахарова. М.: ООО «ТИД «Русское слово — РС», 2007.
155. Кабыжакова Л., Архипов А. Под омофором святого Саввы Сербского // Журнал Московской Патриархии. 1990. № 10. С. 50–54.
156. Казанцев В. Юбилей подворья Антиохийской Церкви // Журнал Московской Патриархии. 1979. № 3. С. 44–46.
157. Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Православная Церковь. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2001.
158. Кантерев Н. Ф. Характер отношений России к православному Востоку в XVI и XVII столетиях. Сергиев Посад, 1914.
159. Карягин А., прот. Принятие закона о вероисповедании в Республике Болгарии // Журнал Московской Патриархии. 2003. № 2. С. 87.
160. Катаев А. М. Василий (Родзянко Владимир Михайлович), еп. Сан-Францисский и Запада Православной Церкви в Америке // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. VII: Варшавская епархия — Веротерпимость. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2004. С. 94–96.
161. Келлер Л. Никем не сломленный. Жизнь и мученическая кончина архиепископа Рижского Иоанна (Поммера). М., 1999.
162. Кикнадзе Л. Габашвили Тимотэ // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. X. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2005. С. 174.
163. Кикодзе М. Вахтанг VI Багратиони // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. VII: Варшавская епархия — Веротерпимость. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2004. С. 336–337.

164. *Киприан (Керн), архим.* Памяти архимандрита Антонина (Капустина) // Журнал Московской Патриархии. 1997. № 5. С. 30–37.
165. *Кирилл, митр. Смоленский и Калининградский.* Межхристианский диалог: кризис экуменического диалога // Церковь и время. 2003. № 3 (24). С. 64–70.
166. *Кирилл, митр. Смоленский и Калининградский.* Православный фактор в истории российско-американских отношений // Церковь и время. 2003. № 4 (25). С. 5–10.
167. *Кирилл, митр. Смоленский и Калининградский.* Россия и православный мир // Церковь и время. 2004. № 1 (26). С. 5–16.
168. *Кириллина С.А., Кобищанов Т.Ю.* Друзы // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. XVI. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2007. С. 287–288.
169. *Кит М., прот.* Патриаршие приходы в Канаде // Журнал Московской Патриархии. 1997. № 12. С. 46–51.
170. *Кишковский Л., прот.* Православие в Америке: диаспора или Церковь? // Церковь и время. 2005. № 1 (30). С. 86–99.
171. *Клдиашвили А. Вардзиа* // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. VI. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2003. С. 572–574.
172. *Клдиашвили Д., Схиртладзе З. Гареджи* // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. X. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2005. С. 419–423.
173. *Клеман О.* Беседы с Патриархом Афинагором / пер. с франц. В. Зелинского. Брюссель: Изд-во «Жизнь с Богом», 1993.
174. *Клименко М.* Иерусалимское подворье в Москве // Журнал Московской Патриархии. 1990. № 5. С. 56–57

175. Клименко М. М. Особенности совершения всенощного бдения в монастырях Святой Горы Афон // Богословские труды. М.: Изд-во Московской Патриархии, 1997. Сб. 33. С. 110–137.
176. Кобищанов Т. Ю. Дамасская резня // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. XIII. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2006. С. 699–700.
177. Кобищанов Т. Ю. Между кануном и шариатом: религиозная политика османских властей в сирийских провинциях в XVI — начале XIX в. // Вестник МГУ. Сер. 13: Востоковедение. 2005. № 4. С. 52–69.
178. Кокухин Н. Белый Ангел. Рассказ о паломническом путешествии в Сербию и Черногорию // Журнал Московской Патриархии. 1999. № 4. С. 36–70.
179. Кокухин Н. Невеста Христова. Путешествие в монастырь великомученицы Марины // Журнал Московской Патриархии. 1998. № 7. С. 44–53.
180. Колесникова Л. А., Гарклавс А., прот. Возвращение: Тихвинская икона Божией Матери. СПб.: Изд-во «АРС», 2004.
181. Комаров Е. «Ищите прежде Царства Божия...» // Журнал Московской Патриархии. 1991. № 3. С. 19–25.
182. Комаров Е. Патриарх. М.: Эллис Лак, 1994.
183. Кончаревич К. Дискуссии о богослужебном языке в Сербской Православной Церкви. Исторический обзор и современное состояние // Церковь и время. 2004. № 1 (26). С. 29–52.
184. Коридзе Т. В., Абашидзе З. Д. Абхазский (Западногрузинский) Католикосат // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. I. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2000. С. 67–72.

185. *Косик В.И.* Василий (Петрович Негош), митр. Черногорский // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. VII: Варшавская епархия — Веротерпимость. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2004. С. 91–92.
186. *Косик В.И., Темелски Хр. и др.* Болгарская Православная Церковь // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. V. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2002. С. 615–643.
187. *Косик В.И., Шестаков А.А.* Варнава, архиеп. Печский, митр. Белградско-Карловацкий и патриарх Сербский // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. VI. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2003. С. 648–649.
188. *Кравецкий А.Г.* К истории спора о почитании имени Божия // Богословские труды. М.: Изд-во Московской Патриархии, 1997. Сб. 33. С. 155–164.
189. *Крашенинникова Н.Н., Мамалашвили И. и др.* Гелати // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. X. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2005. С. 551–555.
190. *Кривец Е.* Копты: кто они? // Азия и Африка сегодня. 2003. № 10. С. 49–51.
191. *Кривец Е.* Святое семейство в Египте // Азия и Африка сегодня. 2002. № 11. С. 70–72.
192. *Кривов В.В.* Арабы-христиане в Антиохии X–XI вв. // Традиции и наследие Христианского Востока. М., 1996. С. 247–255.
193. *Крюков А.М., Петрунина О.Е. и др.* Афины // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. IV. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2002. С. 92–103.

-
194. *Крянев Ю. В.* Христианский экуменизм. М.: Политиздат, 1980.
195. *Кузеванов О. А.* Балшичские монастыри // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. IV. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2002. С. 290–291.
196. *Кузенков П. В., Асмус В., прот. и др.* Вселенский VII Собор // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. IX. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2005. С. 645–660.
197. *Кулис А.* К вопросу об автокефалии Латвийской Православной Церкви в 30-х годах XX века // Православие в Латвии. Ч. 1. Рига, 1993. С. 65–73.
198. *Курешева М. А., Попов И. Н. и др.* Греция // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. XII. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2006. С. 355–427.
199. *Кырлежев А.* Архиепископ Герман — предстоятель Финляндской Православной Церкви // Журнал Московской Патриархии. 1990. № 4. С. 55–58.
200. *Кырлежев А.* Иерусалимский Патриархат // Журнал Московской Патриархии. 1990. № 5. С. 58–59.
201. *Кырлежев А.* Памяти архимандрита Космы Григориата // Журнал Московской Патриархии. 1989. № 12. С. 50–51.
202. *Кырлежев А.* Прославление старца Силуана в лике преподобных святогорцев // Журнал Московской Патриархии. 1989. № 7. С. 50–54.
203. *Лабынцев Ю. А., Щавинская Л. Л.* Василий, митрополит Варшавский и всей Польши // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. VII: Варшавская епархия — Веротерпимость. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2004. С. 80–81.

204. *Лабынцев Ю.А., Щавинская Л.Л.* Георгий (Ярошевский), митр. Варшавский, Патриарший экзарх в Польше // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. XI. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2006. С. 39–40.
205. *Лабынцев Ю.А., Щавинская Л.Л.* Грабарка // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. XII. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2006. С. 246.
206. *Лебедев А.П.* Вселенские Соборы IV и V вв.: (Обзор их догматической деятельности). Сергиев Посад, 1896.
207. *Лебедев А.П.* Духовенство Древней Вселенской Церкви от времен апостольских до Хв. СПб., 1997.
208. *Лебедев А.П.* Духовенство и народ и их взаимные отношения в IV–VIII вв. // Московские церковные ведомости. 1900. № 21–22.
209. *Лебедев А.П.* Исторические очерки состояния Византийско-Восточной Церкви от конца XI до середины XV в.: От начала Крестовых походов до падения Константинополя в 1453 г. СПб., 1998.
210. *Лебедев А.П.* История Греко-Восточной Церкви под властью турок: От падения Константинополя (в 1453 году) до настоящего времени. Сергиев Посад, 1896–1901.
211. *Лебедев А.П.* История Константинопольских Соборов IX века. СПб., 2001.
212. *Лебедев А.П.* История разделения Церквей в IX, X и XI веках. СПб., 1999.
213. *Лебедев А.П.* Очерки внутренней истории Византийско-Восточной Церкви в IX, X и XI вв.: От конца иконоборческих споров в 842 г. до начала Крестовых походов 1096 г. СПб., 1998.

-
214. *Лебедев А.П.* Собрание церковно-исторических сочинений. СПб.; М., 1896–1903. Т. 1–2.
215. *Лебедев А.П.* Церковная историография в главных ее представителях с IV до XX в. СПб., 2000.
216. *Лебедев А.П.* Церковь Римская и Византийская в их взаимных догматических и церковно-обрядовых спорах в IX, X и XI вв. М., 1875.
217. *Лебедев А.П.* Эпоха гонений на христиан и утверждение христианства в греко-римском мире при Константине Великом. М., 1885.
218. *Либеровский А.П.* Всеамериканский Собор // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. IX. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2005. С. 536–537.
219. *Лисовой Н.Н.* Горненский монастырь // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. XII. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2006. С. 122–125.
220. *Лисовой Н.Н.* Русское присутствие в Святой Земле: учреждения, люди, наследие // Отечественная история. 2003. № 2. С. 19–37; № 3. С. 84–103.
221. *Литаврин Г.Г.* Христианство в Болгарии в 927–1018 гг. // Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия / Рос. академия наук. Ин-т славяноведения; отв. ред. Б.Н. Флоря. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 133–189.
222. *Литвинова Л.В., Пономарев А.В. и др.* Вселенский VI Собор // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. IX. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2005. С. 628–644.
223. *Ломоури Н.Ю.* К истории грузинского Петрицонского монастыря (Бачковский монастырь в Болгарии). Тбилиси, 1981.

224. *Лордкипанидзе М.* Вахтанг Горгасали // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. VII: Варшавская епархия — Веротерпимость. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2004. С. 337–338.
225. *Лордкипанидзе М.* Георгий Чкондидели // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. XI. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2006. С. 88.
226. *Посева О.В.* Большой Метеорский монастырь // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. V. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2002. С. 677–679.
227. *Посева О.В., Крюков А.В. и др.* Ватопед // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. VII: Варшавская епархия — Веротерпимость. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2004. С. 307–331.
228. *Лукашова С.С., Журавский А.В.* Братства православные // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. VI. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2003. С. 201–213.
229. *Максимов Ю.* Отношение к исламу в богослужебных текстах Православной Церкви // Альфа и Омега. 2007. № 3 (50). С. 173–191.
230. *Максимов Ю.В.* Религия креста и религия полумесяца: Христианство и ислам. М.: Изд-во Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2004.
231. *Максимов Ю.В.* Святые Православной Церкви, обратившиеся из ислама. М., 2002.
232. *Малышевский И.И.* Александрийский патриарх Мелетий Пигас и его участие в делах Русской Церкви. Киев, 1872. Т. 1–2.

-
233. *Марк (Головков), иером.* Русская Духовная миссия в Иерусалиме: история учреждения, цели и задачи // Журнал Московской Патриархии. 1997. № 5. С. 24–29.
234. *Мелитон, митр. Филадельфийский.* Приснопамятный митрополит Никодим и межцерковные отношения Константинополя и Москвы // Церковь и время. 2003. № 3 (24). С. 5–13.
235. *Мелькова М.И., Кузеванов О.А.* Белград // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. IV. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2002. С. 511–515.
236. Монастырь Гонья (Критская Православная Церковь) // Журнал Московской Патриархии. 1998. № 9. С. 62–64.
237. *Мордвинов В.П.* Православная Церковь в Буковине. СПб., 1874.
238. *Назаренко А.В.* Болеслав I Храбрый // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. V. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2002. С. 647–648.
239. *Нелюбов Б.А., Э.П.Г. Афинагор I*, патриарх Константинопольский // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. IV. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2002. С. 85–87.
240. *Неофит, митр.* Патриаршество в Болгарии — опора болгарской святости и духовности // Журнал Московской Патриархии. 2003. № 12. С. 82–90.
241. *Нестор (Анисимов), митр.* Моя Камчатка. Записки православного миссионера. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995.
242. *Никодим (Ротов), архим.* История Русской Духовной миссии в Иерусалиме // Богословские труды. Сб. 20. М., 1979. С. 15–82.

243. *Никольский П., Дудра А., свящ.* Дионисий (Валединский Константин Николаевич), митрополит Варшавский и всей Польши // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. XV. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2007. С. 284–286.
244. *Никон, иером., Куракин Ю.* Патриарший экзарх Никифор — борец за Православную веру // Журнал Московской Патриархии. 1991. № 8. С. 33–34.
245. Новоприсявшие святые земли сербской // Православная Русь. 1999. № 7. С. 3–5.
246. *Озолиньш К.* Положение Латвийской Православной Церкви в 20-е годы XX века // Православие в Латвии. Рига, 1997. Ч. 2. С. 13–29.
247. *Острогорский Г.А.* Отношения Церкви и государства в Византии // сб. ст. по археологии и византиноведению. Praha, 1931. Vol. 4. P. 121–132.
248. *Павлова Т.А.* Учение о мире в писаниях преподобного Силуана Афонского // Исторический вестник. М., Воронеж, 2000. № 1 (5). С. 69–78.
249. *Пагануци П.Н.* Святейший патриарх Сербский Варнава // Церковь и время. 2003. № 3 (24). С. 142–163.
250. *Пальмов И.* Болгарская экзархийская Церковь: первоначальное и современное ее устройство. СПб., 1896.
251. *Пальмов И.* Память высокопреосвященнейшего Михаила, архиепископа Белградского и митрополита Сербского. СПб., 1898.
252. *Пальмов И.* Церковное устройство, судоустройство и судопроизводство в Сербии по закону 1890 года. СПб., 1893.
253. *Панченко Б.А.* Латинский Константинополь и папа Иннокентий III // Летопись Историко-филологического об-ва при имп. Новороссийском университете. Одесса, 1914. Т. 21. № 1.

-
254. Панченко К.А. Арабские завоевания // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. III. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2001. С. 150–152.
255. Панченко К.А. Арабы-христиане // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. III. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2001. С. 152–155.
256. Панченко К.А. Афанасий III Даббас, патриарх Антиохийский // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. IV. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2002. С. 51.
257. Панченко К.А. Багдад // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. IV. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2002. С. 250–251.
258. Панченко К.А. Герман, патриарх Иерусалимский // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. XI. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2006. С. 233–234.
259. Панченко К.А. Григорий I, патриарх Иерусалимский // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. XII. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2006. С. 609.
260. Панченко К.А. Григорий II, патриарх Иерусалимский // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. XII. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2006. С. 609–610.
261. Панченко К.А. Григорий III, патриарх Иерусалимский // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. XII. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2006. С. 610.

262. *Панченко К.А.* Дамиан, патриарх Иерусалимский // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. XIII. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2006. С. 708–710.
263. *Панченко К.А.* Кризис Православия на арабском Востоке в восприятии российской общественности (кон. XIX в.) // Вестник МГУ. Сер. 13: Востоковедение. 1994. № 4. С. 17–28.
264. *Панченко К.А.* Монастыри в православном Антиохийском Патриархате в XVI — начале XIX в. // Вестник МГУ. Сер. 13: Востоковедение. 2004. № 4. С. 89–113.
265. *Панченко К.А.* Османская империя и судьбы Православия на арабском Востоке (XVI — начало XIX века). М.: МГУ, Институт стран Азии и Африки, 1998.
266. *Панченко К.А., Августин (Никитин), архим.* Екатерины великомученицы монастырь на Синае // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. XVIII. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2008. С. 170–214.
267. *Панченко К.А., Сарабьев А.В.* Григорий IV (Хаддад), патриарх Антиохийский // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. XII. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2006. С. 607–609.
268. Патерик новоканонизированных святых // Альфа и Омега. 1999. № 2 (20). С. 219–222.
269. *Петров А.Е., Ткаченко А.А. и др.* Дамаск // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. XIII. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2006. С. 676–684.
270. *Петросян Ю.А.* Древний город на берегах Босфора: исторические очерки. М.: Главная редакция восточной литературы изд-ва «Наука», 1986.

-
271. *Петрунина О.Е.* Герман (Гозис (Гозиопулос) Георгий), митр. Старых Патр (Греция) // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. XI. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2006. С. 245–246.
272. *Петрушко В.И.* Варшавская епархия РПЦ // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. VII: Варшавская епархия — Веротерпимость. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2004. С. 8–13.
273. *Петрушко В.И.* Проект создания униатского патриархата в Речи Посполитой в XVI веке и его возможное влияние на учреждение Московского Патриархата // Церковь и время. 2006. № 3 (36). С. 91–97.
274. *Планк П., свящ.* Православная Церковь и православное богословие Буковины времен Габсбургов (1774–1918) // Альфа и Омега. 2009. № 1 (59). С. 105–118.
275. Поместные Православные Церкви: сб. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2004.
276. Поместные Православные Церкви и их предстоятели // Православный церковный календарь, 2000. М.: Изд-во Московской Патриархии, 1999. С. 105–115.
277. *Порфирий (Успенский), архим.* Первое и второе путешествия в Синайский монастырь в 1845 и в 1850 г. СПб., 1856.
278. *Порфирий (Успенский), архим.* Указатель актов, хранящихся в обителях Святой Горы Афонской. СПб., 1847.
279. *Порфирий (Успенский), еп.* Александрийская Патриархия: сб. материалов, исследований и записок, относящихся до истории Александрийской Патриархии. СПб., 1898. Т. 1–2.
280. *Порфирий (Успенский), еп.* Восток христианский. Киев: Тип. Киево-Печерской Лавры, 1866–1868.

281. *Порфирий (Успенский), еп.* Второе путешествие по Святой Горе Афонской. М., 1880.
282. *Порфирий (Успенский), еп.* История Афона. Киев, 1877. Ч. 1–3.
283. *Порфирий (Успенский), еп.* Книга бытия моего: Дневники и автобиографические заметки. СПб., 1894–1902. Т. I–VIII.
284. *Порфирий (Успенский), еп.* Первое путешествие в Афонские монастыри и скиты. Киев, 1877. Ч. 1–2.
285. *Порфирий (Успенский), еп.* Состояние Апостольской Православно-Кафолической Церкви Египетской в первой половине девятнадцатого столетия // Труды Киевской духовной академии. 1868. № 5. С. 197–248; № 10. С. 34–77; № 11. С. 153–188.
286. Православие на Кипре // Журнал Московской Патриархии. 1991. № 4. С. 53–55.
287. *Прийма И.* «Блаженны вы, плачущие сегодня с Россией...»: о святителе Николае (Велимировиче) // Журнал Московской Патриархии. 1999. № 7. С. 55–59.
288. *Просвирнин А., свящ.* Афон и Русская Церковь // Журнал Московской Патриархии. 1974. № 3. С. 2–25; № 4. С. 5–15; № 5. С. 8–12; № 6. С. 12–28.
289. *Просвирнин А., свящ.* Афон и Русская Церковь: Библиография // Богословские труды. 1976. Т. 15. С. 185–256 [приведен полный аннотированный указатель русских публикаций об Афоне, включающий более 900 позиций].
290. *Пэкуариу М., свящ.* Банатская митрополия // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. IV. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2002. С. 299.
291. *Пэкуариу М., свящ.* Вениамин (Костаки) // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. VII: Варшавская епархия — Веротерпимость. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2004. С. 635–636.

-
292. *Регельсон Л.Л.* Трагедия Русской Церкви 1917–1945. М.: Крутицкое патриаршее подворье, 1996. (Материалы по истории Церкви. Кн. 15).
293. Регистрация Устава Эстонской Православной Церкви Московского Патриархата // Журнал Московской Патриархии. 2002. № 5. С. 63–64.
294. *Римский С.В.* Конфессиональная политика России в Западном крае и Прибалтике XIX столетия // Вопросы истории. 1998. № 3. С. 25–44.
295. *Робертсон Р.* Восточные христианские Церкви: церковно-исторический справочник. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1999.
296. *Ровинский П.* Черногория в ее прошлом и настоящем. СПб., 1888–1901. Т. I–II.
297. *Родс Д., свящ.* Албанская Православная Архиепископия в Америке // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. I. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2000. С. 464–465.
298. *Роллин А.* Христианство и ислам: непростая история / (Сер. «Диалог»). М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004.
299. Русская Православная Церковь в советское время (1917–1991). Материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью. Кн. 1 / сост. Г. Штриккер. М.: «Пропилеи», 1995.
300. Русская Православная Церковь. Монастыри: Энц. справочник / под общ. ред. архиепископа Бронницкого Тихона. М., 2000.
301. *Ряжев А.С.* Просвещенное духовенство при Екатерине II // Вопросы истории. 2004. № 9. С. 43–57.
302. *Савва, еп. Мукачевский и Ужгородский.* Схиархимандрит Алексий (Кабалюк) (1877–1947) // Журнал Московской Патриархии. 1979. № 1. С. 18–20.

303. Сагарда А.И., Сидоров А.И. Антиохийская богословская школа и ее представители // Ученые записки Российского православного университета ап. Иоанна Богослова. М., 1998. Вып. 3 (Патрология). С. 139–192.
304. Саитидзе Г. Григорий (Перадзе Григол) // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. XII. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2006. С. 545–547.
305. Сафонов В. Визит предстоятеля Александрийской Церкви // Журнал Московской Патриархии. 1999. № 6. С. 9–16.
306. Свитич А.К. Православная Церковь в Польше и ее автокефалия // Православная Церковь на Украине и в Польше в XX столетии, 1917–1950. Сб. М., 1997. С. 87–290.
307. Святые Румынской Церкви // Журнал Московской Патриархии. 1998. № 9. С. 64–71.
308. Сидоров А.И. Начало Александрийской школы: Пантен, Климент Александрийский // Ученые записки Российского православного университета ап. Иоанна Богослова. М., 1998. Вып. 3 (Патрология). С. 56–138.
309. Силогава В.И. и др. Иверский монастырь в честь Успения Пресвятой Богородицы на Афоне // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. Т. XXI. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2009. С. 24–60.
310. Силогава В.И. Григорий Пакуриан // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. XII. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2006. С. 728–729.
311. Скабаланович Н.А. Византийское государство и Церковь в XIV. от смерти Василия II Болгаробойцы до воцарения Алексея I Комнина. СПб., 1884.

-
312. Скобей Г.Н. Межправославное сотрудничество в подготовке Святого и Великого Собора Восточной Православной Церкви // Церковь и время. 2002. № 2 (19). С. 54–199.
313. Скобей Г. 1100-летие храма святого Лазаря // Журнал Московской Патриархии. 1991. № 4. С. 56–57.
314. Скурат К.Е. Албанская Православная Церковь // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. I. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2000. С. 465–470.
315. Скурат К.Е. История Поместных Православных Церквей. М.: Русские огни, 1994. Т. 1.
316. Скурат К.Е. История Поместных Православных Церквей. М.: Русские огни, 1994. Т. 2.
317. Соколов А. Православный прозелитизм на Ближнем Востоке и в Эфиопии: мифы и действительность // Азия и Африка сегодня. 2005. № 10. С. 60–65.
318. Соколов И.И. Избрание архиереев в Византии IX–XV вв.: историческо-правовой очерк // Византийская цивилизация в освещении российских ученых, 1894–1927. М., 1999. Т. 1.
319. Соколов И.И. Избрание патриархов Александрийской Церкви в XVIII и XIX столетиях. Пг., 1916.
320. Соколов И.И. Очерки истории Православной Греко-Восточной Церкви в XIX в. СПб., 1901.
321. Соколов И.И. Состояние монашества в Византийской Церкви во второй половине IX–XII вв. Казань, 1894.
322. Соколов И.И. Церковь Антиохии. СПб., 1914.
323. Сотирис К. Святая Гора Афон: Монастыри и их сокровища. Иллюстрированный путеводитель / пер. О. Цыбенко. Афины: Издательство Эkdотики Атенон, 2008.
324. Спасский А.А. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. Сергиев Посад, 1914.

325. *Сперанская Е. С.* Всемирный Совет Церквей // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. IX. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2005. С. 663–668.
326. *Стойков В., прот.* Церковно-общественное значение трудов святителя Софония Врачанского // Журнал Московской Патриархии. 1989. № 11. С. 50–53.
327. *Суттнер Э.* Христианство Востока и Запада: В поисках зримого проявления единства / пер. О. Величко. М.: Библ.-богосл. ин-т св. апостола Андрея, 2004.
328. *Талалай М.* Андреевский скит на Афоне // Православный Санкт-Петербург. 1996. № 8 (50).
329. *Талалай М.* Афон начала XX века: «Панэллинизм» и «панславизм» // Монастырская культура: Восток — Запад. СПб., 1999. С. 254–261.
330. *Талалай М.* Кремль Востока: Андреевскому скиту — 150 лет // Русская мысль. 2000. № 4303. 3 февраля. С. 21.
331. *Талалай М.* О положении русского монашества на Афоне после 1912 г. // Страницы. 1998. № 3. С. 414–423.
332. *Талалай М.* Русский Афон: путеводитель в исторических очерках. М.: Паломник, 2003.
333. *Тальберг Н. Д.* История христианской Церкви. М.: Изд-во Свято-Тихоновского Богословского института, 2000.
334. *Тарасьев В., прот.* На «крестной славе» у патриарха Сербского Германа // Журнал Московской Патриархии. 1983. № 7. С. 40–41.
335. *Тарасьев В., прот.* Святейший патриарх Сербский Герман (некролог) // Журнал Московской Патриархии. 1992. № 1. С. 60–61.
336. *Теплов В.* Греко-болгарский церковный вопрос. СПб., 1889.
337. *Терновский Ф. А.* Греко-Восточная Церковь. Киев, 1879–1882.

-
338. Терновский Ф.А. Русская и иностранная библиография по истории Византийской Церкви IV–IX вв. Киев, 1885.
339. Титов В.Е. Православие. 2-е изд. М.: Изд-во полит. лит-ры, 1974.
340. Тихомиров В.И. Церковь и политическая борьба в Южной Африке. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990.
341. Тихомирова К., Яковлева Е. Святая великомученица Екатерина и ее почитание в Русской Церкви // Журнал Московской Патриархии. 1992. № 1. С. 20–22.
342. Тихон, игум., Никитин В. Экуменическое движение и Русская Православная Церковь до ее вступления во Всемирный Совет Церквей // Журнал Московской Патриархии. 1983. № 10. С. 72–73; № 11. С. 59–68; № 12. С. 60–66.
343. Ткаченко А.А., Попов И.Н. и др. Иерусалимская Православная Церковь (Иерусалимский Патриархат) // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. Т. XXI. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2009. С. 446–500.
344. Толмачева Е.Г., Горматюк А.А. Реставрация коптских икон в Египте // Восток (Oriens). 2002. № 4.
345. Троицкий И.Е. Изложение веры Церкви Армянской, начертанное Нерсесом, католикосом армянским, по требованию боголюбивого государя греков Мануила. СПб., 1875.
346. Троицкий С.В. Афон и международное право // Богословские труды. М.: Изд-во Московской Патриархии, 1997. Сб. 33. С. 138–154.
347. Туранский Д. Православная Патриаршая семинария в Найроби // Поместные Православные Церкви: сб. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2004. С. 172–173.
348. Туранский Д. Преподобный Иоанн Дамаскин // Поместные Православные Церкви: сб. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2004. С. 186–190.

349. Турилов А. А. Борис, св. равноап. кн., креститель Болгарии // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. VI. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2003. С. 30–32.
350. Турилов А. А. Горазд, равноап. // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. XII. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2006. С. 87–88.
351. Турилов А. А., Розинская М. М. Даниил II, архиеп. Печский // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. XIV: Даниил — Димитрий. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2006. С. 93–96.
352. Турилов А. А., Флоря Б. Н. Христианская литература у славян в середине X — середине XI в. и межславянские культурные связи // Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия / Рос. академия наук. Ин-т славяноведения; отв. ред. Б. Н. Флоря. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 398–458.
353. Турилов А. А., Чешимеджиев Д. и др. Зограф // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. Т. XX. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2009. С. 301–313.
354. Успенский Ф. И. История Византийской империи. В 3 т. М.: Мысль, 1996–1997.
355. Фиалкин В. Святитель Иннокентий, митрополит Московский и его миссионерская деятельность // Журнал Московской Патриархии. 1979. № 3. С. 70–75.
356. Фиалкин В. Святитель Иннокентий, митрополит Московский, и его миссионерская деятельность // Журнал Московской Патриархии. 1979. № 4. С. 73–77 (продолжение).

-
357. Фиалкин В. Святитель Иннокентий, митрополит Московский, и его миссионерская деятельность // Журнал Московской Патриархии. 1979. № 5. С. 73–77 (продолжение).
358. Фиалкин В. Святитель Иннокентий, митрополит Московский, и его миссионерская деятельность // Журнал Московской Патриархии. 1979. № 6. С. 68–77 (окончание).
359. Фокин А. Р., Дунаев А. Г. и др. Епифаний Кипрский, свт. // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. XVIII. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2008. С. 557–581.
360. Флоря Б. Н. Брестская уния // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. VI. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2003. С. 238–242.
361. Флоря Б. Н. Владислав IV Ваза // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. IX. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2005. С. 96–99.
362. Флоря Б. Н. Вячеслав, блгв. кн. Чешский // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. X. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2005. С. 166–168.
363. Флоря Б. Н. Христианство в Древнепольском и Древнечешском государстве во второй половине X — первой половине XI в. // Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия / Рос. академия наук. Ин-т славяноведения; отв. ред. Б. Н. Флоря. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 190–266.
364. Флоря Б. Н., Петрухин В. Я. и др. Великая Моравия // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. VI. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2003. С. 404–407.

365. Фомин А. М. Сирия и Ливан в англо-французских отношениях (1918–1920) // Восток (Oriens). 2003. № 2. С. 39–59.
366. Ходаковский Е. В. Синайский монастырь: История, искусство, духовное наследие. СПб.: Изд-во «Сатись», 2003.
367. Хопко Ф., протопресв. Православие и экуменизм // Церковь и время. 2005. № 3 (32). С. 76–98.
368. Хосроев А. Л. Александрийское христианство по данным текстов из Наг-Хаммади (II, 7; VI, 3; VII, 4; IX, 3). М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991.
369. Хосроев А. Л. Из истории раннего христианства в Египте: На материале коптской библиотеки из Наг-Хаммади. М.: Прицельс, 1997.
370. Храпов А. В., Асмус В., прот. и др. Вселенский III Собор // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. IX. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2005. С. 588–596.
371. Храпов А. В., Асмус В., прот. и др. Вселенский IV Собор // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. IX. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2005. С. 597–616.
372. Хризостом I, архиеп. Афинский и всея Эллады. История Матери Церквей / пер. с новогреч. свящ. Д. Гоцалюка. М.: Сретенский монастырь, 2003.
373. Христианский Египет: сб. / под общ. ред. О. Голосовой. М.: Лепта-Пресс, 2005.
374. Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия / Рос. академия наук. Ин-т славяноведения; отв. ред. Б. Н. Флоря. М.: Языки славянской культуры, 2002.
375. Христофор, архиеп. Пражский и Чешских земель. Истоки Православной Церкви в Чехии // Церковно-исторический вестник. М.: Издание Общества любителей церковной истории, 2002. № 9. С. 146–153.

376. *Христофор, архиеп. Пражский и Чешских земель. Православие в Словакии и Чехии* // Церковь и время. 2006. № 2 (35). С. 82–89.
377. Хроника Православных Церквей // Журнал Московской Патриархии. 1990. № 11. С. 63.
378. Хроника Православных Церквей: Элладская Церковь // Журнал Московской Патриархии. 1979. № 1. С. 46.
379. *Цыпин В., прот. Автокефалия церковная* // Православная энциклопедия / под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. I. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2000. С. 199–202.
380. *Цыпин В., прот. Автономная Церковь* // Православная энциклопедия / под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. I. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2000. С. 203–204.
381. *Цыпин В., прот. Архиепископ* // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. III. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2001. С. 530–531.
382. *Цыпин В., прот. Вселенский II Собор* // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. — Т. IX. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2005. С. 580–588.
383. *Цыпин В., прот. Высшая церковная власть* // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. X. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2005. С. 82–84.
384. *Цыпин В., прот. Высшее управление Поместной Церкви* // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. X. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2005. С. 85–104.

385. *Цыпин В., прот.* Господствующая Церковь // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. XII. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2006. С. 179.
386. *Цыпин В., прот.* Государственная Церковь // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. XII. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2006. С. 197–202.
387. *Цыпин В., прот.* Диаспора // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. XIV: Даниил — Димитрий. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2006. С. 625–628.
388. *Цыпин В., прот.* Проблемы канонического устройства Церкви // Богословские труды. М.: Изд-во Московской Патриархии, 1997. Сб. 33. С. 206–232.
389. *Цыпин В., прот., Лукашевич А.А. и др.* Вселенский Собор // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. IX. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2005. С. 566–571.
390. *Чапнин С.* Голос Церкви в царстве войны и кесаря // Гео. 2000. № 1. С. 80–81.
391. *Чельцов М.* Церковь королевства Сербского. СПб., 1899.
392. *Чичуров И.С., Панченко К.А. и др.* Александрийская Православная Церковь (Александрийский Патриархат) // Православная энциклопедия / под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. I. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2000. С. 559–594.
393. *Чичуров И.С., Панченко К.А. и др.* Антиохийская Православная Церковь (Антиохийский Патриархат) // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. II. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2001. С. 501–529.

394. *Широков С., свящ.* Святитель Московский Иннокентий, апостол Сибири и Америки // Журнал Московской Патриархии. 1996. № 6. С. 28–38.
395. *Шкаровский М. В.* Нацистская Германия и Православная Церковь (Нацистская политика в отношении Православной Церкви и религиозное возрождение на оккупированной территории СССР). М.: Изд-во Крутицкого Патриаршего подворья; Общество любителей церковной истории, 2002. (Материалы по истории Церкви. Кн. 32).
396. *Шкаровский М. В.* Православная Церковь в Венгрии в 1939–1945 годах // Церковь и время. 2008. № 2 (43). С. 149–191.
397. *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве (Государственно-церковные отношения в 1939–1964 годах). М.: Крутицкое Патриаршее подворье; Общество любителей церковной истории, 1999. (Материалы по истории Церкви. Кн. 24).
398. *Шорников П. М.* Политика румынских властей и кризис Православной Церкви в Бессарабии, 1918–1940 годы // Отечественная история. 1998. № 5. С. 158–167.
399. *Энеева Н. Т.* Положение Русской Православной Церкви в новообразованных государствах, отделившихся от России в 1918–1922 гг. // Проблемы истории Русского зарубежья: мат-лы и исслед. / Ин-т всеобщей истории РАН. / отв. ред. Н. Т. Энеева. М., 2008. Вып. 2. С. 47–105.
400. *Э. П. Г.* Библия. Переводы на новогреческий язык // Библия // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. V. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2002. С. 184–186.

ПРИЛОЖЕНИЯ

Приложение 1. Словарь терминов

Автокефальная (Поместная) Церковь — административно самостоятельная Церковь; Церковь, имеющая независимые органы управления.

Автономная Церковь — Церковь, имеющая широкую самостоятельность, но находящаяся в юрисдикции какой-либо существующей автокефальной Церкви.

Агарянин — понятие, употребляющееся в православной литературе, синонимичное слову «мусульманин».

Анахорет — отшельник, пустынник, живущий в полном уединении.

Архиепископ — первоначально: глава крупной церковной области, объединяющей несколько митрополий, именно поэтому в Древней Церкви и позже в Церквях греческого (византийского) мира сан архиепископа стал выше митрополичьего. Впоследствии архиепископ — архиерей, управляющий крупной епархией.

Бейлербейство — самая крупная административно-территориальная единица в Османской империи; в 1598 г. все бейлербейства были реорганизованы, а на их основе созданы новые административно-территориальные единицы — эйялеты, или как, их называли балканские славяне, вилайеты.

Берат — название документа, которым турецкий султан предоставлял кому-либо особые права и привилегии (в частности, Константинопольскому патриарху и другим греческим епископам).

Всеpravославный Собор — собрание представителей всех Поместных Православных Церквей для выработки общего кафолического (соборного) мнения по актуальным вопросам внутрицерковного и общечеловеческого характера.

Высокая Порта (также Оттоманская Порта, Блистательная Порта, Высокая Порта) — принятое в истории международных отношений наименование центрального правительства (канцелярии великого визия и дивана) Османской империи. Именовалась так по названию ворот, ведущих во двор великого визиря.

Гяур — презрительное название для всех немусульман у турок.

Драгоман — высший чиновник Османской империи, в обязанности которого входило установление связей турецкой администрации с жителями подвластной территории и сбор с них налогов.

Жупа — административно-территориальная единица у южных и западных славян; термин восходит к источникам середины X в.

Идиоритм — форма монашеской жизни, в условиях которой иноки могут владеть личной собственностью и жить по своему личному усмотрению; общими выступают только жилище и участие в богослужениях.

Исихазм — мистическая практика православных монахов (исихастов), в которой применяется безмолвная молитва (Иисусова молитва, «умное делание») ради созерцания Божественного света, т. е. Фаворского света, который исходил от Христа при Преображении на горе Фавор. Константинопольским Собором 1351 г. признан официальным учением Православной Церкви.

Канонизация — прославление, причисление к лику святых нового подвижника.

Киновия — форма монашеской жизни, предполагающая общежительный устав.

«Крут земель» — древнее латинское название ареала античной цивилизации, сложившейся на островах и полуостровах Средиземного (в древности — Внутреннего) моря.

Лавра — название некоторых крупнейших мужских монастырей.

Мегарон — семейный особняк у греков.

Мелькиты — этим термином приверженцы Древних Восточных (нехалкидонских) Церквей называли православные общины Александрийского, Антиохийского и Иерусалимского Патриархатов, т. е. тех, кто принял Четвертый Вселенский (Халкидонский) Собор 451 г.

Миллет в Османской империи — особая группа населения, сформированная по религиозному признаку; верховным иерархам миллетов (Константинопольскому греческому и армянскому патриархам) давалось право посредничества между покоренными народами, которые они представляли, и верховной властью Османского государства.

Митрополит — первоначально: глава митрополии, т. е. крупной церковной области, объединяющей несколько епархий; кафедры митрополитов располагались в столицах провинций Римской империи, границы которых совпадали с границами митрополий. Впоследствии митрополит — архиерей, управляющий крупной епархией.

Морейское восстание — освободительное движение греков, начавшееся в Южном Пелопоннесе 25 марта 1821 г. и охватившее значительную территорию (весь Пелопоннес, часть континентальной Греции, острова Крит, Кипр и некоторые др. острова Эгейского моря); восстание послужило началом Греческой войны за независимость от Османской империи.

Омофор — облачение, носимое на плечах; богослужебное отличие православного архиерея.

Патриарх — титул предстоятеля в ряде Поместных Православных Церквей (в настоящее время существует девять патриархатов).

Паша — высший титул военных и административных сановников Османской империи.

Пентархия — система главенства в христианской Церкви пяти патриархов (Римского, Константинопольского, Александрийского, Антиохийского и Иерусалимского) при первенстве Рима; сложилась после Четвертого Вселенского Собора 451 г. Система пентархии окончательно распалась к IX в. в связи с образованием новых национальных автокефальных Церквей.

Потурченец — представитель народа, традиционно исповедующего христианство, принявший ислам; это название особенно характерно для сербов, болгар и др. южных славян, некоторые представители которых в силу различных причин принимали мусульманскую веру.

Пустынь — уединенный монастырь или скит.

Протосинкел — духовное лицо, обычно архимандрит или епископ, помощник патриарха, экзарха или митрополита.

Райя — подданные Османской империи; приблизительно с XVII в. это название стало относиться только к христианам. Отсюда — часто употребляемое славянскими авторами словосочетание «христианская райя».

Томос — документ вероучительного или дисциплинарного характера, издаваемый предстоятелем Поместной Православной Церкви.

Филетизм — племенное (народное) деление в Православии; явление, при котором основой церковной политики (например, при образовании новой Поместной Церкви) провозглашается национальный принцип вместо территориального.

«Филики этерия» («Общество друзей») — тайная революционная организация, организованная в 1814 г. греческими купцами Н. Скуфасом, А. Цакаловым и Э. Ксанфосом в Одессе, имевшая своей целью освобождение Греции от османского владычества.

Фирман — письменный приказ, распоряжение османского султана.

Халиф — титул исламского правителя, руководителя верующих и преемника пророка Мухаммеда, верховного главы исламской общины, осуществляющего духовное и светское руководство в исламском мире.

Харадж — земельный налог, выплачиваемый христианами подданными в мусульманских государствах (Арабском халифате, Османской империи) за исключением тех, кто выполнял специальную государственную службу.

Хрисовул — тип византийских императорских грамот; отличался от др. видов грамот большей торжественностью оформления; император собственноручно пурпурными чернилами вписывал несколько слов, ставил подпись и дату.

Шариат — мусульманское каноническое право, изложенное в Коране и являющееся основой организации общественной жизни в исламских странах.

Экзархат — первоначально: крупная церковная область, границы которой совпадали с границами диоцезов, на которые были разделены префектуры, созданные римским императором Константином Великим (306–337); экзархаты состояли из нескольких митрополий, входящих в диоцез. Сегодня — церковная область, как правило, лежащая за пределами страны, в которой расположен Патриархат.

Экуменизм — движение за объединение христианских Церквей.

Энозис — движение за присоединение к Греции; термин возник после образования в 1830 г. независимого греческого государства, когда объединения с Грецией стали требовать Фессалия, Крит, Самос и другие греческие земли, остававшиеся под властью Турции.

Этна́рх — правитель, глава этноса (народа); в Древней Греции так именовался управляющий провинцией; в Османскую эпоху титул этнарха носили предстоятели Поместных Церквей греческого мира (Константинопольской, Александрийской, Антиохийской, Иерусалимской, Кипрской), получив полномочия светских и духовных руководителей верующих.

Янычары — регулярная пехота в Османской империи. Помимо участия в завоевательных походах, янычары несли гарнизонную службу в покоренных османами арабских странах и на Балканах.

Приложение 2. Органы управления в зарубежных Поместных Православных Церквях

Поместные Православные Церкви	Титул предстоятеля	Высшие законодательные органы, в компетенцию которых входит решение вопросов вероучительного, канонического и литургического характера	Органы, решающие вопросы административного, хозяйственного и финансового характера	Органы исполнительной власти	Органы высшей судебной власти
Константинопольская	патриарх	Священный Синод (патриарх-председатель + 12 митрополитов)	Синодальные комиссии	Священный Синод	
Александрийская	патриарх	Священный Синод (весь епископат под председательством патриарха)	Синодальные комиссии	Священный Синод	
Антиохийская	патриарх	Священный Синод (патриарх-председатель + 20 митрополитов)	Церковный Собор (патриарх-председатель, члены Священного Синода + представители мирян)	Священный Синод	
Иерусалимская	патриарх	Священный Синод (весь епископат под председательством патриарха)	Смешанный Собор (представители духовенства и мирян)	Священный Синод	
Грузинская	каатоликос-патриарх	Церковный Собор (представители духовенства и мирян)	Патриархия	Священный Синод (каатоликос-председатель + правящие епископы и викарий католикоса)	Церковный Собор

Сербская	патриарх	Святой Архиерейский Собор, или Священный Синод Иерархии (весь епископат под председательством патриарха). Постоянно действующий орган — Святой Архиерейский Синод, или Постоянный Священный Синод (патриарх-председатель + 4 епархиальных архиерея)	Патриарший Совет (патриарх-председатель + представители духовенства и мирян)	Патриарший административный комитет	Великий церковный суд
Румынская	патриарх	Священный Синод (весь епископат под председательством патриарха). Постоянно действующий орган Священного Синода - Постоянный Синод (патриарх-председатель + все митрополиты)	Национальное Церковное Собрание (патриарх-председатель + члены Священного Синода, представители духовенства и мирян)	Национальный совет церковный совет (3 клирика и 6 мирян)	Главный церковный суд
Болгарская	патриарх	Священный Синод (весь епископат под председательством патриарха). Постоянно действующий орган Священного Синода - Малый Синод (патриарх-председатель + 4 митрополита)	Церковно-народный Собор (патриарх-председатель + весь епископат и представители мирян)	Высший церковный совет (патриарх-председатель, 2 клирика и 2 мирянина)	
Кипрская	архиепископ	Священный Синод (весь епископат Церкви под председательством архиепископа)			

Эладская	архиепископ	Священный Синод Иерархии (весь епископат под председательством архиепископа). Постоянный орган Священного Синода Иерархии — Постоянный Священный Синод (архиепископ-председатель + 12 митрополитов)	Генеральная Церковная Ассамблея, или Общее Церковное Собрание (архиепископ-председатель, постоянные (архиереи и представители церковных организаций) и выборные (по одному мирянину от каждой епархии) члены)	Центральный церковный совет (архиепископ-председатель + представители духовенства и мирян)	
Албанская	архиепископ	Священный Синод (архиепископ-председатель, 2 архиерея и секретарь — протопресвитер)			
Польская	митрополит	Священный Синод (весь епископат под председательством митрополита)	Митрополичий Совет, Митрополичий комитет, Миссионерский комитет, Фонд социального обеспечения.	Церковный суд	
Чешских земель и Словакии	митрополит	Поместный Собор (весь епископат и представители мирян под председательством митрополита)		Митрополичий Совет (митрополит-председатель + представители духовенства и мирян)	Священный Синод
Православная Церковь в Америке	митрополит	Всеамериканский Собор (весь епископат и представители мирян под председательством митрополита). Священный Синод (весь епископат под председательством митрополита). Постоянно действующий орган Священного Синода - Малый Синод (митрополит-председатель + 3 епископа)		Митрополичий совет	Священный Синод

Приложение 3. Статистические данные по зарубежным Поместным Православным Церквам

Поместные Православные Церкви	Полный официальный титул председателя	Количество епископата, чел. (по состоянию к началу 2000-х гг.)	Количество верующих по разным оценкам, млн чел. (к началу 2000-х гг.)
Константинопольская	Святейший Архиепископ Константинополя — Нового Рима и Вселенский Патриарх	112	3,5–7, половина из которых — греки, проживающие в США
Александрийская	Блаженнейший, Божественнейший и Святейший Отец и Пастыреначальник, Папа и Патриарх Великого града Александрии, Ливии, Пентаполя, Эфиопии, всего Египта и всей Африки, Отец Отцов, Пастырь Пастырей, Архидерей Архидереев, Тринадцатый Апостол и Судия Вселенной	22	0,25–1
Антиохийская	Блаженнейший Патриарх Великого града Божия Антиохии, Сирии, Аравии, Киликии, Иверии и Месопотамии и всего Востока, Отец Отцов, Пастырь Пастырей	32	1,5–5
Иерусалимская	Блаженнейший Патриарх Святого Града Иерусалима и всей Палестины, Сирии, Аравии, Заиордания, Кань Галилейской и Святого Сиона	19	0,13–0,2

Грузинская	Святейший и Блаженнейший Католикос-Патриарх всей Грузии, Архиепископ Мцхетский и Тбилисский	24	3-4
Сербская	Святейший Патриарх Сербский, Архиепископ Печский, Митрополит Белград-Карловацкий	34	8-10
Румынская	Блаженнейший Архиепископ Бухарестский, Митрополит Мунтеньский и Добруджийский, Наместник Кесарии Каппадокийской и Патриарх всей Румынии	39	18-20
Болгарская	Святейший Патриарх Болгарский, Митрополит Софийский	22	7-8
Кипрская	Блаженнейший Архиепископ Новой Юстинианы и всего Кипра		0,44-0,56
Элладская	Блаженнейший Архиепископ Афинский и всей Эллады	93	9
Албанская	Блаженнейший Архиепископ Тиранский и всей Албании, митрополит Тирапо-Дуррас-Елвасанский	4	0,16-0,7
Польская	Блаженнейший Митрополит Варшавский и всей Польши	16	0,57-1
Чешских земель и Словакии	Блаженнейший Архиепископ Пражский, Митрополит Чешских земель и Словакии	5	0,055-0,2
Православная Церковь в Америке	Блаженнейший Архиепископ Вашингтонский, Митрополит всей Америки и Канады	14	1

Приложение 4. Список использованных сокращений

ап.	— апостол
архим.	— архимандрит
в.	— век, -а
вв.	— века, -ов
ВСЦ	— Всемирный Совет Церквей
в т. ч.	— в том числе
г.	— год
гг.	— годы
греч.	— греческий
диак.	— диакон
др.	— другой, -ая, -ие
еп.	— епископ
иерод.	— иеродиакон
иером.	— иеромонах
и т. д.	— и так далее
и т. п.	— и тому подобное
ок.	— около
ООН	— Организация Объединенных Наций
напр.	— например
НКВД	— Народный Комиссариат внутренних дел
митр.	— митрополит
млн	— миллион, -ы
п.	— параграф
прот.	— протоиерей
протопресв.	— протопресвитер
ПЦА	— Православная Церковь в Америке
р.	— река
РПЦЗ	— Русская Православная Церковь Зарубежом
Р.Х.	— Рождество Христово
С.	— страница
св.	— святой, -ая, -ые
свящ.	— священник

сир.	— сирийский
см.	— смотри
совр.	— современный
ср.	— сравни
СССР	— Союз Советских Социалистических Республик
ст.	— статья
т. е.	— то есть
т. к.	— так как
т. н.	— так называемый, -ая, -ое
тыс.	— тысяча, тысяч
ум.	— умер
церк.-слав.	— церковнославянский
цит.	— цитата

Учебное издание

Блохин Владимир Сергеевич

ИСТОРИЯ ПОМЕСТНЫХ ПРАВОСЛАВНЫХ ЦЕРКВЕЙ

Учебное пособие

Оригинал-макет подготовлен
информационно-издательским отделом ЕДС

Технические редакторы: С. Ю. Акишин
свящ. И. Никулин

Корректор: Е. Ю. Алексеева

Обложка: иером. Аркадий (Логинов)

Верстка: А. И. Подвысоцкий

Подписано в печать: 08.01.2014 г.

Формат 60×90/16. Бумага офсетная.

Гарнитура Minion Pro. Печать офсетная. Усл. печ. л. 38

Тираж 500 экз. Заказ № 5003.

Православная религиозная организация — учреждение высшего
профессионального религиозного образования Русской Православной Церкви
«Екатеринбургская духовная семинария»

Информационно-издательский отдел
620026, г. Екатеринбург, ул. Розы Люксембург, 57
vestnik@epds.ru

Отпечатано в типографии ООО «Издательство УМЦ УПИ»
г. Екатеринбург, ул. Гагарина, 35 а, оф. 2.
Тел: (343) 362-91-16, 362-91-17



ISBN 978-5-8295-0246-1