

Министерство науки и высшего образования Российской Федерации
Смоленский государственный университет

РОССИЙСКОЕ ПРАВОСЛАВИЕ ОТ МОДЕРНА
К СЕГОДНЯШНЕМУ ДНЮ
(конец XIX - конец XX вв.):
проекция Великой русской революции
в истории и историографии

Сборник материалов международной научной конференции

Москва
Издательство Ипполитова
2018

УДК 281.93
ББК 86.372
Р 76

Российское православие от модерна к сегодняшнему дню (конец XIX – конец XX вв.): проекции Великой русской революции в истории и историографии. / под ред. М.В. Каиля. – М.: Изд-во Ипполитова, 2018. – 360 с.
ISBN 978-5-90362-203-9

Под редакцией
к.и.н. М.В. Каиля

Рецензенты:

Т.Г. Леонтьева, доктор исторических наук, профессор, заведующая кафедрой
Отечественной истории Тверского государственного университета

А.В. Соколов, доктор исторических наук, Государственный Эрмитаж.

В издание вошли статьи, подготовленные по материалам выступлений участников Международной научной конференции «Российское православие от модерна к сегодняшнему дню (конец XIX – конец XX вв.): проекции Великой русской революции в истории и историографии». В центре обсуждения исследователей из пяти стран оказался широкий круг вопросов церковной истории, отношений государства, церкви и общества, течения внутрицерковной жизни в свете модернизационных процессов эпохи.

Издание подготовлено на средства гранта
Фонда «История Отечества»

ISBN 978-5-90362-203-9

© Авторы; Каиль М.В. ред., 2018
© «Издательство Ипполитова» 2018

ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ В ВЕК РЕВОЛЮЦИЙ И МОДЕРНИЗАЦИИ

В истории России XX век уникален по темпу и масштабу привнесенных в общественную жизнь, структуру государства и социума изменений. Не могли они не затронуть и православие, как в институциональном плане, так и на индивидуально-личностном уровне.

В отечественной и мировой историографии последних десятилетий сложилось представление о кризисных процессах и явлениях в православии конца XIX – начала XX вв., но столь же очевиден и значительный преобразовательный потенциал в деятельности церковной интеллигенции и широких слоев православного общества той поры. Ожидание Священного Собора, а затем и подготовка к нему сформировали масштабную повестку из десятков насущных для церкви вопросов.

Сам Собор 1917-1918 г. стал эпохальным и беспрецедентным по масштабу обсуждавшихся, принятых и поставленных в повестку вопросов. Сегодня материалы работы Собора составляют самостоятельный уникальный по объему научно-публикационный проект [2]. Исторически Собору предшествовала череда съездов духовенства и мирян, а также монашествующих, проходивших в 1917 г. как в столицах, так и в провинциях. Подобные церковные форумы обеспечили широкие общественные дискуссии и сделали очевидными многие назревшие проблемы в функционировании церковно-управленческих структур. Но, главное, появился опыт их обсуждения, сформировалась атмосфера ожидания изменений.

Созыв собора долго откладывался, но был неизбежен в силу масштабных модернизационных процессов, охвативших российское общество на рубеже веков. Заметная трансформация традиционного аграрного уклада жизни в модерново-индустриальную форму изменила как социальные институты, так и отношения в обществе, картину мира и ценности современников. В этих условиях столь же органично, но не конъюнктурно, должна была происходить трансформация и церковного уклада. Начало этих процессов фактически совпало и последовало событиям Первой российской революции и вступило в решительную фазу после Февраля 1917 г. Именно в этих условиях и был созван эпохальный Собор.

Соборные решения действительно во многом переустроили иерархическую структуру, внутрицерковную жизнь, определили в новых условиях отношение к институту брака, устройство православной миссии и социального служения. Исследователи убеждены, что Собор во многих отношениях укрепил церковь в России.

При этом ключевым является вопрос о потенциале произошедших с соборными определениями изменений, их развитии в последующее время. И здесь в центре рассмотрения историков оказываются социально-политические процессы, изменившие жизнь страны в 1917 г. и в последующие годы. Их значение в истории православия как раз и состоит в том, что реалии церковной

жизни отныне определялись переплетением соборных установлений и актов и действий гражданских властей, а также стихийных процессов в обществе, порожденных революцией (таких как бандитизм, расцерковление, стихийная агрессия, социальная эмансипация и т.п.).

Тематика конференции, организованной в Смоленске, как раз и предполагала обсуждение всего спектра явлений и процессов, вызванных к жизни модернизационными процессами и революционными событиями.

Церковь с очевидностью изменилась под влиянием революции и в ходе становления репрессивной модели государственно-церковных отношений. Но изменения эти были нелинейными и отнюдь не ограничивались нарушением и сужением прав и возможностей или репрессиями в отношении епископата и клира. Изменился уклад религиозной жизни, отношения в православном сообществе. Так, соборные решения о епархиальной жизни, наложившись на реалии начавшейся в 1918 г. Гражданской войны и реалии эмиграции, вызвали к жизни множественность церковных юрисдикций, которая была немыслима в имперской России. Расширение роли мирян в церковном управлении сопровождалось явлениями «большевизации» церковной жизни, а позднее испытало влияние раннесоветского вероисповедного законодательства (в котором центральной организационной единицей стала «двадцатка»).

Влияние революции на православие, особенно в связи со 100-летием Русской революции, находится сегодня в центре внимания исследователей. Беспрецедентные по масштабу научные дискуссии на эту тему состоялись в 2017 г. [1]. В этой связи мы решили расширить спектр рассматриваемых проблем, включив в исследуемое поле объективные процессы эпохи модерна, причем прослеживая их в пролонгированной исторической перспективе. Ведь многие явления, порожденные революцией, развивались на протяжении всего советского периода, а иные из них ощущаются в религиозной жизни России и сегодня.

Эту книгу составили материалы докладов участников международной научной конференции «Русское православие от модерна к сегодняшнему дню (конец XIX – конец XX вв.): проекции Великой русской революции в истории и историографии», прошедшей 15-17 июня 2018 г. в Смоленском государственном университете, при участии свыше 30 исследователей из различных научных и образовательных центров России, а также исследователей из Беларуси, Латвии, Польши, США.

Основные темы исследований сформировали несколько тематических площадок на конференции и разделов в сборнике. Церковь в событиях революции и в решениях Священного Собора 1917-1918 гг.; изменения институтов и церковной среды в постреволюционных реалиях; биографика православия и эмигрантика; этнологическая и культурологическая картина новейшей истории православия – ключевые из них.

Надеемся, что научные дискуссии способствовали для их участников кристаллизации смыслов, появлению новых трактовок изучаемых процессов и событий. И в этом смысле книга, представленная вниманию читателей, будет

небезынтересна. Вместе с тем, уверены, что в историографической ситуации изучения православия в новейшей истории России, открытие новых исследовательских полей и постановка новых исследовательских вопросов будет иметь не меньшее значение.

М.В. Каиль

1. Агаджанян А.С. Религия и Русская Революция: явные и неявные взаимосвязи. На полях одной конференции // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2018. №1(36). С. 336-347

2. Священный Собор Православной Российской Церкви. 1917-1918 гг. тт.1-14. М.: Изд-во Новоспасского монастыря, 2015-2018

ПЛЕНАРНЫЕ ДОКЛАДЫ

Н.Б. Киценко

РОЛЬ ИСПОВЕДИ В РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ ДО И ПОСЛЕ 1917 ГОДА

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, исповедь, покаяние, говение.

До 1917 г., таинство покаяния было точкой пересечения нескольких функций: душеспасения, воспитания и контроля. Некоторые перемены в том, как совершалась исповедь, начавшиеся в эпоху революции 1905-1907 гг. проявились во всей силе после 1917 г. Статья рассматривает документы, освещающие проблему исповеди в эпоху революций: архивные фонды Духовных Консистолий и РГИА, проповеди, дневники, мемуары и церковные публикации. Данные источники позволяют сделать некоторые выводы: 1) С отменой принуждения и подрывом традиции исповедь как массовое явление и общий показатель была уничтожена. 2) Сочетание насильственного курса на обмирщение и закрытие храмов привело к тому, что общая исповедь отчасти заменила частную. 3) Некоторые иерархи видели в революции редкую возможность исправить некоторые из недочетов таинства в том виде, в котором оно совершалось до революции. 4) В целом революция отменила формальную, принудительную функцию, которая ранее характеризовала исповедь и сделала таинство лично значимым и анонимным мероприятием.

В начале марта 2017 года — как раз в столетие событий февральской революции — глава синодального Отдела по взаимоотношениям Церкви с обществом и СМИ произнес слова, которые быстро разлетелись: «Люди, которые потом и сыграли большую роль в событиях октября семнадцатого года и последующих — солдаты, матросы, — эта среда в особенности была расцерковлена. Конечно, это во многом вина и ответственность тех священников, Церкви, которая тогда была. « Кроме того, — добавил Легойда — в 1916 году в российской армии отменили обязательную исповедь, а через год добровольно исповедовались менее 10% военнослужащих» [32]. Итак, хотя бы в одной трактовке, отмена обязательной исповеди в армии привела прямо к революционным событиям 1917 года.

Это утверждение (обязательную исповедь отменили не в 1916 г., а только после февральской революции) затрагивает несколько существенных моментов в вопросе о том, как многие и в российском государстве, и в церковной иерархии относились к таинству покаяния до 1917 г. Исповедь людей воспитывала, дисциплинировала, и была источником потенциально интересной информации: после Прибавления к Духовному Регламенту 1722 года, священники были обязаны доложить, если «при исповеди объяви[ли] духовному отцу своему некое неслезанное, но еще к делу намеренное от него

воровство, наипаче же измену или бунт на Государя, или на Государство, или злое умышление на честь или здравие Государево и на фамилию Его Величества ... то и кому надлежит, должен духовник объявить» [7, 11]. Исповедь служила показателем верноподданнической благонадежности вообще.

Таким образом, таинство покаяния было точкой пересечения нескольких функций: душеспасения, воспитания и контроля. Впервые определенная как желательная в царствование Алексея Михайловича в 17 в., к началу 1917 года в российской империи исповедь была существенным и почти повсеместным показателем православной идентичности и практики. Именно потому, что исповедь была так интегрирована в деревенские обычаи и в имперскую «машину», потому, что исповедь была что-то сугубо личное и в то же время сугубо общественное, она может служить уникальным индикатором влияния государственного давления (или отсутствия такового) на церковное таинство. Ибо революции 1917 года переменяли и законный статус исповеди и ее роль в русской православной практике. Структуры которые поддерживали таинство покаяния исчезли. В период революции, гражданской войны, и общего хаоса, исповедь потеряла свою институционную функцию и базу. Эволюция исповеди после 1917 г. служит поучительным примером того, как религиозная практика, которой государство пользовалось в своих целях, отреагировала на иные импульсы от другого государства.

Революция 1905 года уже показала неохоту некоторых слоев населения к говению. В своих отчетах Синоду архиереи жаловались на молодежь, рабочих на заводах, и городское население вообще. Епископ Екатеринбургской епархии доложил, например:

«Закон 17 апреля 1905 года о свободе исповеданий и манифест 17 октября того же года повлияли на городскую, заводскую молодежь не вполне благотворно и благоприятно...Неуважительное отношение к святости праздничных дней и постов, небрежность в исполнении молодыми людьми христианской обязанности исповеди и св. Причастия составляют печальное явление наших дней.»[20, лл. 24-5, 36.]

Через несколько лет после подавления революции, казалось, что слабости, которые выявила революция 1905 года, никуда не делись:

«...в некоторых местах епархии, особенно среди молодого поколения, замечается ослабления благочестия, выражающееся в более холодном и формальном отношении к Таинствам исповеди и св. Причастия <...>среди молодежи увеличилось пьянство, нарушение целомудрия, картежная игра, неуважение к чужой собственности, чести, и пр. <...> Это явление объясняется, главным образом, усилением за последнее время распространением в городе и деревне антирелигиозной литературы, как и ложно понятное свободой совести...»[21, лл. 45-6].

Е.В. Белякова объясняет это кризисом так называемой «традиционной религиозности» [3, 12]. Хотя были новаторские исключения, которые показывали, что исповедь в существующем виде далеко не всех устраивала —

как напр. общие исповеди св. Иоанна Кронштадтского — накануне великой войны духовенство уже понимало, что их паства более сложна и менее податлива чем прежде.

Великая Война обострила положение. В 1916 году, в Нижнем Новгороде уже замечали тревожно, что не только военные, но и их семейства, крестьяне, менее аккуратно исполняют долг ежегодной исповеди [4, л. 34]. Когда в том же году исполняющий должность товарища обер-прокурора Святейшего Синода Николай Жевахов посещал Белгород, он воскликнул:

«Если бы <...> у вас открылись духовные очи для того, чтобы увидеть, насколько далеко уклонилась Россия от пути, уготовленного ей Богом, как тяжки ее прегрешения, какие могут быть сведены к одному общему преступлению – замене Божеских законов человеческими установлениями, то вы бы со дня на день ожидали справедливой кары Божией и молили бы Господа только о времени для покаяния.»

Было время, когда гражданские законы согласовались с Божескими, когда не только от низших, но и от высших должностных лиц требовалось соблюдение установленных Церковью обрядов, когда требование религиозной настроенности было первым требованием, предъявлявшимся к каждому начальнику, когда даже сенаторами назначались только лица, неуклонно соблюдавшие Посты Православной Церкви и **бывавшие у исповеди и Св. Причастия**. Так бережно охранялись Божеские законы; так глубоко уважались начала нравственной ответственности пред Богом. **Это время прошло.** <...> Указанные начала, на протяжении веков, постепенно заменялись новыми <...> Россия сбилась с пути и катится в бездну» [8].

Церковные журналы также говорили о кризисе исповеди, который отражал общий духовный кризис России:

«Люди становятся слабее и слабее; грехи умножаются и все разнообразятся; голос совести все притупляется, таинство исповеди обращается в простую формальность (увы, у многих и этого уже нет!)»

Интересно, что священнослужитель предлагает как ответ на кризис: «больше дисциплины в таинстве покаяния.»

«Думаю, что без укрепления церковной дисциплины церковною властью это слишком трудно <...> А дисциплины у нас почти нет. Каждый говеет, где хочет; духовная власть пастыря приведена к нулю. Та свобода, которою теперь пользуются православные в деле исповеди, кажется, не имеет никаких границ».

Проблемы были такие серьезные, считал автор, что «только всецерковному собору ему решить, который, Бог благословит, соберется же когда-нибудь!» [19, 824–8.]

В одном отношении мечты автора статьи в Епархиальных Ведомостях сбылись. Собор действительно собрался, благодаря отчасти Февральской революции. Поучительно проследить, как процесс исчезновения функции исповеди как средства социального контроля повлиял на участие людей в таинстве. Процесс был более постепенным, чем сначала может казаться. Ведь в феврале 1917 г., все церковные структуры были еще прежними. Пасха

пришлась на 2/15 апреля. А армия, как правило, начинала говеть в первых неделях Великого Поста. Многие солдаты уже закончили говение к началу февральской революции, что подтверждает анализ дневников сибирских полков, как и на фронте, так и резервных, в начале 1917 г.:

«15 [28] февраля. [Среда первой недели вел. Поста]: Занятия прошли обычным порядком, за день ничего существенного не произошло. Первый батальон говеет.

16 февраля. <...> начал говеть 2 батальон.

18 февраля [суббота, св. Феодора Тирона, 3 марта н.с.]. Утром нижние чины были отправлены в церковь.[12; см. также 16, 314, 317, 325].»

Если посмотреть на дневники Николая II, видно, что Царская семья поступала так же, как и сибирские полки:

«17-го февраля. Пятница: Утром принял Барка и затем М. Граббе. Ездил к обеим службам... Вечером исповедовался.

18-го февраля. Суббота: В 9 час. поехали с Татьяной и Анастасией к обеду и причастились св. тайн. Затем о. Ал.[ександр] Васильев приехал к нам и приобщил Ольгу, Марию и Алексея... [5].»

Это был последний раз, когда великопостное говение произошло «как всегда», и для Царской Семьи и для Российской империи. Февральская революция началась меньше чем через неделю после говения Романовых и нижних чинов армии. Николай II отрекся от престола 2/15 марта. Лев Тихомиров, бывший народовец, написал в своем дневнике в пятницу 3/16 марта:

«Ночь. Сегодня был у исповеди, и завтра должен, коли Господь даст, причаститься. При самых тревожных условиях идет это говение. Сегодня прихожу от исповеди, беру «Время», и там, хотя и не официально, сообщается, что Император Николай II отрекся от Престола в пользу сына, но Алексей также отрекся в пользу Михаила, а Михаил отрекся «в пользу Русского народа»... что же у нас будет?» [24]

Взволнованный вопрос Тихомирова скоро нашел ответ. К Страстной неделе, уже были заметны перемены в роли таинства покаяния на государственном уровне. В конце февраля 1917 г., один казанский рабочий был осужден за убийство в пьяной драке. Сведения о нем были внесены в специальное полицейское дело, куда помещалась информация об осужденных и их преступлениях. Это дело обычно автоматически передавалось в консисторию, чтобы помимо наложенного судом наказания преступники были еще подвергнуты и епитимии. Когда казанская полиция в конце февраля 1917 г. направляла в консисторию информацию о деле осужденного за убийство рабочего, чтобы он был подвергнут епитимии, она поступала в полном соответствии с отработанной рутинной процедурой. Однако в начале апреля — уже по прошествии месяца после отречения Николая II и формирования Временного правительства — прокурор Казанского окружного суда направил в консисторию краткую записку, в которой, в частности, говорилось: «Прошу оставить без исполнения все мои сообщения, последовавшие до 17 марта сего

года, относительно предания лиц, осужденных по приговорам судов, к церковному покаянию, сделав также о сем распоряжение подведомственным консистории учреждениям» [13, л. 4].

После Февральской революции прекратилась не только практика определения церковного покаяния вместе с тюремным сроком. Описывая российских военнопленных на немецкой территории, митрополит Иоанн Шаховской заметил:

«В Германии уже накопилось много русских пленных, размещенных по лагерям. Отец Александр [Шафроновский] пошел служить до самого конца войны этой миллионной своей пастве, объезжая лагеря пленных, молясь с людьми, принимая их покаяние и неся им Святые Дары. Отец Александр рассказал мне, что до революции у него не было ни одного случая отказа русского военнопленного от молитвы, исповеди, причастия (посещение служб было свободным). Но когда слухи о русской революции докатились до военнопленных, 90% перестали посещать церковные службы. Только 10% (во всех лагерях!) остались верными Церкви, и только 10% от этих десяти (то есть 1% общего числа паствы отца Александра) были преданными сынами Церкви. Отец Александр считал, что этот процент был соответствен уровню всей России.»[29].

Хотя у резервных полков в Сибири пропорция не говеющих была не такая разительная, по мере того, как сократились часы для говения нижних чинов (теперь исключительно добровольного), можно предположить, что и в тылу перестали ходить на исповедь, когда «все возможно» [16, 330].

Конечно, после Пасхи 1917 г., у общества появились более настоятельные заботы, чем говение. Но даже в нормальных условиях, почти никто бы больше не думал о говении до великого поста 1918 г. А в апреле 1917 г., Временное Правительство не справлялось с положением. После отречения Николая II, трудно было убедить армию воевать «за веру, царя, и отечество.» К 1918 г. механизмы для учета исповедей по большей части исчезли. Епархиальные ведомости за февраль 1918 г, уже включали списки «о упокоении рабовъ Божіихъ за веру и Церковь Православную убиенныхъ» [18].

Православный клир и иерархи призывали к всенародному покаянию октября 1917 г., но за редкими исключениями они не упоминали индивидуального покаяния и исповеди [15, 315-8; 17, 359-60]. Когда же были возможности связать обычное говение во время поста с текущими событиями, иерархи воспользовались случаем. Патриарх Тихон 5/18 марта 1918 г., говоря о подписании Брест-Литовского мира, сказал:

«...Не радоваться и торжествовать по поводу мира призываем мы вас, православные люди, а горько каяться и молиться пред Господом...Братие! Настало время покаянія, наступили святыя дни Великаго Поста. Очиститесь от грехов своих, опомнитесь, престаньте смотреть друг на друга, как на врагов и разделять родную землю на враждующие станы...»

Взываю ко всем вам, архипастыри, пастыри, сыны мои и дщери о Христе: спешите с проповедью покаяния и призывом к прекращению

братоубийственных распрей и раздоров, с призывом к миру, тишине, к труду, любви и единению....»[26].

После убийства царской семьи, к началу Успенского поста (26.07/08.08 1918 г.), Патриарх Тихон еще более сильно призывал всех верных чад Православной Российской Церкви к исповеди и покаянию в грехах. Его послание раздавалось в сокращенном виде в храмах среди богомольцев:

«Изнемогает наша Родина в тяжких муках, и нет врача, исцеляющего ее. Где же причина этой длительной болезни, повергающей одних в уныние, других – в отчаяние?<...> Грех, тяготеющий над нами, – вот сокровенный корень нашей болезни, вот источник всех наших бед и злоключений. Грех растлил нашу землю, расслабил духовную и телесную мощь русских людей.<...> Грех – тяжкий нераскаянный грех – вызвал сатану из бездны, изрыгающего ныне хулу на Господа и Христа Его и воздвигающего открытое гонение на Церковь.

...Плачьте же, дорогие братья, оставшиеся верными Церкви и Родине, плачьте о великих грехах нашего Отечества, пока оно не погибло до конца. Плачьте о себе самих и о тех, кто по ожесточению сердца не имеет благодати слез. Богатые и бедные, ученые и простецы, старцы и юноши, девицы, младенцы, соединитесь все вместе, облекитесь, подобно ниневитянам, во вретисце и умоляйте милосердие Божие о помиловании и спасении России. Когда услышите печальный звон церковных колоколов, знайте, что настало время покаяния. Отложите тогда житейские заботы и попечения и спешите в Божии храмы, чтобы восплакать пред Господом о грехах своих, чтобы восскорбеть печалью вашею пред лицом нашей Заступницы усердной и **всем очистить свою совесть пред духовным отцом** и укрепиться приобщением Тела и Крови Христовых. Да омоется вся Русская земля, как живительной росой, слезами покаяния и да процветет снова плодами духа.»[25, 144-7.]

Итак, даже во время революции и гражданской войны, призыв к личному покаянию все еще подразумевал говение во время одного из постов. Монастырям предписывалось «создания внешней обстановки говения, способствующей молитвенному настроению; серьезного отношения к исповеди» [6, 931]. И в других отношениях церковная иерархия придерживалась старых обычаев. В 1918 г., Синод приказал приходским священникам вести росписи. Когда кто-то переезжал (во время гражданской войны!), надо было просить священника выдать оттиск из росписей, который можно было вставить в росписи нового храма. И, даже в 1918 г., если православные исповедовались не у приходского священника, они должны были получить удостоверение, чтобы представить своему священнику. Несмотря на всеобщий кризис, подход к приходской исповеди оставался, на первый взгляд, тот же.

Но все-таки не совсем. Поместный Собор отделил внимание к исповеди [11]. Когда митрополита Антония Храповицкого арестовала вместе с архиепископом Евлогием в декабре Директория Украинской Народной Республики, он воспользовался временем заключения в Базилианском

монастыре в Бучаче, чтобы, наконец, дописать свои замечания об исповеди. Замечательно, что Антоний и критиковал и прежний стиль исповеди («Исповедь у нас совершается бестолково, безобразно, не по чину церковному и не по духу пастырскому»), и предлагал способы переменить ее к лучшему. По мнению Антония, те, кто раньше исповедовались по привычке или под давлением, больше не ходили:

«Половина приходящих на исповедь людей привыкла исполнять это дело, как тягостный и скучный долг приличия; когда же общественное приличие перестало сего требовать, **особенно со времени революции**, то большинство из них перестало и говеть, а из продолжающих исполнять сей обычай едва ли не большинство исполняют его только по старой привычке.»

Именно из-за этого, считал митрополит Антоний, надо сосредоточиться на тех, кто все еще исповедовался: если кто-то и после революции приходил, значит, они находятся в воистину критическом положении, и можно их по-настоящему затронуть:

«В настоящее время торжествующего неверия и поругания веры на исповедь приходит только те, кто желает спасти душу. <...> Да, и в наше время убийцы – убийцами, безбожники – безбожниками, но верующих и молящихся все-таки несравненно больше, чем безбожных; и, пожалуй, горячее, чем прежде, приникнут они к подножию такого пастыря, который отнесется к их исповеди не как резонатор, а как любящий и сострадающий Отец».

Тем не менее, несмотря на его желание относится со вниманием к исповедникам после октября 1917 г., Антоний не был готов жертвовать запретами: «хотя невозможно епитимии из номоканона приписывать во всей силе, но все же пребывающих в блудном сожитии, или так называемом гражданском браке, не следует допускать ко Святому Причащению, пока они не расстанутся со своими наложницами, как таковыми. Убийц, ... насильников, женщин, вытравливающих плод, и девиц, а также докторов и мужей, помогающих им в этом, затем мужеложников, скотоложников, прелюбодеев, соблазнительей, сознательных осквернителей святыни должно непременно лишать Причастия на несколько лет и никак не менее года, если их покаяние тепло и искренно....»

Антоний резко реагировал на всех, которые принимали участие в поругании храмов: «Духовник должен строго осуждать грабителей, крестьян революционеров, повторять им Десятую заповедь и правило Номоканона, по которому вор или грабитель должен возвратить украденное и прибавить пятую часть и тогда причаститься может по миновании 2-х лет, а похитивший церковное достояние 15 лет да не причастится (правила 46, 47, 49, 50 и др.). Грабители же церковных имуществ подлежат отлучению от Церкви».

Несмотря на революционные времена, обыкновенные «правила ко и по причащению» оставались в силе:

«Поясняя в каждый исповедальный день людям, что должно непременно прочитать или благоговейно прослушать все Правило ко Святому

Причащению, а по причащении – благодарственные молитвы, без чего последнее будет в суд и во осуждение, как Иуде.»

Итак, нет никакого сознания с точки зрения Антония, что правила касающиеся 'достойного' покаяния и приготовления к таинствам надо облегчить—наоборот, надо их, наконец, *применить*. Но самое важное: поскольку теперь только люди отчаявшиеся и искренние приходили на исповедь, надо было воспользоваться возможностью их спасти и им помочь [27; 8-9, 20, 25-8, 72].

Общая исповедь

Ввиду благоприятной возможности подействовать над кающимся, тем более серьезной была новая угроза общей исповеди. Антоний заметил, что впервые такая мысль возникла в 1905 г., когда на епархиальных съездах после первой революции в нескольких местах духовенство постановляло: «отдельную исповедь отменить и заменить общюю, т. е. просто отменить **ИСПОВЕДЬ, ИЛИ, ЧТО ТОЖЕ, ОТМЕНИТЬ ПРАВОСЛАВНУЮ ВЕРУ...**»

Интересно, что не один митрополит Антоний определял таинство покаяния с личной исповедью как краеугольный камень православной духовной жизни (как и Духовный Регламент). Михаил Новоселов (прославленный РПЦ в 2000 г.) также воспринимал общую исповедь как плачевный показатель революционной возбужденности и климата «прав», и жестко критиковал тех, которые пытались ввести такую исповедь:

«Из всех новшеств, которыми обогатило нас то время, особенный успех выпал на долю «общей исповеди», «постепенно, но неуклонно» устанавливавшейся в разных приходах и вытеснявшей исповедь частную. Несомненно, что по существу своему это новшество является самым серьезным из всех вошедших в церковный обиход за последние годы, ибо новшество это коснулось таинства, и таинства, к которому чаще всего призывает нас Церковь... таинства, подготовляющего нас к достойному принятию величайшего таинства Тела и Крови Христовых.

Ссылались и будут ссылаются на весьма неудовлетворительную практику у нас частной исповеди, обращающейся часто в пустую формальность, вследствие хотя бы скопления огромного количества «исповедников» в некоторые недели Великого поста. Но что же из этого следует? Уж, конечно, не то, что плохо обставленный фельдшерский пункт надо уничтожить и заменить его хатой ворожей. Не надлежит ли, напротив, употребить все меры к тому, чтобы фельдшерский пункт преобразовать в хорошо оборудованную больницу с понимающим и любящим свое дело врачом и соответствующим персоналом служащих, с настоящими лекарствами (а не суррогатами) и с ежедневным, а не с еженедельным приемом больных?

Ссылаются на возрастающую любовь мирян к «общей исповеди» и на их благодарные чувства к иереям-устроителям оной... Что сказать на это? Сказать можно много, очень много, но на сей раз ответу лишь словом Апостольским: «...будет время, когда здравого учения принимать не будет, но по своим

прихотям будут избирать себе учителей, которые льстили бы слуху; и от истины отвратят слух и обратятся к басням» (2 Тим. 4, 3-4). И, воистину, «общая исповедь», принимаемая за таинство, есть басня.» [14]

Прот. Валентин Свендицкий еще более категорически высказался, подчеркнув взаимосвязь между «духом времени» и таинством покаяния. В его трактовке, многие из мирян разделяли то же стремление к литургическим переменам, которое заметил Митрополит Антоний (Храповицкий) со стороны приходского духовенства в 1905 г.:

«Во многих храмах прихожане настаивают на общей исповеди, требуют её от священников. <...> Церковь решительно запрещает общую исповедь. Но вопреки этому запрещению она упорно вводится в церковную практику. Нельзя это объяснить только одним «попустительством», должны быть какие-то скрытые причины в самой основе этого явления...»

Исповедь тяготит мирян. Они охотно через общую исповедь порывают главнейшую, внутреннюю связь с пастырем. «Освобождаются» от церковного водительства, устройства и контроля. Они безотчётно, сами не зная почему, чувствуют себя на общей исповеди как бы на свободе. Это дух мирского своеволия, мирская «эмансипация» от келейного монастырского духа. Вместо серьёзного отчёта о своей жизни, вместо покаяния за содеянные грехи, что есть большой и трудный нравственный подвиг, который приводит к потребности «выставить грех на позор» если не перед всей Церковью, то перед духовником, – общая исповедь предлагает «коллективное покаянное настроение». Трудно и стыдно каяться на духу. Но приятно, легко и успокоительно поплакать вместе со всеми на общей исповеди. Более или менее талантливый проповедник растрогает сердце, плачущий сосед ещё усилит умиление – и вот, безо всякого труда, безо всякого подвига достигается "покаянное настроение", иногда очень сильное – и всегда бесплодное, ибо оно не есть результат внутренней работы.

Плакать на единоличной исповеди – это одно. Плакать на общей исповеди – это совсем другое. Исповедь требует покаянного подвига. Мир даёт иные средства для иллюзии покаяния – он даёт «коллективное переживание», в деле исповеди. В миру <...> привыкли жить по своей воле, там смешны и не нужны епитимии, ибо **они требуют послушания, а в миру больше всего дорожат своей волей.** Но в миру измучились, исстрадались, людям хочется поплакать слезами, которые ни к чему не обязывают, и успокоенными уйти домой. И всё это даёт им общая исповедь. Вот почему она кажется такой желанной, вот почему она так соответствует потребностям данной эпохи. Подделка тонкая, ядовитая, подменяющая Таинство и церковное устройство души чем-то очень заманчивым, но отравленным мирской стихией. И общая исповедь, победоносно ломая устав, отрекаясь от прошлого Церкви, повреждая самое существо Таинства, внедряется в церковную практику...»[23].

Были те, кто защищали общую исповедь (которую более правильно назвать общим покаянием, или общим разрешением грехов, по практике англикан) [30, 319-321]. Прот. Георгий Шавельский, например, считал, что в условиях террора, общее покаяние и регулярное причастие лучше отвечали на

духовное состояние людей, чем обыкновенное говение [28, 605]. Всероссийский Союз демократических священников и мирян, в состав которого входили Б. В. Титлинов и священники А. И. Введенский и А. И. Боярский (будущие лидеры обновленчества), открыто оправдали практику. Интересно, что несмотря на запрещение многих других литургических нововведений, Патриарх не решился категорически запретить ее.

Можно провести параллель между общей исповедью, и некоторым разочарованием таинством покаяния так, как оно практиковалось до февраля 1917 г., и тем, что некоторые историки назвали «приходской революцией» [2, 11–27]. Когда прихожане брали в свои руки управление приходским имуществом, массово отнимали землю у причтов, значительно понижали плату за требы, удаляли неугодных священников и избирали на их место новых, действительно трудно было бы представить, что они бы покорно шли на исповедь так, как делали раньше [10; 20-33, 128-150]. Когда же Собор 1917-8 гг. решил закрепить территориальный принцип в своем уставе отчасти для того, чтоб прихожане продолжали исповедоваться и причащаться у себя на приходе, а не у кого угодно, последовали решительные протесты: приходы не намерены были возвращаться к прежней практике. По-новому повторялась ситуация 200-летней давности: приходское духовенство снова оказалось объектом дисциплинирования, только на этот раз не со стороны имперской власти, а со стороны новой власти – прихожан. Сначала прихожане, а потом уж советская власть, стремились «дисциплинировать» духовенство и утвердился в качестве новой приходской власти [22, 100-2]. (Интересно сравнить с положением прихода в пореволюционной Франции, где быстро началось гонение на приходское духовенство, и прихожане, особенно женщины, взяли на себя некоторые функции, которые раньше были исключительно духовенства) [31,165-216; 33, 45-7]. Неудивительно, что приходское духовенство могло среагировать на перемены исповеди (да и вообще приходской жизни) более болезненно, чем их паства.

Конечно, не всегда и не везде и не сразу исповедь переменялась столь же существенно, особенно со стороны деревенских жителей и пожилых людей. Но даже в тех местах, где часть населения продолжала по привычке ходить в приходскую церковь, они могла встретить неожиданное со стороны тех, которые их выслушивали. В рассказе Зоценко, например, переменялась не старушка Фекла, которая пришла исповедоваться, а ее духовник:

«— Ну, рассказывай, Фёкла,— сказал поп,— какие грехи? В чём грешна? Не злословишь ли по-пустому? Не редко ли к Богу прибегаешь?

— Грешна, батюшка, конечно,— сказала Фёкла, кланяясь.

— Бог простит,— сказал поп, покрывая Фёклу епитрахилью.— В Бога-то веруешь ли? Не сомневаешься ли?

— В Бога-то верую,— сказала Фёкла.— Сын-то, конечно, приходит, например, выражается, осуждает, одним словом. А я-то верую...

— Бог есть,— строго сказал поп. — Не поддавайся легкому соблазну. А чего, скажи, сын-то говорит? Как осуждает? ...А откуда всё сие окружающее?

Откуда планеты, звёзды и луна, если Бога-то нет? Сын-то ничего такого не говорил — откуда, дескать, всё сие окружающее? Не химия ли это? Припомни — не говорил он об этом? Дескать, всё это химия, а?

— Не говорил, — сказала Фёкла, моргая глазами.

— А может, и химия, — задумчиво сказал поп. — Может, matka, конечно, и бога нету — химия всё...

Бабка Фёкла испуганно посмотрела на попа. Но тот положил ей на голову епитрахиль и стал бормотать слова молитвы.» [9, 74-5].

Если судить по Зошенко и взволнованных письмах приходских священников, перемена исповеди в первые годы после революции произошла не столько среди пожилого сельского населения, как среди молодых, городского населения, и приходского духовенства. Не мудрено: образ жизни деревни не так уж переменялся. А у духовенства, которое было более тесно связано с предыдущим строем, он очень даже изменился. Революция в первые года привела *духовенство*, больше чем деревню, к духовному, как и материальному кризису. После же первой пилетки, раскулачивания, и массовом закрытии приходских храмов, мало осталось от церковной исповеди: только условия войны временно восстановили ее [1, 81-115].

Несмотря на то, что должно было пройти более десяти лет, чтобы последствия отмены обязательной исповеди заставили себя почувствовать, некоторые перемены в том, как совершалась исповедь, начавшиеся в эпоху революции 1905-1907 гг. проявились во всей силе после 1917 г. С отменой принуждения и подрывом традиции исповедь как массовое явление и общий показатель была уничтожена. Сочетание насильственного курса на обмирщение и закрытие храмов привели к тому, что общая исповедь заменила частную. Одни видели в революции редкую возможность исправить некоторые из недочетов таинства, как оно совершалось до революции. В целом революция отменила формальную, принудительную функцию, которая ранее характеризовала исповедь и сделала таинство лично значимым и анонимным мероприятием.

1. Амельченков В.Л. Смоленская епархия в годы Великой Отечественной войны. — Смоленск, 2006.

2. Беглов А.Л. От попыток обуздать «приходскую революцию» — к мобилизации прихожан. Приходский вопрос в Российской православной церкви в 1917–1918 годы // Свет Христов просвещает всех: Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института. Выпуск 25. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2018.

3. Белякова Е. В. Церковный суд и проблемы церковной жизни. М., 2004.

4. Государственное казенное учреждение Центральный Архив Нижегородской Области (ГКУ ЦАНО). Ф. 570. Оп. 559 за 1916 г. Д. 11.

5. Дневники Николая II. <http://militera.lib.ru/db/nikolay-2/1917.html>

6. Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 годов. Т. 1, кн. 2. М., 2012.

7. Духовный Регламент Петра Великого. С прибавлением «О правилах причта церковного и монашеского». М., 2016.

8. Жевахов Князь Н.Д. Воспоминания. Том I. Сентябрь 1915 — Март 1917. Мюнхен, 1923.
9. Зошенко Мих. Избранное в двух томах. Том 1. Л., 1982.
10. Каиль М. В. Православная церковь и верующие Смоленской епархии в году революций и гражданской войны, 1917-1922. М., 2010.
11. Кривошеева Н. А. «Пришло время подвига»: Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 гг. о начале гонений на Церковь. М., 2012.
12. Александр Крылов Сибирские полки на германском фронте в годы Первой Мировой Войны (Litres, 2017).
13. Национальный Архив Республики Татарстан (НАРТ). Об отмене предании провинившихся церковному покаянию. 4 Марта 1917. Ф. 4 (Духовная Консистерия). Оп. 149. д. 34.
14. Новоселов Михаил. Письма к друзьям. Письмо третье. О практике «общей исповеди». <http://www.blagogon.ru/biblio/405/>
15. «Определение Святейшего Синода от 11 сентября 1917 г. за #5175 о совершении всенародного моления в виду переживаемых Отечеством грозных событий.» Церковныя Ведомости. 11 сентября 1917 г. #36-7. 315-8.
16. Петров С. Г. Русская православная церковь времени патриарха Тихона (источниковедческое исследование). Новосибирск, 2013.
17. «Постановление Святейшего Собора Православной Российской Цекви от 1 сентября г. по поводу угрозавшей Родине братоубийственной войны.» Церковныя Ведомости, #40-41, 14 октября 1917 г.
18. «О упокоении рабов Божиих, за веру и Церковь Православную убиенных» Церковныя Ведомости. 1918. (после 15 марта)
19. «Скорьбы пастырской совести» Прибавления к церковным ведомостям. #34. 20 августа 1916.
20. Российский Государственный Исторический Архив (РГИА). Ф. 796. Оп. 442. Д. 2143.
21. РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2351. Л. 45-46.
22. Рогозный П. Г. Церковная революция 1917 года (Высшее духовенство Российской Церкви в борьбе за власть в еперхиях после Февральской революции). СПб., 2008.
23. Свенцицкий Валентин. Шесть чтений о таинстве покаяния в его истории (против общей исповеди), 1926. http://az.lib.ru/s/swencickij_w_p/text_0570_sixread.shtml
24. Тихомиров Л. А. Дневник Л.А. Тихомирова 1915 - 1917 гг. М., 2008.
25. Акты Святейшого Тихона, Патриарха Московского и всея Руси. М., 1994.
26. Тихон Патриарх. В годину гнева Божия. https://www.e-reading.club/chapter.php/1045179/5/Svyatoy_Patriarh_Tihon_-_V_godinu_gneva_Bozhiya.html
27. Храповицкий Антоний (митрополит). Исповедь. Клин, 2001.
28. Шавельский Георгий (прот.) Православное Пастырство. София, 1930. Репринт СПб., 1996.
29. Шаховской Иоанн (митрополит). Установление единства. М., 2006. https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Shahovskoj/ustanovlenie-edinstva
30. Book of Common Prayer According to the Use of the Episcopal Church. New York, 2017.
31. Desan, Suzanne. *Reclaiming the Sacred: Lay Religion and Popular Politics in Revolutionary France*. Ithaca, 1990.
32. <http://www.pravmir.ru/vladimir-legoyda-tserkov-neset-chast-otvetstvennosti-za-oktyabrskuyu-revolyuutsiyu/>

33. Kononenko, Natalie. "Folk Orthodoxy: Popular Religion in Contemporary Ukraine," in John-Paul Himka and Andriy Zayarnyuk, eds., *Letters from Heaven: Popular Religion in Russia and Ukraine*. Toronto, 2006).

The role of confession in the Russian Empire before and after 1917

Key words: Russian Orthodox Church, confession, sacrament, penance, revolution.

1917, confession was an important signifier of Russian Orthodox Christians' religious identity and practice: required by law, nearly universal, depicted in literature, and a sign of general good citizenship. The revolutions of 1917 changed both the legal status of confession and its role in Russian Orthodox practice. The structures that had provided state support to sacramental confession vanished. The evolution of post-1917 confession is an informative case study of a religious practice originally used by the state in support of its own aims, responding to different impulses from a different regime. General confession is one example of this evolution. Using archbishops' reports to the Holy Synod, Consistory archives, memoirs, sermons, and religious publications, this paper argues that, in removing the formal, coercive aspect that had earlier characterized confession, the revolution transformed it into either something either personally meaningful or nonexistent.

Митрополит Исидор (Тупикин)

СТАНОВЛЕНИЕ НОВОЙ МОДЕЛИ ГОСУДАРСТВЕННО-ЦЕРКОВНЫХ ОТНОШЕНИЙ И МИССИИ ЦЕРКВИ: ОПЫТ СЛУЖЕНИЯ МИТРОПОЛИТА КИРИЛЛА НА СМОЛЕНСКОЙ КАФЕДРЕ

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл, Смоленская епархия, государственно-церковные отношения в конце XX века.

Период второй половины 80-х годов XX века – первого десятилетия XXI века стал переломным в новейшей истории Русской Православной Церкви: на фоне изменения государственного и социального строя произошел кризис и отмирание репрессивной модели государственно-церковных отношений, началось построение принципиально новой системы взаимодействия государства, Церкви и различных общественных институтов.

Для Смоленской епархии, история которой насчитывает почти девять столетий, рассматриваемый период стал уникальным по своему динамизму,

насыщенности событиями, глубине произошедших преобразований и неразрывно связан с личностью и служением митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла (Гундяева), ныне Святейшего Патриарха Московского и всея Руси, возглавлявшего Смоленскую кафедру в 1984-2009 годах.

В статье рассматриваются различные стороны развития Смоленской епархии и особенности становления современной системы государственно-церковных и общественно-церковных отношений в Смоленской области на рубеже XX-XXI столетий через призму служения митрополита Кирилла на Смоленской кафедре.

Основными источниками для исследования послужили материалы архивов Смоленской Епархии Русской Православной Церкви, из которых наибольшую ценность представляют годовые отчеты в Московскую Патриархию за 1985-2008 годы, документальные и фотоматериалы Государственного архива Смоленской области. В качестве дополнительных источников были использованы воспоминания и личные архивы смоленского духовенства, а также светских лиц, чья профессиональная и служебная деятельность была связана с взаимодействием со Смоленской епархией в различных сферах, материалы церковной и светской периодики, публицистики.

Смоленская епархия во второй половине 80-х годов XX века. Начало служения архиепископа Кирилла на Смоленщине.

В середине 80-х годов XX века, в целом характеризующихся продолжением религиозной политики Л.И. Брежнева, то есть политики полного контроля партийно-государственного аппарата за религиозной жизнью [1], положение в Смоленской епархии было непростым – епархия была одной из беднейших в России.

Именно в этот период Смоленскую кафедру возглавил ректор Ленинградской духовной семинарии и академии архиепископ Кирилл (Гундяев). Решением Священного Синода 26 декабря 1984 года архиепископ Кирилл был назначен правящим архиереем Смоленской епархии [2].

Состояние Смоленской епархии характеризовалось следующими показателями. Епархия насчитывала всего 37 приходов, которые были распределены по территории области крайне неравномерно. Многие сельские храмы находились в значительной отдаленности от населенных пунктов. Большинство храмов епархии, в том числе являющихся ценными образцами отечественной архитектуры XVIII - XIX веков, находились в крайне неблагоприятном техническом состоянии. Владыка Кирилл отмечал, что «их восстановление является важной церковно-патриотической задачей» [3].

Многотысячную смоленскую паству окормляли 43 священнослужителя: 40 священников и 3 диакона [4]. В основном это были лица в возрасте до 40 лет, имеющие среднее образование. Отмечая высокие нравственные качества большинства священнослужителей, правящий архиерей указывал на серьезную

проблему – отсутствие богословского образования у многих клириков, рукоположенных после прохождения приходской практики и самообразования.

Именно решение вопросов восстановления и строительства храмов, устройства церковной жизни, укрепления кадров духовенства молодыми образованными священнослужителями стало определяющим в деятельности смоленского архипастыря [5].

С первых месяцев служения на Смоленской кафедре архиепископ Кирилл уделял большое внимание выстраиванию конструктивных и доброжелательных взаимоотношений с представителями светских властей.

Во время многочисленных посещений приходов Владыка Кирилл, помимо обычных в таких случаях встреч с духовенством и верующими, встречался с местными властями и жителями смоленских городов, сел и деревень.

Ярким примером начала диалога Церкви, государства и общества стало участие архипастыря и духовенства Смоленской епархии в праздновании 40-летия Победы в Великой Отечественной войне [6]. В Пасхальном послании 1985 года архиепископ Кирилл свидетельствовал о единстве Русской Православной Церкви и всего народа, призывал помнить великий жертвенный подвиг отцов и дедов, защищавших Отечество, и трудиться во имя мирного будущего Отечества [7].

Активная деятельность и незаурядные качества нового смоленского архиерея была отмечена представителями власти уже в первый год его служения на Смоленской кафедре. В Информационном отчете за 1985 год уполномоченный Совета по делам религий при Совете Министров СССР по Смоленской области В.П. Корольков так характеризовал архиепископа Кирилла: «За (1985 год, прим. автора) проявил себя энергичным, грамотным и активным архиереем. Быстро разобрался в проблемах, стоящих перед епархией. Особую активность проявляет в укреплении кадров духовенства молодыми, образованными, имеющими духовное образование священнослужителями. С этой целью использует свои связи с выпускниками Ленинградской духовной академии и семинарии. Выражает озабоченность неудовлетворительным техническим состоянием ряда сельских храмов. Пытается глубоко вникнуть в жизнь религиозных объединений русской православной церкви. Выезжает в городские и сельские приходы, где проводит архиерейские службы. Систематически выступает с яркими эмоциональными религиозными проповедями. Под его руководством проведена работа по упорядочиванию епархиального архива, организации делопроизводства, бухгалтерии и ведению хозяйства. В политической обстановке ориентируется грамотно. Выражает глубокое удовлетворение теми процессами, которые происходят внутри нашего общества» [8].

Важно подчеркнуть, что первые значимые результаты налаживания государственно-церковных отношений в Смоленской области были достигнуты раньше изменения официальной религиозной политики в стране. Подготовка к празднованию 1000-летия Крещения Руси стала поводом для последней в

истории СССР атеистической кампании по «разоблачению заслуг Русской Православной Церкви в формировании русской культуры и государственности», а предпринимаемые со стороны Церкви попытки поставить вопрос о необходимости коренных изменений в этой сфере не находили понимания у руководителей государства [9].

В данной связи необходимо упомянуть о двух событиях 1986 года. В марте 1986 г. было принято постановление «О мерах по противодействию клеветнической клерикальной зарубежной пропаганде в связи с 70-летием Великой Октябрьской социалистической революции», в котором указывалось на необходимость тщательного контроля за деятельностью религиозных организаций. В ноябре 1986 года Генеральный секретарь ЦК КПСС М.С. Горбачёв в своем выступлении в Ташкенте призвал вести решительную борьбу с проявлениями религиозности [10].

В Смоленской области 1986 и 1987 годы были отмечены событием, прямо противоречащим официальному курсу государства в отношениях с Церковью. 25 июня 1986 года было получено разрешение от Совета по делам религий на строительство нового деревянного храма в поселке Монастырщина. В 1987 году был открыт Петропавловский приход в г. Ярцево [11]. Это был первый приход, созданный на Смоленской земле в годы советской власти. Вначале богослужения проходили в молитвенном доме. Иконостас был тайно перевезен из архиерейского дома, и уже первое богослужение прошло на праздник Пасхи. А вскоре началось и восстановление полуразрушенного храма в честь Святых Первоверховных апостолов Петра и Павла, переданного Смоленской епархии.

С этого времени в Смоленской области начался неуклонный рост новых православных приходов и масштабная деятельность по восстановлению храмов и монастырей.

Празднование 1000-летия Крещения Руси в Смоленской области

К 1988 году наметились определенные улучшения государственно-религиозных отношений, связанные с общим изменением общественной ситуации в стране, развитием «гласности», первыми попытками переосмысления истории СССР. Переломным событием в развитии государственно-церковных отношений стало празднование 1000-летия Крещения Руси, предопределившее возможность быстрого и глубинного возрождения церковной жизни [12].

Архиепископ Кирилл в Отчете по Смоленской епархии за 1985 год Святейшему Патриарху Московскому и всея Руси Пимену подчеркивал значимость масштабной подготовки к празднованию [13] и считал празднование 1000-летия Крещения Руси главным событием 1988 года в жизни православных жителей города и области. Смоленская область стала одним из общероссийских центров юбилейных торжественных мероприятий: событие было отмечено не только церковными торжествами, но и многими еще непривычными для региона научно-общественными мероприятиями с участием

ведущих российских ученых, видных отечественных и зарубежных церковных деятелей.

Торжественные мероприятия, посвященные 1000-летию Крещения Руси, были организованы при активном участии светских властей в Смоленске и большинстве районных центров Смоленской области. Архиепископ Кирилл принял личное участие в торжествах в Сычевке (3 июля), Рославле (9 июля), Гагарине (6 августа), Вязме (7 августа), Смоленске (8-10 августа), Демидове (20 ноября) [14].

Праздничные мероприятия проходили при большом стечении народа. После служения Божественной литургии совершались Крестный ход и служение на прихрамовой территории торжественного молебна, посвященного 1000-летию Крещения Руси, по окончании которого праздничная процессия следовала главной улицей в Парк культуры и отдыха или сквер Памяти Героев для возложения венков. Возле памятников героям, отдавшим свою жизнь за Отечество, духовенство встречалось с городскими властями, вместе возлагали венки и приветствовали многочисленный народ, отмечая значение празднуемого события и подвига героев.

После возложения венков празднование продолжалось в Домах культуры, где были организованы торжественные акты и концерты светской и духовной музыки. В ходе проведения праздничных мероприятий архиепископ Кирилл и духовенство рассказывали о значении принятия христианства для истории России, роли Церкви в становлении российской государственности и о праздновании 1000-летия Крещения Руси в Москве, Ленинграде и Киеве [15].

В городе Смоленске празднование 1000-летия Крещения Руси было приурочено ко дню Смоленской иконы Божией Матери «Одигитрия». Тысячи смолян стали участниками праздничных богослужений. По случаю празднования состоялся прием у председателя Смоленского облисполкома А.И. Орлова. В Смоленской областной филармонии был организован Торжественный акт: с докладами о значении Крещения Руси в истории страны выступили ведущие российские ученые [16].

Торжества широко освещались в областных и районных газетах и на радио, впервые в газете «Рабочий путь» было опубликовано обширное интервью с Архиепископом Кириллом «На алтарь деяний Отечества» [17].

В Отчете по Смоленской епархии за 1988 год, направленном Святейшему Патриарху Московскому и всея Руси Пимену, архиепископ Смоленский и Вяземский Кирилл отмечал: «Празднование 1000-летия Крещения Руси на Смоленской земле вылилось в яркое свидетельство преданности православного народа своей Церкви, признания положительной исторической роли Церкви со стороны широкой общественности и осознания народом своего единства вне зависимости от отношения к религии. Последнее следует подчеркнуть особо. Единство верующих и неверующих было одной из главных тем прошедших торжеств. Эта тема не только звучала в проповедях и выступлениях, но и в реакции на Юбилей простых людей. Можно с уверенностью сказать, что 1000-летие укрепило здоровое чувство патриотизма, помогло осознанию

исторической связи поколений, в каком-то смысле примирило людей, явилось поводом для очень трогательного видимого выражения единства нашего народа. Во время празднования была ясно обозначена позиция Церкви в отношении перестройки, её готовность содействовать духовно-нравственному, политическому и социальному переустройству общества. Следует особо подчеркнуть то значение, каковое имело участие в праздновании местных властей, как в самом Смоленске, так и в районных центрах. Это участие было тепло встречено не только общественностью, но и широкими народными массами. Совместное с представителями церкви возложение венков к могилам павших героев, участие в торжественных актах, теплые и доброжелательные выступления местных властей, – все это явилось зримым выражением начавшейся перестройки церковно-государственных отношений, знаком того, что перестройка осуществляется не только в центре, но и на местах. Для простых людей это – лучшее подтверждение существующего соответствия между словами и делами» [18].

Создание системы духовного воспитания и образования

Начавшиеся в конце 1980-х годов изменения государственно-церковных отношений способствовали становлению системы духовного образования. Трудami смоленского архипастыря Смоленщина стала первым регионом страны, в котором была создана трехуровневая система православного воспитания и образования.

Смоленская Православная Духовная Семинария [19]

30 ноября 1988 г. решением Священного Синода Русской Православной Церкви по представлению архиепископа Смоленского и Калининградского Кирилла было основано Смоленское межъпархиальное духовное училище [20]. Училище стало одним из первых богословских учебных заведений в нашей стране, открытых после долгого перерыва.

Первоначально училище включало два отделения: пастырское и регентское. Первое готовило будущих священнослужителей, второе - регентов и певчих церковных хоров, псаломщиков. Учебный процесс в Смоленском духовном училище начался 1 сентября 1989 г. Первоначально занятия проходили в зале Смоленского епархиального управления, училищным храмом был Малый Богоявленский собор [21].

14 октября 1990 года, в день Покрова Пресвятой Богородицы, состоялось торжественное открытие комплекса зданий Смоленского Межъпархиального Духовного училища. После Божественной литургии в освященном в тот день Покровском храме, архиепископ Кирилл освятил учебный и жилой корпус.

27 мая 1991 года состоялся первый выпуск Смоленского Межъпархиального Духовного училища. Выпускной акт возглавил архиепископ Кирилл. На литургии и пленарном заседании присутствовали представители администрации Смоленска, художники, писатели, журналисты.

С первых лет своего существования духовное училище стало центром научно-богословской науки. Здесь стали регулярно проходить научно-практические конференции, чтения, семинары.

По благословению Священноначалия студенты училища, окончившие в 1993 году II курс пастырского отделения, продолжили обучение на III курсе по программе духовной семинарии. Таким образом, создались необходимые условия для преобразования духовного училища в семинарию. Решение о преобразовании Смоленского Межъепархиального Духовного училища в семинарию было принято Священным Синодом Русской Православной Церкви 5 мая 1995 года.

Главной задачей Смоленской духовной семинарии по-прежнему была подготовка всесторонне образованных пастырей. Семинария успешно справлялась со своей миссией. К середине 1990-х годов уже половину клириков Смоленско-Калининградской епархии составляли либо выпускники, либо студенты Смоленской семинарии. В 1996 г. выпускники семинарии заполнили практически все священнические вакансии в епархии.

В 2009 г. духовная семинария получила лицензию на реализацию Государственного стандарта «Теология», в 2011 году - государственную аккредитацию по направлению «Теология».

24 июня 2012 года в Смоленской православной духовной семинарии состоялся выпускной акт. Впервые в истории российского духовного образования выпускники семинарии получили дипломы государственного образца с присвоением квалификации «Бакалавр теологии».

Смоленское Межъепархиальное Православное Духовное училище [22]

29 декабря 1998 г. решением Священного Синода Русской Православной Церкви из состава Смоленской духовной семинарии было выделено регентское отделение. На его основе в 1998-1999 гг. было создано Смоленское Межъепархиальное Духовное училище с тремя отделениями: сестер милосердия, иконописным и регентским. В настоящее время училище преобразовано в Центр подготовки церковных специалистов – это духовная профессиональная образовательная организация, имеющая государственную аккредитацию.

Православные гимназии

Знаменательным событием не только для Смоленской епархии, но и для всей Русской Православной Церкви стало открытие в 1992 году в городе Смоленске Православной гимназии № 1, получившей лицензию на право осуществления образовательной деятельности [23]. Это был первый шаг, связавший государственные структуры с церковной школой и положивший начало организации школ подобного типа. В 1996 году в городе Рославле была открыта Православная гимназия № 2. [24]

Обе гимназии получили государственную аккредитацию и выдают своим выпускникам аттестаты государственного образца.

Православные детские сады

В начале 1990-х годов многие детские дошкольные учреждения закрывались ввиду сложных экономических условий и падения рождаемости. Именно в это непростое время, в 1992 году в Смоленске был открыт первый в России Православный детский сад № 1. Через четыре года, в 1995 году, митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл освятил Православный детский сад № 2 в городе Велиже [25].

Таким образом, уже в первое десятилетие служения митрополита Кирилла на Смоленской кафедре была сформирована целостная система духовного образования. Об этом опыте смоленский архипастырь говорил: «Наша епархия сегодня уникальна в том отношении, что здесь действует стройная трехуровневая система православного воспитания и образования: детский сад – гимназия – вуз» [26].

Развитие приходов. Восстановление и строительство храмов и монастырей

Одной из приоритетных задач своего служения архиепископ Кирилл еще в первые годы своего служения на Смоленской кафедре определил организацию приходской жизни, возвращение и восстановление храмов и монастырей, храмостроительство.

После 1988 года начался неуклонный рост числа православных приходов: каждый следующий год учреждалось несколько новых приходов. В 1988 году были открыты приходы в Ельне, Сафонове, Дорогобуже, Велиже [27], в 1989 году – в Смоленске, Десногорске, поселках Озерном, Красном, Шумячи [28]. Благодаря ходатайству правящего архиерея в этих городах в пользование Русской Православной Церкви переданы ранее закрытые храмы, требующие капитальных ремонтно-восстановительных работ.

В 1991 году возобновились богослужения в древних храмах Смоленска: храме в честь Святых Апостолов Петра и Павла и храме в честь Архангела Михаила. Открылись новые приходы в городах Рославле и Вязьме, поселках Верхнеднепровском, Пржевальском [29]. Стали действующими Иоанно-Предтеченский монастырь в Вязьме и Свято-Троицкий Болдин монастырь в Дорогобужском районе [29].

Несмотря на загруженность общецерковными делами, митрополит Кирилл регулярно совершал в храмах епархии богослужения, посещал самые отдаленные села и деревни Смоленщины.

К 2009 году, когда митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл был избран на Патриарший престол, в Смоленской области насчитывалось более 140 приходов [30].

Особого внимания заслуживает история восстановления и строительства храмов. Годы, антирелигиозная политика Советского государства, Великая Отечественная война не пощадили смоленских святынь. Храмы находились в удручающем состоянии, большинство из них представляли собой руины или, в лучшем случае, полуразрушенные, едва стоявшие оскверненные коробки. К 1 января 1986 года на территории Смоленщины насчитывалось 39 храмов, не было ни одного действующего монастыря. Храмы были заняты светскими

учреждениями, в лучших случаях – учреждениями культуры, а чаще фабриками, складами удобрений.

Благодаря неустанным трудам смоленского архипастыря были воссозданы из руин многие памятники исторического и культурного наследия России, многие храмы построены с нуля.

Яркими примерами храмостроительства стало восстановление уникального ансамбля Свято-Троицкого Болдина мужского монастыря и возведение храма в честь Святых Новомучеников и Исповедников Церкви Русской города Смоленска.

Свято-Троицкий Болдин мужской монастырь [31], один из богатейших монастырей России, основанный в 1530 году преподобным Герасимом Болдинским, к концу 80-х годов XX века находился в руинах: от величественного монастырского ансамбля осталась лишь колокольня, восстановленная в 1960-х годах.

В 1989 году по благословению архиепископа Кирилла был отремонтирован маленький храм Тихвинской иконы Божией Матери. В день памяти преподобного Герасима Болдинского, 14 мая 1990 года, на территории монастыря была проведена первая служба. Через год митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл освятил возрождающийся монастырь, который был официально передан Русской Православной Церкви.

В декабре 1997 года был торжественно освящен вновь отстроенный огромный двухэтажный Введенский храм. В последующие годы были восстановлены настоятельский корпус, кельи.

В июле 2001 года во время расчистки руин взорванного храма Святой Троицы открылись всечестные останки преподобного Герасима Болдинского. По благословению митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла 20 июля считается датой мощей преподобного Герасима Болдинского.

6 июня 2010 года во время визита в Смоленскую епархию Святейший Патриарх Кирилл совершил чин великого освящения Троицкого собора Болдинского монастыря и первую Божественную литургию в новоосвященном храме. В своем обращении к собравшимся Патриарх Кирилл рассказал о том, как он более 20 лет назад впервые посетил Болдинский монастырь, когда нес архипастырские труды на Смоленской кафедре:

«Однажды я приехал в это место, где, мне сказали, раньше был монастырь. Что же я увидел? – развалины. Не просто остовы полуразрушенных храмов, а кучи битого кирпича. Мы знаем, что враг, отступая из этих мест, взорвал Свято-Троицкий Герасимо-Болдинский монастырь, не пощадил этого собора, построенного, по мнению ученых, Феодором Конем, знаменитым средневековым русским архитектором, который воздвиг крепостную стену вокруг Смоленска.

Все было разрушено. Я действительно не могу вспомнить другого монастыря Русской Церкви, который бы полностью лежал в руинах. Через несколько лет после этого посещения я принял решение возобновить здесь монашескую жизнь. И отец Антоний был назначен на эти руины, где негде

было жить, он начал собирать братию и восстанавливать обитель. И сегодняшним освящением Свято-Троицкого собора мы как бы ставим точку после первого, может быть самого важного этапа жизни монастыря от всей программы его восстановления» [32].

Храм Святых Новомучеников и Исповедников Церкви Русской [33] построен по благословению и при активном участии митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла стал первым за 170 лет новопостроенным храмом в Смоленске.

Камень в основание нового храма был заложен 28 августа 1994 г. в Парке имени 1100-летия Смоленска. Через два года – 17 ноября 1996 г. возле строительной площадки был освящен временный деревянный храм в честь Происхождения Честных Древ Животворящего Креста Господня.

25 сентября 2001 года белоснежный пятикупольный каменный храм был освящен митрополитом Смоленским и Калининградским Кириллом. Для Смоленска возведение нового храма стало событием, сопоставимым с воссозданием Храма Христа Спасителя в Москве.

По совершении чина великого освящения Владыка Кирилл обратился к верующим:

«Мы освятили храм в честь святых Новомучеников и Исповедников Российских — первый новопостроенный храм в Смоленске за почти два столетия... Пришел этот светлый день в жизни нашего Отечества, когда новопостроенными православными храмами вновь стала украшаться Земля Русская, ибо так восхотел Бог и так задумал народ. Сегодня мы являемся самовидцами и участниками чуда воскресения нашей веры, нашей молитвенной жизни. Пройдя через десятилетия убиения и распятия веры, мы сегодня свидетельствуем перед Богом о том, что сохранили Его в своем сердце» [34].

В поздравительном послании митрополиту Смоленскому и Калининградскому Кириллу Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексей II отметил: «Отрадно, что после долгого перерыва, продолжавшегося более полутора столетий, в древнем городе на Днепре впервые возведен новый храм. Строительство завершилось на удивление быстро, потому что святое дело объединило усилия духовенства и мирян, представителей администрации и предпринимателей, всех общественных сил Смоленщины. Это еще раз убеждает нас, что святая православная вера, унаследованная нами от славных предков, и ныне является тем объединяющим началом, которое так необходимо народу, уставшему от разделений.

Убежден, что и в дальнейшем новопостроенный храм будет местом духовного единения жителей Смоленска. Храм как средоточие нового жилого района, храм, являющийся местом не только богослужбного, но и дружеского христианского общения, храм, где память о прошлом органически соединяется с участием в современной жизни и устремленностью в будущее, где на основе многовекового предания строится новая культурная и общественная жизнь, —

именно такой храм нужен был смолянам. Он стал ярким символом духовного возрождения нашего общества» [35].

В общей сложности трудами Святейшего Патриарха Кирилла за годы его служения на Смоленской кафедре было восстановлено и построено более 140 храмов. Возрождено 6 монастырей: Свято-Троицкий Болдин мужской монастырь в Дорогобужском районе, Рославльский Спасо-Преображенский мужской монастырь, Иоанно-Предтечев женский монастырь в г. Вязьме, женский монастырь во имя Димитрия Солунского в г. Дорогобуже, Свято-Троицкий женский монастырь в г. Смоленске, Спасо-Вознесенский женский монастырь в г. Смоленске, стали действующими 6 монастырей [36].

Дальнейшее развитие государственно-церковного сотрудничества и расширение сфер общественного служения Церкви

В начале 1990-х годов в Смоленской области на фоне конструктивного создания новой модели государственно-церковных отношений началось стремительное расширение различных сфер церковной жизни.

Наряду со становлением приходской жизни, восстановлением и строительством храмов, развитием системы духовного образования была развернута широкая катехизаторская и просветительская деятельность, сформировалась модель социального служения и церковной благотворительности, созданы модели взаимодействия с силовыми ведомствами, научным сообществом, творческой интеллигенцией, заложены основы сотрудничества в информационной сфере.

Многие важные общецерковные инициативы сначала осуществлялись в Смоленской и Калининградской епархии, где разрабатывались методы управления в новых исторических условиях, приобретался новый опыт [37].

Одним из таких примеров стало празднование Дня славянской письменности и культуры, ставшего первым в России государственно-церковным праздником. У истоков возрожденного праздника стоял митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл.

30 января 1991 года Президиум Верховного Совета РСФСР принял постановление о проведении «Дней славянской культуры и письменности». С этого времени ежегодно, 24 мая, в день памяти святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, организуются праздничные мероприятия. В качестве главного средоточия юбилейных торжеств выбирались крупные региональные и культурно-исторические центры, первым из которых стал город-герой Смоленск [38]. С 2010 г. по предложению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла главным центром общероссийского празднования Дня славянской письменности и культуры стала Москва [38].

Уникальной является созданная в Смоленской области модель социального партнерства Церкви и государства в сфере духовно-нравственного просвещения и воспитания, выстраивание которой началось в конце 1980-х годов.

В 1999 году между Администрацией Смоленской области и Смоленской и Калининградской епархией Русской Православной Церкви был подписан первый Договор о сотрудничестве в сфере образовательной, социальной и культурно-просветительской деятельности [39].

Подписание Договора позволило ввести в образовательный процесс муниципальных и областных образовательных организаций (школ, профессиональных училищ и техникумов) факультативные курсы по основам православной культуры. Для того времени введение обязательного предмета по православной культуре было делом неслыханным.

Этот договор стал базовым документом, определившим современный вектор сотрудничества государства и Церкви в этой духовно-нравственного образования и просвещения.

В 2003 году на Третьем Народном Соборе жителей Смоленщины было принято решение о введении учебных курсов «Азбука Смоленского края» для начальной школы и «История православной культуры земли Смоленской» для основной общеобразовательной школы в качестве обязательного учебного предмета. Учитывая общественное мнение, выраженное в решении Народного Собора, данные учебные курсы с 2003-2004 учебного года были введены в Базисный учебный план Смоленской области в качестве регионального компонента [40].

В 2008/09 учебном году в Смоленской области духовно-нравственным образованием было охвачено более 17 тысяч учащихся общеобразовательных школ и школ-интернатов, студентов среднего специального и высшего образования. В 8-х классах школ Смоленской области факультативно изучали предмет «История православной культуры земли Смоленской» (ок. 9 тыс. учащихся почти в 500 школах); еще более 4 тыс. детей в 255 школах изучали основы веры в специализированных кружках [41].

В 90-х годах в Смоленской епархии началось социальное служение, оказание помощи незащищенным слоям населения. Выпускники отделения подготовки сестер милосердия Смоленского Межъепархиального Духовного училища работали в военном госпитале при Смоленской областной больнице, в Геронтологическом центре Смоленска. Росло число социально ориентированных храмов: были открыты храмы храмов при учебных заведениях, больницах, домах престарелых, в тюремных учреждениях.

При поддержке митрополита Кирилла монастыри епархии становились центрами не только духовной и богослужebной жизни, но и социальной и благотворительной деятельности: к 2009 г. под постоянным попечением обителbй находились Смоленский областной онкологический центр и больницы, детские дома и дома престарелых. В 2008 году создан Православный детский дом [42].

Развивая взаимодействие с воинскими частями и военными учебными заведениями, митрополит Кирилл поручал священнослужителям епархии окормление военных подразделений. Архиерей неоднократно посещал военные части, беседовал с офицерами и солдатами, освящал военную технику [43].

Особое внимание уделялось развитию епархиальных СМИ и взаимодействию со светскими изданиями, радио и телевидением. Выступления архиерея стали звучать по радио и публиковаться в местной печати. По инициативе митрополита Кирилла православные полосы или приложения были не только в областных, но и во всех районных газетах Смоленской области.

Ежеквартальный журнал «Смоленские епархиальные ведомости» в начале 2000-х гг. имел тираж в 1 тысячу экземпляров. Начался выпуск миссионерской газеты «Смоленск православный» [44].

Во второй половине 80-х годов XX века были заложены основы высокого уровня взаимопонимания и сотрудничества Церкви и государства во благо Смоленской земли и ее жителей. Это стало определяющим для принятия положительных решений о передаче Церкви храмов и церковных зданий, развития приходов, создания системы духовного образования, возрождения традиций православия в системе светского образования и духовно-нравственного воспитания.

Восстановление храмов и монастырей, появление новых православных приходов, становление системы духовного образования и воспитания, создание на уровне региона новой модели взаимоотношений с властями, развитие социального служения, экономической деятельности, выстраивание новых механизмов сотрудничества с учреждениями культуры, образования, здравоохранения, силовыми ведомствами – эти и многие другие преобразования, ставшие возможными на Смоленской земле, благодаря личным качествам, инициативам и деятельности смоленского архипастыря, впоследствии были транслированы на многие другие епархии и регионы и оказали определенное влияние на развитие Православной Церкви в современной России.

1. Наследухова Е. Э., Никитин Д. Н. Горбачев. Религиозная политика в СССР в 1985-1991 гг. // Православная Энциклопедия под редакцией Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. Режим доступа: <http://www.pravenc.ru/text/166175.html> (дата обращения 01.06.2018 г.).
2. Отчет по Смоленской епархии Московского Патриархата за 1985 год. // Архив Смоленского Епархиального управления. С. 3.
3. Там же. С. 3, 17.
4. Там же. С. 5, 7.
5. Там же. С. 17.
6. Там же. С. 11.
7. Пасхальное послание архиепископа Смоленского и Вяземского Кирилла // Архив Смоленского Епархиального управления.
8. Государственный архив Смоленской области. Ф. 985, Оп. 2. Д. 74. Л. 15.
9. Горбачев. Религиозная политика в СССР в 1985-1991 гг. // Православная Энциклопедия под редакцией Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. Электронная версия (<http://www.pravenc.ru/text/166175.html>).
10. Там же.
11. Отчет по Смоленской епархии Московского Патриархата за 1987 год. // Архив Смоленского Епархиального управления. С. 3, 4.

12. Горбачев. Религиозная политика в СССР в 1985-1991 гг. // Православная Энциклопедия под редакцией Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. Электронная версия (<http://www.pravenc.ru/text/166175.html>).
13. Отчет по Смоленской епархии Московского Патриархата за 1985 год. // Архив Смоленского Епархиального управления. С. 17.
14. Отчет по Смоленской епархии Московского Патриархата за 1988 год. // Архив Смоленского Епархиального управления. С. 9-16.
15. Там же.
16. Там же. С. 16 -21.
17. Там же. С. 16.
18. Там же. С. 21-22.
19. История семинарии (новейший период) // Интернет-портал Смоленской Православной Духовной семинарии (<http://smolensk-seminaria.ru/studentu/istoriya-seminarii-novejsnij-period/>).
20. Отчет по Смоленской епархии Московского Патриархата за 1988 год. // Архив Смоленского Епархиального управления. С. 31.
21. Отчет по Смоленской епархии Московского Патриархата за 1989 год. // Архив Смоленского Епархиального управления. С. 8-10.
22. О Центре подготовки церковных специалистов // Интернет-портал Центра подготовки церковных специалистов Смоленской епархии (<http://www.xn--d1apjgn.xn--plai/node/4>).
23. Возрождение духовного образования в Смоленске // Патриарх Кирилл: «Россию я узнал через Смоленск» / Автор-составитель С.М. Романенко. Смоленск: Свиток, 2016. С. 120-121.
24. Там же.
25. Е.В. Полянская. Руки, которые благословляют нас... // Патриарх Кирилл: «Россию я узнал через Смоленск» / Автор-составитель С.М. Романенко. Смоленск: Свиток, 2016. С. 107-109.
26. Архиепископ Волоколамский Иларион (Алфеев). Патриарх Кирилл: жизнь и мирозерцание. М.: Эксмо, 2009. С. 76.
27. Отчет по Смоленской епархии Московского Патриархата за 1988 год. // Архив Смоленского Епархиального управления. С. 4.
28. Отчет по Смоленской епархии Московского Патриархата за 1989 год. // Архив Смоленского Епархиального управления. С. 5.
29. Отчет по Смоленской епархии Московского Патриархата за 1991 год. // Архив Смоленского Епархиального управления. С. 7
30. Отчет по Смоленской епархии Московского Патриархата за 2009 год. // Архив Смоленского Епархиального управления. С. 8-9.
31. Свято-Троицкий Герасимо-Болдинский монастырь // Патриарх Кирилл: «Россию я узнал через Смоленск» / Автор-составитель С.М. Романенко. Смоленск: Свиток, 2016. С. 44-49.
32. Слово Святейшего Патриарха Кирилла после Божественной литургии в Троицком соборе Свято-Троицкого Болдинского монастыря // официальный сайт Московского Патриархата (<http://www.patriarchia.ru/db/text/1176331.html>).
33. Храм Святых Новомучеников и Исповедников Церкви Русской // Патриарх Кирилл: «Россию я узнал через Смоленск» / Автор-составитель С.М. Романенко. Смоленск: Свиток, 2016. С. 68-69.
34. Освящение нового храма во имя новомучеников и исповедников Российских в Смоленске // Журнал Московской Патриархии. 2001. № 12. С. 19.
35. Там же. С. 22-23.
36. Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси. Служение на Смоленской и Калининградской кафедре в 1989-2009 гг. // Православная Энциклопедия под редакцией

Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. Электронная версия (<http://www.pravenc.ru/text/1840307.html>).

37. Там же.

38. Там же.

39. Т.П. Довгий. Как слово пастыря воплотилось в дело // Патриарх Кирилл: «Россию я узнал через Смоленск» / Автор-составитель С.М. Романенко. Смоленск: Свиток, 2016. С. 124 - 129.

40. Там же.

41. Там же.

42. Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси. Служение на Смоленской и Калининградской кафедре в 1989-2009 гг. // Православная Энциклопедия под редакцией Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. Электронная версия (<http://www.pravenc.ru/text/1840307.html>).

43. Церковь и армия // Патриарх Кирилл: «Россию я узнал через Смоленск» / Автор-составитель С.М. Романенко. Смоленск: Свиток, 2016. С. 140-143.

44. Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси. Служение на Смоленской и Калининградской кафедре в 1989-2009 гг. // Православная Энциклопедия под редакцией Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. Электронная версия (<http://www.pravenc.ru/text/1840307.html>).

1. Архиепископ Волоколамский Иларион (Алфеев). Патриарх Кирилл: жизнь и мирозерцание. М.: Эксмо, 2009.

2. Горбачев. Религиозная политика в СССР в 1985-1991 гг. // Православная Энциклопедия под редакцией Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. Электронная версия (<http://www.pravenc.ru/text/166175.html>).

3. Государственный архив Смоленской области. Ф. 985, Оп. 2, Д. 74. Л. 15.

4. История семинарии (новейший период) // Интернет-портал Смоленской Православной Духовной семинарии (<http://smolensk-seminaria.ru/studentu/istoriya-seminarii-novejsij-period/>).

5. Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси. Служение на Смоленской и Калининградской кафедре в 1989-2009 гг. // Православная Энциклопедия под редакцией Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. Электронная версия (<http://www.pravenc.ru/text/1840307.html>).

6. Освящение нового храма во имя новомучеников и исповедников Российских в Смоленске // Журнал Московской Патриархии. 2001. № 12.

7. Отчет по Смоленской епархии Московского Патриархата за 1985 год. // Архив Смоленского Епархиального управления.

8. Отчет по Смоленской епархии Московского Патриархата за 1987 год. // Архив Смоленского Епархиального управления.

9. Отчет по Смоленской епархии Московского Патриархата за 1988 год. // Архив Смоленского Епархиального управления.

10. Отчет по Смоленской епархии Московского Патриархата за 1989 год. // Архив Смоленского Епархиального управления.

11. Отчет по Смоленской епархии Московского Патриархата за 1991 год. // Архив Смоленского Епархиального управления.

12. Отчет по Смоленской епархии Московского Патриархата за 2009 год. // Архив Смоленского Епархиального управления.

13. О Центре подготовки церковных специалистов // Интернет-портал Центра подготовки церковных специалистов Смоленской епархии (<http://www.xn--d1apjgn.xn--p1ai/node/4>).

14. Пасхальное послание архиепископа Смоленского и Вяземского Кирилла // Архив Смоленского Епархиального управления.

15. Патриарх Кирилл: «Россию я узнал через Смоленск» / Автор-составитель С.М. Романенко. Смоленск: Свиток, 2016.

16. Слово Святейшего Патриарха Кирилла после Божественной литургии в Троицком соборе Свято-Троицкого Болдинского монастыря // официальный сайт Московского Патриархата (<http://www.patriarchia.ru/db/text/1176331.html>).

ЦЕРКОВЬ НА ПУТИ В РЕВОЛЮЦИЮ И В ПОРУ СВЯЩЕННОГО СОБОРА 1917-1918 ГГ.

Скотт Марк Кенворти

МОНАШЕСТВО И СТАРЧЕСТВО ВО ВРЕМЯ И ПОСЛЕ РЕВОЛЮЦИИ: ПО ПРИМЕРУ ГЕФСИМАНСКО-ЧЕРНИГОВСКОГО СКИТА И ЗОСИМОВОЙ ПУСТЫНИ

Столетие, предшествовавшее Революции 1917-ого года, характеризуется настоящим возрождением монашества в России, восстановившегося после разрушительных реформ Екатерины Великой [16]. Это возрождение заключалось не только в мощном увеличении числа монашествующих и монастырей, но также и в том, что монашество сыграло большую роль в росте благочестия населения, что отражено в невероятном подъеме популярности паломничества. Важной стороной расцвета монашества стало распространение так называемых созерцательных форм монашеской жизни, в частности, исихазма и связанного с ним феномена старчества. В раннем и средневековом христианстве старцы по большей части являлись наставниками для других монахов, но в 19-ом веке многие старцы в России стали весьма популярными фигурами и привлекали тысячи мирян, искавших исцеления и духовного наставничества. Большевики понимали всю важность монастырей для русского православия и рассматривали их как потенциальные «оплоты контрреволюции». Таким образом, монастыри стали одними из первых целей антирелигиозных кампаний и подверглись конфискации имущества и массовым закрытиям. Настоящий доклад рассматривает то, каким образом монашество адаптировалось к антирелигиозным кампаниям большевиков 1920-ых годов на примере двух монастырских обителей, находившихся в ведении Троице-Сергиевой лавры, а именно: Черниговский Гефсиманский скит и Смоленская Зосимова пустынь, которые были основаны в 19-ом веке и стали центрами старчества.

Большевики рассматривали крупные, известные и богатые монастыри, куда прибывало большое количество паломников, в качестве «центров контрреволюции» и закрыли их во время Гражданской войны (1919-1921 гг.). Советы также закрыли монастыри, располагавшиеся внутри городов, основной доход которых состоял в отправлении обрядов и совершении молебнов, что расценивалось как эксплуататорство и паразитирование. В то же время они проигнорировали сельские монастыри, общины которых возделывали землю и обеспечивали себя самостоятельно. Основной закон о социализации земли, подписанный Советами 19 февраля 1918 г. дал возможность монастырям сохранить существовавшие обители, трансформировав их в сельскохозяйственные артели или коммуны [6, с. 48, 101]. «Ликвидационный отдел» комиссариата юстиции был разочарован наличием у монахов возможности изменить статус на артель или коммуну, сохраняя при этом все

признаки монастыря. В отчете, направленном в комиссариат земледелия в июне 1919 г., отдел упоминал, что они регулярно получают множество вопросов от органов местного самоуправления касательно земли и имущества, принадлежавших бывшим монастырям: «В частности, крайне острым и серьезным вопросом является вопрос об оставлении в руках монахов и монахинь всего достояния монастыря на совершенно старых основаниях, что практикуется в некоторых местностях Российской Республики некоторыми Совдепами, причем в этих местностях по-прежнему происходит эксплуатация религиозных пережитков темных масс населения Республики» [2, л.21]. В октябре 1919 г. комиссариаты юстиции и земледелия издали предписание всем земельным отделам четко разграничить коллективы, созданные с экономическими и религиозными целями. Последним не разрешалось регистрироваться в качестве трудовых коллективов, а также запрещалось владеть землей и иметь собственностью; монахов требовалось исключить из трудовых коммун [2, лл.44-44об]. Однако на практике органы местного самоуправления не смогли провести четкое разделение коллективов. На местах существовало множество различных вариантов обращения с коллективами, жившими в монастырях: в то время, как большинство из них просто зарегистрировались в качестве коммун, власти пытались исключить из состава коммуны членов, не занимавшихся физическим трудом и, наоборот, способствовать включению в них рабочих, не являвшихся монахами или послушниками.

И хотя Троице-Сергиева лавра была закрыта в 1919 г. [9], обители, находившиеся под ее ведением, продолжили свое существование, перейдя в разряд коммун. В конце 1919 г. Гефсиманский скит трансформировался в Гефсиманскую трудовую артель и зарегистрировался в таком качестве в государственных органах; коллектив получил в собственность имущество бывшего скита (которое официально считалось «государственным имуществом») согласно договору с государством о «бесплатном и бессрочном пользовании». «Совет» коллектива состоял из игумена Израиля, одного монаха и одного послушника; артель состояла из 106 членов братии скита и Черниговского пещерного отделения Гефсиманского скита [10, л.1]. Зосимова пустынь также преобразовалась в сельскохозяйственный коллектив, но официально не была зарегистрирована в этом качестве.

Подобные сообщества постоянно находились на грани закрытия и принуждались к тому, чтобы делиться своей землей с другими коммунарами. Черниговское пещерное отделение Гефсиманского скита было вынуждено принимать у себя инвалидов. Позднее, в 1919 г., в одном здании с инвалидами поселили также слепых и немых детей. В ноябре 1920 г. в Сергиев Посад прибыла специальная комиссия, задачей которой было открытие в городе исправительно-трудового лагеря [13, л. 130]. Черниговский скит был «ликвидирован» в статусе монастыря в 1921 г., хотя храм Черниговской Божьей Матери функционировал еще год; для паломников был построен крытый проход от ворот к храму, который также предотвращал побег заключенных.

Трансформация монашеских обителей в трудовые коллективы оставила многочисленные вопросы к структуре подобных сообществ. Сохранилось ли центральное положение монастырской братии, сформированное еще до революции? Осталась ли община сосредоточенной на литургиях, молитве и послушании, возложенном на монахов и послушников, сохранилась ли подчинения в отношении настоятелей монастырей? Продолжался ли постриг монахов и рукоположение нового духовенства? Как обстояла ситуация с престарелыми монахами, которые были неспособны работать в поле и, таким образом, формально не могли считаться частью артели – разрешали ли им остаться в обители? Разумеется, в целом по стране наблюдается множество различных форм существования подобных сообществ, все общины Троице-Сергиевой лавры сохранили монашеский образ жизни и статус духовных центров. Им удалось совместить правила жизни трудовой коммуны и монастырский уклад.

Гефсиманский скит

Коллектив Троице-Сергиевой лавры был на грани выживания в 1920-ых гг., поскольку другие обители постепенно исчезали, а население еще существовавших общин периодически подвергалась арестам и нападкам. В то же время, для некоторых обителей, реорганизованных в сельскохозяйственные коммуны, сохранялась возможность не просто выживать, но и процветать. Основной задачей органов местного самоуправления стало поддержание баланса между использованием монастырских комплексов для сторонних целей и сельскохозяйственной продуктивностью монастырских общин. В 1920-ых годах существовало множество местных особенностей трактовки единого для всех советского закона, что привело к непредсказуемости и нестабильности поведения местных органов власти. Монастырские братии принуждали делиться имуществом с другими институтами: так, в августе 1923 г., президиум исполкома г. Сергиев Посад принял решение расселить вышедших на пенсию учителей в зданиях, принадлежавших Гефсиманскому скиту [4].

Гефсиманский скит стал ведущим монашеским центром региона. Решение исполкома о размещении в стенах скита престарелых учителей сопровождалось приказом исключить всех монахов, не являвшихся членами артели и предоставить комнаты, ранее занятые ими, в распоряжение инвалидов. В 1923 г. местные органы власти провели проверку скита и положительно оценили достижения трудового коллектива, предоставив им договор о найме земли и имущества сроком на 9 лет. Однако спустя год Московский областной совет пересмотрел решение о продлении деятельности артели и постановил закрыть ее. Коллектив протестовал против такого решения, ссылаясь на то, что областной совет сам назвал их артель лучшей в округе. Члены общины справедливо подчеркивали те факты, которые могли положительно повлиять на решение коммунистов: крестьянское происхождение большинства монахов и высокая продуктивность их труда. Их жалоба была удовлетворена. Таким

образом, мы можем констатировать, что общины постоянно находились на грани закрытия, но иногда они могли успешно обжаловать то или иное решение властей и продлить свое существование, обращаясь, в том числе, и к советским ценностям.

И хотя битва за существование была выиграна, борьба за территорию скита между артелью монахов и властями, пытавшимися найти место для престарелых учителей, продолжалась. Комиссия по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой лавры отстояла основное жилое здание монахов, которое прилегало к деревянной церкви Успения Божией Матери. На территории скита проживало 190 человек, большинство из которых – от 130 до 140 человек, были монахами, работавшими на земле, а остальные – престарелыми учителями [3, лл. 38, 41, 44; 5, л. 167].

Гефсиманский скит превратился в очень заметный духовный центр и вместе с тем получил статус преуспевающего коллективного хозяйства – и все это под руководством игумена Израиля. Наталья Верховцева, активная прихожанка, жившая в Сергиевом Посаде, отметила, что основная тяжесть борьбы за выживание общины легла именно на плечи игумена Израиля. Она описывала его как очень решительного, энергичного, умного и предусмотрительного человека, готового к самопожертвованию. Хотя он не был образованным, его любили и уважали представители городской интеллигенции и образованные люди. Он был достаточно мудр, чтобы незамедлительно трансформировать монашеский скит в официальную сельскохозяйственную коммуну. Многие люди помимо Натальи также отмечали, что игумен создал образцовую артель, невероятно продуктивную и с цветущим хозяйством [1, с.89]. Очевидно, что даже советские власти пришли к такому же выводу – это свидетельствовало о том, что экономический вклад скита серьезно перевешивал ее негативное идеологическое воздействие.

Обитель отказалась от прежнего запрета на вступление в нее женщин и привлекла большое количество паломников. В воспоминаниях местных жителей подчеркивается торжественность и красота литургий, а также глубокое почтение к иеромонаху Порфирию, духовнику и последнему старцу Гефсиманского скита. Литургии также привлекали множество гостей обители благодаря великолепному хору [1, с. 90]. Подытожив, мы можем с уверенностью сказать, что Гефсиманский скит сохранил статус важной обители и источника духовного вдохновения для множества верующих. Духовная жизнь скита процветала на протяжении 1920-ых годов, и сама обитель служила приютом не только для монахов, исключенных из других общин, но и для верующих, продолжавших почитать сложившийся здесь образ жизни.

Зосимова пустынь и старец Алексий

После того, как Зосимову пустынь превратили в сельскохозяйственную артель, «монахи выполняли уже не послушания, а ходили на работу» [14, с.141]. Но несмотря на это, они продолжили жить по монастырскому уставу и, как и ранее, совершали молебны и литургии. 61-летний монах пустыни Симон

(Кожухов), из дворян, писал своему другу о. Илье Четверухину в мае 1920-ого года, что он чувствует себя лишним, поскольку по состоянию здоровья не мог выполнять тяжелую физическую работу в полях. «Наша пустынька превратилась в сельскохозяйственную рабочую артель, превратилась не юридически, а фактически. Если бы таково было положение пустыньки в 1912 г., я, конечно, не дерзнул бы и помыслить о поступлении в число братии, так как совершенно не способен нести крестьянский физический труд. Послушания, кот[орые] я несу, не могут быть поставляемы в сравнение с тем трудом, кот[орый] несет братия. Отсюда замечание: я лишний рот. Приходится, однако, смиряться, что я и стараюсь делать с помощью Божией» [15, с. 243]. Старцы Зосимовой пустыни Герман и Алексей продолжили жить в общине и пользовались уважением братии, хотя, возможно, так сложилось только благодаря тому, что артель не была зарегистрирована в местном органе власти.

Кроме перехода в разряд сельскохозяйственной коммуны, жизнь в таких удаленных пустынях, как Зосимова, практически не претерпела изменений. Воспоминания брата Симона позволяют получить представление об укладе, сложившемся в пустыни в те годы и становится очевидно, насколько малое влияние оказала произошедшая революция на общину. В апреле 1921 г. Симон писал, что «мы, зосимовцы, живем до сих пор по-прежнему» [15, с.248]. Пострижения и рукоположения продолжались: сам Симон был пострижен в монахи в конце 1917-ого года. Вследствие революции количество паломников снизилось (особенно после того, как старец Алексей вернулся к своему затворничеству), а весной 1919-ого года в общине началась эпидемия тифа и оспы, паломников предостерегли от посещения обители. Гостевой дом был переоборудован в больницу, а за больными ухаживал именно Симон (как за монахами, так и за местными жителями). 1918 год и начало 1919 года он посвятил работе над богослужбной музыкой и библейскими переводами, а также записям своих воспоминаний. Помимо ухода за больными в гостевом доме паломников, Симон занимался тем же, чем и до революции [15, с.230-244].

Схожим образом описана жизнь монаха Агафона (Александра Лебедева) – в первые годы после революции он продолжал трудиться и молиться в Зосимовой пустыни. Там же он был рукоположен в чин дьякона в 1918 г., а в 1920-ом был рукоположен в сан священника. В 1921 г. о. Агафон совмещал работу в поле с «духовным развитием». Он оставил заметки о полевых работах в своем альманахе, а также записал собственные размышления о монашеской жизни старца Моисея Оптинского [7, с.57-63]. В целом, мы можем констатировать, что, несмотря на революцию, братия Зосимовой пустыни продолжала вести монашеский образ жизни.

Из-за проблем со здоровьем старец Алексей Зосимовский вернулся к Поместного Собора летом 1918 г. и не поехал на новые заседания, состоявшиеся осенью того же года. В том же 1918 г. он вернулся к затворничеству, а в феврале 1919 г. в возрасте 73 лет подал прошение принять пострижение в великую схиму. Патриарх Тихон дал соответствующее

разрешение и 28 февраля/13 марта по новому стилю, архимандрит Кронид постриг Алексия [11, лл.1-4]. К лету патриарх освободил его от затворничества и Алексий смог свободно принимать посетителей. Симон опасался, что по мере распространения новости о возможности навестить старца, тот не справится с потоком просителей [15, с.237]. Сам Алексий писал сыну: «За последние дни моего выхода [за затвора. -*Ред.*] много перебывало богомольцев. Много пришлось заняться исповедью и советами и днем и ночью. Господ нас видимо подкрепляет и помогает» [14, с. 137]. Он в меру своих возможностей старался помочь людям, исповедуя их и выслушивая рассказы о человеческих невзгодах, которых в эти тяжелые годы стало только больше. Алексий заботился о людях, страдавших от тягот революции.

Летом 1920-ого года в пустыни снова открыл двери гостевой дом, и в обитель стало прибывать множество паломников. Одна из таких паломниц, Мария Голубцова (1887-1925), дочь бывшего профессора теологической академии, оставила воспоминания о своем визите, где очень подробно описала свои страдания и то утешение, которое дал ей старец Алексий. Голубцова писала о том, что он отмечал, что душа человека должна отречься от мирских забот. Она с любовью описала гостевой дом, который, по ее словам, отражал монастырскую атмосферу с ее простотой, иконами, духовной литературой, духовным братством. Однако стоит отметить, что в комнатах стояло по две кровати, но, из-за большого количества посетителей, зачастую там размещали по 5-6 человек. Мария писала о том, что впервые остановилась в монастыре «случайно», по дороге к другу, который жил неподалеку. Она страдала и от духовных переживаний, и от личных потерь, но беседа со старцем стала поворотным моментом ее жизни. История Голубцовой отражает негативный и подчас травмирующий след революционных сдвигов на жизнь рядовых людей – но вместе с тем, она рассказывает и о том утешении и надежде, которые были дарованы верующим монастырями и старцами [8, с. 62-64].

В конце лета 1920-ого года патриарх Тихон попросил Алексия вернуться к затворничеству, оставив 2 дня в неделю на прием паломников, прибывших за духовным наставлением и исповедью [12, л.1]. Алексий начинал прием в 5 утра и целый день к нему приходили сотни людей, несмотря на его слабое здоровье и почтенный возраст. Одна из паломниц, Елена Можарова, впервые посетившая старца в 1921 г., оставила записи о своей беседе с ним. Пустынь произвела на нее сильное впечатление: «Все в ней восхищало меня: и храм, и богослужение, и монахи, и их жизнь. Словно, тихое веяние благодати ощущалось там всюду» [14, с.189]. Тем более, отеческая забота старца глубоко тронула ее. Их беседа продолжалась более трех часов, старец помог ей вспомнить прошлое и давно забытые грехи – она прочувствовала на себе прозорливость, которая является отличительной чертой настоящего старца. Раскаившись в грехах, она ушла с чувством внутренней свободы: «Я уходила с облегченной совестью» [14, с.193]. Слава Алексия привлекала в пустынь множество паломников, многие люди чувствовали, что он может помочь им преодолеть духовные и личностные противоречия.

Весной 1922 г. брат Симон писал, что советские власти пытались ослабить братию посредством пропаганды, и он переживал о том, что будет, когда не станет старцев. Власти пытались разделить сообщество изнутри, стараясь подорвать авторитет старцев: «Зос[имова] пуст[ынь] держится такими подвижниками, как о[тец] Герман, о[тец] Алексей, о[тец] Дионисий... Можно поручиться, что после их смерти распадется и З[осимова] п[устынь]. Она держится пока их духом, который уже теперь, при их жизни, стараются всячески, исподтишка, а иногда и явно, искоренять, как устарелый, смешной. Да и самих старцев высмеивают в глаза и за глаза, называя их отжившими. Такая работа производится, конечно, не на виду богомольцев, поэтому они о ней ничего и не знают, знают про нее только сами насельники, и иные скорбят, а иные радуются и празднуют победу(?)» [15, с. 252].

Игумен Герман умер вечером 17 января 1923-его года. Очевидцы писали о том, что атмосфера на похоронах была не мрачной, но наоборот, торжественной, как будто это был праздник пасхи. Симон написал: «Были не похороны, была у нас Пасха, не столько по внешнему виду, сколько по внутреннему содержанию: мы предваряли Воскресение» [15, с.254]. Чувство радости и воскресения было особенно удивительным на фоне внешних обстоятельств и нависшей над обителью угрозой в связи с потерей их руководителя; очевидно, монастырский жизненный уклад привил братии чувство чего-то более великого, над чем не властны мирские тяготы и испытания.

Братия Зосимовой пустыни лишилась не только своего любящего отца. Вскоре выяснилось, что всё их сообщество будет расформировано: «нагрянула к нам ликвидационная комиссия и заявила, что ме более не монахи, а граждане» [15, с.255]. Весной власти объявили, что монастырь будет закрыт, 40 человек могли остаться в качестве работников, но все остальные должны были покинуть обитель. В мае 1923 г. монастырь был окончательно закрыт, его обитатели, по словам Симона, были «выброшены на улицу» [15, с.256]. Одна из семей, живших в Сергиевом Посаде, приютила старца Алексея и его келейника Макария. В июле Симон писал о своем плачевном материальном положении и о том, что, стоя на балконе дачи, где он жил, он видел, как власти оскверняли пустынь, выносили драгоценные алтарные одежды и ковчег с мощами старца Зосимы [16, с.257]. Подытоживая, мы можем отметить, что удаленная Зосимова пустынь на протяжении нескольких лет была ограждена от непосредственного влияния революции, ее братия и подвижники продолжали свое служение и труды с еще большим усердием, но, в конце концов, именно революция стала причиной закрытия обители вскоре после смерти духовного руководителя, ответственного за ее прежнее процветание.

Большинство бывших монахов самой Троице-Сергиевой лавры и других обителей остались в Сергиеве Посаде, получив приют в домах благочестивых мирян. Непреднамеренным следствием закрытия монастырей силами государства и расселения монашествующих из регионов с высокой концентрацией монашеских сообществ стало увеличение их числа в

близлежащих городах, где осели переселенцы. Когда старца Алексия в возрасте 77 лет и его келейника Макария исключили из Зосимовой пустыни и отправили в Сергиев Посад, Вера и Наталья Верховцевы приютили их в своем доме, выделив две комнаты, где Алексей провел последние 5 лет жизни. Там же он принимал монахов, священников, мирян, и даже епископов – включая патриарха Тихона, приходивших к нему за духовным наставлением. Воспоминания Веры Верховцевой описывают посетителей, приходивших к ним, чтобы поговорить со старцем, многие из них были бывшими монахами Троице-Сергиевой лавры или Гефсиманского скита [1, с.73-74]. Другие паломники также оставили записи о наставлениях, полученных от Алексия за долгие годы его служения, описывая старца как внимательного и чуткого человека, ставшего настоящей легендой.

Старец Алексей скончался 19 сентября 1928 г. Он попросил, чтобы его похороны прошли скромно, однако, его паства, узнав о смерти наставника, во множестве прибывала чтобы лично выразить скорбь и уважение. Около 40 священников, большинство из которых считали Алексия своим духовным отцом, отслужили похороны. Из-за большого количества людей потребовалось 3 часа, чтобы все желающие могли проститься со старцем, после чего его тело было доставлено на Кукуевское кладбище для захоронения. Несколько присутствовавших на погребении отметили, что атмосфера была скорее праздничная, нежели траурная [14, с. 165-184].

Парадокс ситуации с монашеством в 1920-ых годах отражает социальные и культурные противоречия, в целом характеризующие период НЭПа. Обители, находившиеся под покровительством Троице-Сергиевой лавры, постоянно находились под угрозой закрытия, завися от произвола местных властей, которые могли отобрать некоторые здания или вовсе закрыть монастырь. Общины в других районах были закрыты к 1924-ому году, но несколько обителей в районе Сергиева Посада просуществовали до конца 1920-ых годов. Местные власти разрывались под натиском противоположных интересов: проведение антирелигиозной кампании соседствовало с желанием сохранить лояльность крестьян; потребность в жилых помещениях и инфраструктуре, использовавшейся для размещения различных социальных групп (инвалидов, пенсионеров, преступников, сирот) уравнивалась необходимостью поддержки преуспевающих коллективных хозяйств, а монастырские общины как раз были такими. Судьба отдельных монахов порой также висела на волоске и зависела от множества внешних обстоятельств. Молодые и здоровые монахи, исключенные из общин, быстрее принимались в ряды других братий или могли найти работу в миру, а те, кто был известен среди паломников – например, старец Алексей – получили приют в домах верующих людей. Но простой престарелый монах, такой как Симон, оказывался совершенно беспомощным в отрыве от общины. Удивительно, как власть, пытавшаяся создать условия для проживания определенных маргинальных групп населения, вместе с тем создавала новых маргиналов – и именно так к ним и относились

власти, ссылаясь на их социальное происхождение и образ жизни, что в итоге приводило к лишению прав и средств к существованию.

Возможно, самым значимым парадоксом того периода стало то, что несмотря на гонения и антирелигиозную направленность власти, монашеские общины, например, Гефсиманский скит и старцы, как Алексей, сохраняли свой авторитет в глазах верующих людей и привлекали огромное количество паломников. И хотя советское преследование монашества было гораздо более силовым нежели во времена Екатерины Великой, единственным и непреднамеренным эффектом этой травли в обоих случаях было примерно одно и то же: очищение монашеских рядов, отказ от служения людей с неясными мотивами, рост самоотверженности искренних монахов. В конце концов, духовное влияние, которым обладали монашеские обители и старцы среди верующих, а верующими по-прежнему оставались большинство населения страны, означало, что церковь продолжала быть значительной альтернативой и значимой контркультурой существовавшей советской идеологии.

Большая группа монахов Троице-Сергиевой лавры была арестована в октябре 1935-ого года. Их обвинили в том, что они прославляли могилу старца Алексея с «контрреволюционными целями», «распускали провокационные слухи о якобы имевшихся случаях исцеления на его могиле, организовывали паломничество верующих на могилу, по пути обрабатывая их в антисоветском духе». Почитать старца Алексея начали практически сразу после его смерти и группы бывших монахов собирались вокруг церкви на Кукуевском кладбище, где был похоронен старец; стоит отметить, что паломничество к его могиле продолжалось даже в 1930-ые годы, стали появляться сообщения о чудесных исцелениях. Контрреволюционная активность, в которой НКВД обвиняла монахов, заключалась как раз в распространении культа старца Алексея.

Примечательно, что в 1930-ых годах в Советском Союзе, уже после закрытия и осквернения огромного количества святых мест, люди продолжали совершать паломничества. Несмотря на попытки создать тоталитарное общество и истребить все конкурирующие идеологии, немощные престарелые монахи не только сохранили веру внутри себя, но и продолжали укреплять ее в других людях. Большое количество монахов сосредоточилось в церквях в районе самого Загорска – особенно в церкви на Кукуевском кладбище. Литургия там проводилась по уставу лавры, а могила старца Алексея привлекала множество верующих людей и бывших монахов. Возможно, они остались жить неподалеку в надежде на то, что монастырь снова будет открыт, а советская власть падет. Все эти монахи были арестованы во время террора 1937-1938 годов, НКВД обвинил их в работе по усилению церкви и «поднятию религиозного духа» населения. Поскольку православная «идеология» формировала мировосприятие, отличное от советского, власти рассматривали сам акт усиления веры среди простого населения как «контрреволюцию». И хотя Троице-Сергиева лавра была вновь открыта меньше чем через 10 лет, никто из монахов, живших в ее окрестностях, не пережил террора и так не мог никогда опять вернуться в родную обитель.

1. Верховцова, В.Т. Благодарю Бога моего: Воспоминания Веры Тимофеевны и Натальи Александровны Верховцевых. М., 2008.
2. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. А-353. Оп. 3. Д. 775.
3. ГАРФ. Ф. А-2307. Оп. 9. Д. 91.
4. ГАРФ. Ф. А-2307. Оп. 10. Д. 168.
5. ГАРФ. Ф. А-2307. Оп. 10. Д. 172.
6. Зыбковец, В.Ф. Национализация монастырских имуществ в Советской России (1917-1921 гг.). М., 1975.
7. Игнатия, монахиня. Старчество в годы гонений: преподобномученик Игнатий (Лебедев) и его духовная семья. М. 2001.
8. К Свету Выпуск No. 14. Старец Алексей и Зосимова пустынь. 1994.
9. Кенворти, С. М. Троице-Сергиева лавра в годы большевистской революции. / Церковно-исторический вестник No. 16-17, 2009-2010, с. 156-65.
10. Российский государственный архив древних актов (РГАДА). Ф. 1204. Оп. 1. Д. 19214.
11. РГАДА. Ф. 1204. Оп. 1. Д. 19185.
12. РГАДА. Ф. 1204. Оп. 1. Д. 25442.
13. Центральный государственный архив Московской области (ЦГАМО). Ф. 663. Оп. 1. Д. 10
14. Четверухин, И. и Четверухина, Е. Преподобный Алексей, старец-затворник Смоленской Зосимовой пустыни. Сергиев Посад, 2003.
15. Четверухина, Е. «Удалился от мира...» Воспоминания о схимонахе Симеоне (Сергее Евгеньевиче Кожукове). Сергиев Посад, 1997.
16. Kenworthy, S. M. The Heart of Russia: Trinity-Sergius, Monasticism and Society after 1825. New York, 2010.

Monasticism and 'starchestvo' during and after the revolution: the example of Gethsemane Chernigov skete and Zosimovoj desert

After the Bolshevik seizure of power, the new state sought to undermine the Russian Orthodox Church in part through an assault on monasteries, the largest and most important of which were closed during in 1919-1921. Many smaller, rural monastic communities, however, were able to re-form themselves as agricultural collectives and preserve their way of life into the 1920s. Moreover, communities such as the Gefsimanskii Skete and the Zosimova pustyn', formerly under the jurisdiction of the Trinity-St. Sergius Lavra, remained spiritual centers not only for the monks. Many lay believers continued to make pilgrimages to such monasteries, appreciating the holy atmosphere and receiving spiritual guidance from renowned elders such as starets Aleksii of the Zosimova pustyn'.

THE ELDERS OF THE OPTINA MONASTERY OF THE 19TH CENTURY AS SAINTS OF THE ORTHODOX CHURCH

Key words: Elders; Saints; Optina Monastery; 19th Century.

Attentive students and witnesses of the life and spiritual labour of the Elders of the Optina Monastery have noticed the patristic spirit based on genuine Christian humility and love was at work in the elders. However, their personal characteristics and values remained unchanged. In this article, selected elders of the Optina Monastery are presented along with their influence on prominent thinkers of that period.

Introduction

The ministry of eldership is a prophetic service that includes teaching, correcting and comforting (1 Cor. 14:1-3). Future events are foreseen by prophets for this purpose, and also for the purposes of guidance and warning. The will of God is revealed by means of prophets, and for this reason, his authority is absolute. Prophetic, i.e. the ministry of eldership is made manifest by charisma. When united to the Spirit, charismatic gifts are inevitable. From the very beginning of monasticism, their presence in the person of the elder were necessary, because possessing them required a high level of perfection in fulfilling the commandments of Christ.

The elders of the Optina Monastery themselves regarded their exclusive obedience to each other as the foundation of their spiritual practice. Its reward was in fact that the grace of the elder was passed on to the youth without particular effort, simply for the benefit of the latter as a worthy spiritual successor and inheritor. However, a similar obedience is bound with full and complete rejection of one's own will, not only in action, but also in thought, is possible only in the case of deep and mutual love.

Saint Lev: the beginning of eldership at the monastery

Holy Elder Lew (Leonid) Nagolkin (1768-1841) is the pioneer of *eldership* in the Optina Monastery. It is he, who introduced, strengthened began direction for spiritual children. At this time, the publishing activities of the monastery also began.

As much as elders Paisius Velichkovski, Basil Kishkin and others spiritually fed the residence of the monastery, they accepted novices for *poshuzanije* (monastic obedience) and raised monks, so Leonid "brought to an end this era of eldership and began another. He derived eldership from the hidden treasures of monasticism and spread it throughout the external world... for all those searching for spiritual assistance and advice. In this manner, Leonid's ascetic labours provided a foundation of this new era in the history of *eldership*" [10, c. 348].

This era is particularly apparent after Fr. Leonid's arrival at the Optina Monastery, where he "laid the cornerstone of *eldership*" and where he met with lay people in need of his spiritual assistance on a daily basis, as Smolich writes [10, c. 346, 422].

"Leonid's labours contributed to transforming Optina in a spiritual centre in Russia... The life of the elder includes several examples of how this blessed ascetic assisted people who came to him from the world – with both severity and gentleness, and often with well-thought-out jokes. Leonid, more than all of the other elders of Optina, distinguished himself by his simple character and approach, thanks to which he was close to the wide levels of society of the Russian nation" [10, c. 348].

St. Ignatius wrote: "The Elder had a great influence on the Monastery itself. He supported the brothers in their relations with the Abbot by strengthening them in spiritual struggles. Such richness of spiritual food doubled the number of brothers in the monastery and also raised within them the level of order, and brought him several donations, which allowed the monastery to expand, and above all, protected its property" [3, c. 9].

In the life of Hieromonk Leonid it is written however, that "corrupt people or politicians were not able to become disciples of Fr. Leonid. They could not stand his views, and even if they were present with him, it was not for long. With a pang they quickly left this disciple of Christ, observing with their own eyes, that the fake, world of politeness and false respect are inconsistent with the elder's cell, when spiritual simplicity and child-like Christianity pervades." [1, c. 17].

During his stay in the Bielobierzshki Monastery, when meeting with Ihumen Filaret, the future Metropolitan of Kiev, Fr. Leonid learned from him how to "truly appreciate spiritual education, he understood the great benefit that people with higher education can provide the monastic brothers. For this reason, he did not chase them away throughout his ministry of *eldership*, but on the contrary, he supported them with all his strength in experiencing the labours of the monks by striving to find appropriate tasks for them and comforted them in their suffering" [12, c. 190].

In 1839, during the time of Fr. Lev, the publishing activities of the Optina Monastery commenced. With the blessing of Hieromonk John and Monk Porfirius (Grigorov), who lived in the Skit of St. John the Baptist, they published the lives of some known spiritual people: Schemamonk Fyodor (the spiritual director of Fr. Lev), Fyodor Ushakov, Abbot of the Sanaksar Monastery and hermit of Basilishek, and also letter of George, the hermit of Zadonsky, and others [14, c. 436].

In this way, Elder Leonid was chosen to introduce eldership in the world, "that it could extend itself and serve all people by means of direction and blessing... He created his own spiritual school in the Optina Monastery, which played an outstanding role in the religious life of Russia for nearly one hundred years" [9, c. 422].

Saint Macarius: the development of eldership and publishing patristic literature

In the days of Elder Macarius (Michael Nikolaevich Ivanov, 1788-1860) *eldership* developed. Patristic works also began to be published on a great scale. The

activities of the elder were under the direction of St. Filaret, Metropolitan of Kiev. Clear connections between the cultural layer of Russian society were also visible. The monastery also benefited from the spiritual support of St. Ignatius Branchaninov. To the extent that the activities of elder Leonid spread throughout the vast layers of society: workers, merchants, the middle-class, and at times the nobility, so elder Macarius, his follower and student, worked in another spiritual field. Thanks to him, the Russian writers, poets and thinkers were able to experience the ascetic spirit of Christianity and to become familiar with Orthodoxy. Elder Macarius's influence on the formation of views and philosophical works of people of that time is particularly important [10, c. 348].

In the life of St. Macarius we read: "Full...of love, the elder gave his love abundantly first to his spiritual children, embracing them in his soul and holding them tight in his heart. Based on the example of our all-Merciful Saviour and Redeemer, he did not reject anyone who came to him and asked for spiritual or physical mercy. He also do not allow anyone to leave without first showing appropriate attention to their needs" [2, c. 51].

Elder Macarius relied on the works of the Church Fathers more than other elders, not only in his ascetic efforts. As I. K. Smolich writes: "His activity in eldership had its won personality. He spoke with the residents peacefully, without joking ... On the doorstep of his cell, filled with books and icons, human wisdom literally united itself with Christian piety. Those who came could sense a completely personal spirit. Their views could have completely changed after a two-hour conversation with the elder... Many were surprised that Macarius was able to solve the most difficult theological questions with simplicity and ease" [10, c. 348]. The letters of Elder Macarius have particular significance, which served as spiritual food for society, reaching the furthest corners of Russia. "He supported many of his spiritual sons and daughters by writing letters without even meeting with them face-to-face. Some women's monasteries were also under such spiritual direction" [10, c. 348].

The personality of Elder Macarius left a great impact on people. Many highly positioned people gave up their high positions in society in favour of the harsh life in the Optina Skit. For example, Juvenal, archbishop of Lithuania, entered the Optina Monastery after being a young officer. He exchanged his military uniform for a monastic robe and became a disciple of Elder Macarius. Lev Kavelin, also a former officer, who became a monk under the direction of Macarius, later as Archimandrite Leonid, became the Abbot of Trinity Lavra of St. Sergius. The young academic, Konstantine Sederholm, the son of a Lutheran superintendent in Moscow, converted to Orthodoxy under the guidance of St. Macarius, and as Fr. Clement undertook the ascetic struggle in the Optina Monastery. He wrote the life of Elder Leonid and was a friend of L. Leontieva, who had a great spiritual influence on him [9, c. 425].

I.V. Kireyevsky sent to Elder Macarius his article entitled "On the Enlightenment of Russia" and asked for a blessing to write another article "On the Possibilities and Necessities of New Laws in Philosophy". I. K. Smolich states that "In this way, Elder Macarius's views made their way into world of thought.

Kireyevski was the first writer who turned to the elder. If we mention others, e.g. Gogol, Dostoevsky, KonstatineLeontiev and Vladimir Solovyov, we will then understand the significance that *eldership* had for the fertility of the Russian creative soul [9, c. 426].

Smolich writes that “for over 20 years (1841-1860), Elder Macarius stood in the centre of the spiritual life of the Optina Monastery” [10, c. 349]. He died on September 7th, 1860. St. Filaret of Moscow wrote to St. Anthony, the Abbot of the Trinity Lavra of St. Sergius: “The Monks of the Optina Monastery remained without Fr. Macarius. However, I think that there are good spiritual successors there, but will there be someone who can hold them in unity of spirit and guide them? September 15th, 1860” [13, c. 153].

St. Ignatius Branchaninov stated that about Elder Leonid and Elder Macarius: “Both elders were fully well-read in patristic literature about monasticism. Based on it, they guided others. They never offered advice of themselves, but always based on Holy Scripture or the Holy Fathers. This gave their words a particular power and credibility. The one who dared to negate human words, could not oppose the Word of God and was forced to reject his own views” [9, c. 422]. “There were thousands that experienced his pious direction and sincere peace. They looked at the suffering of humankind with sympathy. They explained the meaning of sin, while making clear the significance of Redemption at the same time... They were lenient towards human weakness and simultaneously strongly healed this powerlessness. This is the spirit of the Orthodox Church, such were its saints in all ages” [4, c. 449].

4. *St. Ambrose: the ascetic struggle of spiritually directing many souls*

In the days of St. Ambrose (Aleksander Griekov, 1812-1891), the spiritual direction of several cultural activists of Russia continued. For the Optina Monastery, this was a time of prosperity which contributed to raising its significance and influence on Russian culture.

I.K. Smolich writes: “In the second half of the 19th century, Hierochimonk Ambrose became the centre of the spiritual life of the Optina Monastery. By means of his character and guidance, he was able to connect the gifts of his two predecessors – Leonid and Marcarius” [10, c. 349]. “Elder Ambrose’s circle of influence was wider than that of his predecessors. As in the case of Macarius, he became a spiritual father not only for the monks of Optina, but also for many people living outside the walls of the monastery. The era of his *eldership* lasted for twenty years 1874 to 1891” [10, c. 350].

K. M. Dolgov states that “People came from all over Russia to Ambrose of Optina for council, a blessing, confession and spiritual clarification – not only simple people, but also political activists, dignitaries, members of the imperial family and other cultural figures such as Leo Tolstoy, Fyodor Dostoevsky, Vladimir Solovyov and KonstantineLeontiev. The thoughts, ideas and conclusions, which the Russian thinkers took away from conversations and letters from the elder were reflected in their creative work” [5, c. 18]. J. N. Posielanin speaks of him in the following manner: “It is an understatement to say that he was only a strong proclaimer of the Kingdom of Heaven. On the way of his compelling example of his life, he was living example

of that Kingdom, that has already come... He was one of the greatest architects of the Russian nation. This genius's creation was forming and developing his own personality, which he poured out in forms of impressive and beaming beauty" [8, c. 6].

After Elder Macarius's death, a successor was not appointed immediately. "This question interested everyone who were familiar with Optina and by the educated people who were devoted to the Church. The question of who would replace Fr. Macarius was important for many people in various places in Russia. It was throughout Elder Macarius's life that the Optina Monastery's influence spread in Russian society" [8, c. 63]. In the first years of Fr. Ambrose's ministry, his spiritual flock was comprised of a couple monks entrusted by Fr. Macarius and new monks. He moved to a new place, to a small home near the holy gate of the skit, where a hut was built near the fence, in order to speak women. Fr. Ambrose had already had been tonsured into the schema, which he received in secret at some unknown point. After the death of Fr. Moses in 1862, Fr. Isaac was chosen to the new Abbot of the Optina Monastery and began to relate to Fr. Ambrose as with an elder, and by imitating him, others also acknowledged him to be an elder.

When serving as an elder, Fr. Ambrose did not assume any official status, but remained as a hieromonk without payment until the end of his days. "Only the sense, knowledge of the benefits of his council and faith in his inspiration directed the abbot to be under his care for *poshuzaniju* (obedience) and not to do anything with a blessing. This same internal conviction led lay people, at times quite self-confident and proud, to be obedient to the elders in a child-like manner" [8, c. 65].

It should be noted that St. Ambrose was well educated. He mastered Ancient Greek, Latin and Church Slavonic, as well as other European languages. He knew the Scriptures, Holy Tradition and the works of the Church Fathers of the Eastern and Western Churches well. K.M Dolgov states that "he was a contemporary encyclopedia, which often resulted in development and strengthening his unique ability to permeate the mystery of the human soul and body" [5, c. 18].

The years of St. Ambrose's eldership has been remembered as the springtime and greatness of the Optina Monastery. The doors of his hut were open to all: "from the members of the Imperial Court and metropolitans to various poor and unknown people" [8, c. 65]. The most important for the elders was the immortal human soul, which he tried with all his might to direct on the way of truth and salvation [7, c. 9]. He was visited by several pilgrims coming for advice and spiritual assistance, who left encouraged and full of joy. Long conversations with V. Solovyov, F. M. Dostoevsky, Lev Tolstoy and K. N. Leontiev – exceptional Russian thinkers – were reflected in their work. "It is possible that not every reader considering their views or changes in their views knows just how much importance the spirit of the Optina Monastery and Elders Macarius and Ambrose had here. The influence of the elders of Optina on uniting various known and unknown representatives of the Russian intelligence with the Church had such crucial significance" [9, c. 350].

The influence of the Optina Monastery in the world helped in significantly expanding and deepening the extensive creativeness of Elder Ambrose. “He paid a lot of attention and dedicated a lot of time to the religious life of women. ... The sisterhood that was established by Elder Ambrose in Shamordino was under his spiritual care” [9, c. 350]. K. M. Dolgov stresses that “unfortunately, we are not able to completely assess the influence that Elder Ambrose had on Russian culture. The elder demonstrated the close connection between faith and spiritual wisdom in personal conversations with those who visited him. It will never be ours to know at any time what was discussed. St. Ambrose of Optina undoubtedly greatly contributed to the spiritual maturity and development of our nation and in strengthening the Orthodox faith and Church” [5, c. 18]. Elijah Nozdrin tells of Hieroschemamonk Ambrose: “He had a great influence on everyone he met throughout his life. Not everyone was saved – that depends on the will of the individual. The saint shaped the society of his time by directing its life in accordance with the will of God unto salvation. Today, we also can read the legacy of St. Ambrose and go in the same direction [6, c. 11].

Conclusion

All of the above mentioned examples are clear testimony of the possibilities of what can happen when living in God, in Christ and in the Holy Spirit. The ministry of the Elders of Optina was prophetic. He was able to see with his spiritual eyes not only current events, but also those to come. He took upon himself the soul of a person, his current life, past and future. The elders healed spiritual and physical illness and revealed the will of God. The Optina elders were not inferior to ancient eldership in gifts, labour, asceticism or prayer; however, their ministry had a different character. Their labours were accomplished in another social sphere. Archimandrite Sophronius (Sacharov) said that “serving people, as experience shows, requires entering their sadness, suffering, struggles with the passions and often quite primitive needs. Unfortunately, being in contemplation and silent prayer does not help” [11, c. 171].

A similar practice is perceiving certain spiritual risks, i.e. that one can accept another’s passions and loose spiritual balance. In the Russian ministry of *eldership*, we distinguish the element of commitment for the purposes of sacrifice for others. A good example of this is St. Ambrose’s dedication that knew no boundaries. St. Ambrose’s practice of hesychasm constituted a connection of the practice of mental effort with complete participation in the life of the world. The character of the ministry of *eldership* remained the same. Russian eldership discovered within itself the possibility of connecting mental effort with participation in the life of the world, in which this participation was the fullest and most profound. Thanks to this, the principles of the hesychastic life were again in a real way introduced in the world, which was already close to complete departure from God and to a decline in the monastic life.

The lives of the elders of Optina were based on sacrificial love to people, which did not violate the freedom of others, but lead them to faith and shared with him life in Christ. As stated in the troparion on the Feast of the Holy Fathers and

Elders of Optina, they were “comforters of the Russian land, obtaining the love of Christ and giving up their souls for children”.¹The elders of Optina have revealed to our times complete love. That love of God and neighbour was expressed in the many miracles that brought people to God. They witness to the activity of the Holy Spirit in the world by the elect of God, who hid their gifts in great humility. Truly, “God is wonderous in His saints” (Ps 68: 36).

1. Жизнеописание Оптинского старца иеромонаха Леонида (в схиме Льва). Б.м. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1991.
2. Жизнеописание Оптинского старца иеросхимонаха Макария / [Сост. Агапит (Беловидов), архим.]. Б. м.: Свято-Введенская Оптина пустынь; Б. м. Свято-Троицкая Сергиева Лавра; М.: Издательство «Отчий дом», 1997.
3. Игнатий (Брянчанинов), свт. Полное собрание писем. В 3 т. / Сост. О.И. Шафранова. М.: Паломник, 2011. Т. 2: Переписка с монашествующими.
4. Игнатий (Брянчанинов), свт. Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова. М.: Паломник, 2008. Т. 1.
5. Котова А. Кладезь мудрости и красота души. Беседа с профессором К.М. Долговым // Покров. – 2012. – № 10. – С. 16-18.
6. Орлова О. Благодарение Господу. Интервью с схиархимандритом Или-ем (Ноздриным) // Покров. – 2012. – № 10. – С. 10-15.
7. Пастырь добрый // Покров. – 2012. – № 10. – С. 8-9.
8. Поселянин Е.Н. Старец Амвросий. М.: Никея, 2012.
9. Смолич И.К. Жизнь и учение старцев // Смолич И.К. Русское монашество 988–1917. Жизнь и учение старцев. Приложение к «Истории Русской Церкви». М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 1997. С. 369–464.
10. Смолич И.К. Русское монашество 988–1917. Жизнь и учение старцев. Приложение к «Истории Русской Церкви». М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 1997.
11. Софроний (Сахаров), архим., Видеть Бога как Он есть. Эссекс, 1985.
12. Трифон (Туркестанов), митр. Древнехристианские и оптинские старцы. М.: Мартис, 1996.
13. Филарет (Дроздов), свт. Письма к преподобному Антонию, наместнику Свято-Троицкой Сергиевой лавры. 1831-1867. 1831-1846. Ч. 1. Б.м.: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2007.
14. Якеменко Б.Г. Издательская деятельность Оптиной пустыни в 1990-х годах – начале XXI века (опыт библиографии) // III Оптинский форум. Наследие России и духовный выбор российской интеллигенции. Моск-ва – Калуга – Оптина пустынь, 16-18 мая 2008 г.: сб. материалов. М.; Калуга, 2008. С. 436-440.

¹Troparion of the Feast of the Holy Fathers and Elders of the Optina Monastery.

ВОЗРОЖДЕНИЕ ИЛИ КРИЗИС: ИСТОРИЯ РОССИЙСКОГО МОНАШЕСТВА XIX – НАЧАЛА XX В. В ИСТОРИОГРАФИИ

Ключевые слова: синодальный период, монашество, старчество, историография, монашеское возрождение

В XIX – начале XX в. преобладающий взгляд современников (от записных критиков духовенства до настоятелей монастырей и архиереев) на российское монашество был весьма скептическим. Однако в исследованиях по истории монашества в России доминирует иная оценка. Большинство авторов, включая предреволюционных, эмигрантов и современных российских и американских историков, оценивают период XIX – начала XX в. как возрождение или даже расцвет российского монашества. В статье разбирается эта парадоксальная ситуация, прослеживается, откуда возникла историографическая концепция «монашеского возрождения» и что оказало на нее влияние. Рассматривается, как разные исследователи оценивают данную эпоху, что именно в ней они выводят на первый план.

В XIX – начале XX в. преобладающий взгляд современников (от записных критиков духовенства до настоятелей монастырей и архиереев) на российское монашество был весьма скептическим. В лучшем случае признавалось, что существуют духовно крепкие обители и настоящие иноки-подвижники, но всё это на довольно безотрадном фоне. Негативная оценка отразилась и в практических исправительных мерах, предпринимавшихся Святейшим Синодом с 1860-х гг., и в идее более масштабной реформы, обсуждавшейся на всероссийских съездах монашествующих 1909 и 1917 гг. и на Поместном Соборе 1918-1918 гг. [3].

Однако в исследованиях по истории монашества в России мы видим совершенно иную картину. Значительное большинство авторов, дающих обобщающие оценки (в основном речь идет о крупных трудах – монографиях и диссертациях), рассматривают период XIX – начала XX в. как возрождение или даже расцвет российского монашества. Это касается и дореволюционных авторов, и эмигрантов, и современных исследователей; и российских, и американских историков; и тех, кто пишет об истории Церкви в России в целом или об истории монашества, и тех, кто изучает ситуацию в отдельных регионах либо конкретные обители. Особенно характерно, что понятие «возрождение» встречается даже в тех работах, где подробный рассказ об общих тенденциях развития дореволюционного монашества не предполагается. Авторы вскользь, без особой аргументации упоминают о возрождении, как будто речь идет о чем-то само собой разумеющемся, как итальянское Возрождение XIV–XVI вв. [16, с. 87; 12, с. 8].

Конечно, есть и исключения. Д.И. Ростиславов еще в XIX в. в своих исследованиях о современном монашестве вынес ему суровый вердикт, обвиняя его в том, что обитатели чрезмерно обогащаются, а ученые монахи оккупировали всё управление Церковью [14, 15]. Работы советских авторов тоже, разумеется, невысоко оценивали уровень дореволюционного монашества. К примеру, Г.Г. Прошин в монографии «Черное воинство» упомянул о «своеобразном ренессансе» «святых обителей» второй половины XIX – начала XX в. как о глубоко ложном тезисе. Количественный рост монашествующих в эту эпоху он объяснил тем, что место крепостных сетей для множества обнищавших крестьян заменили более надежные «сети духовного рабства» [13, с. 116–119, 128]. Но все эти примеры отмечены определенной антимонашеской ангажированностью и выбиваются из общего историографического русла.

В целом же складывается парадоксальная ситуация: современники с редким единодушием критиковали монашество своей эпохи, а исследователи, обращаясь к этой эпохе, довольно настойчиво оценивают ее как возрождение. В статье я рассмотрю, откуда возникла историографическая концепция «монашеского возрождения», что оказало на нее влияние, в чем ее особенности. Опыты изучения историографии истории российского монашества синодального периода уже предпринимались, но указанная традиция не нашла в них отражения [30, 11].

Прежде всего, хотя это и не является основной задачей статьи, встает вопрос о причинах критики современников. С рубежа 1850–1860-х гг. на монашество обрушились светские публицисты, которых поддерживали и многие представители белого духовенства [3, с. 10–14]. Одновременно набирала силу и более объективная внутренняя критика, исходившая от архиереев и настоятелей монастырей. О кризисе в монашестве, который был связан с общественным кризисом, писали многие авторитетные церковные мыслители. Епископ Игнатий (Брянчанинов) утверждал в 1864 г.: «Относительно монастырей, я полагаю, что время их кончено, что они истлели нравственно и уже уничтожились сами в себе. Вам известен отеческий путь, состоящий в духовном подвиге, основанном на телесном подвиге в разуме. Опять Вам известно монашество русское: укажите на людей, проходящих этот подвиг правильно. Их нет. Существует по некоторым монастырям телесный подвиг, и то более на показ людям» [17]. Архиепископ Никон (Рождественский) в 1909 г. говорил о том же процессе: «<...> с глубокою скорбью приходится наблюдать, что монашество наше в духовном отношении все более и более опускается, и становится страшно за ту великую идею, за тот святой идеал, носителем коего должно быть иночество. Духовная жизнь гаснет в нем, а без нее и самое монашество теряет смысл...» [18, с. 49].

Отчасти можно объяснить подобные мнения тем, что представителям духовенства всегда было свойственно критично оценивать духовное состояние современников. В народной среде традиция обличения жизни монахов (одновременно с традициями почитания настоящих иноков-подвижников и паломничества) тоже была давней и устойчивой. Вдобавок в эпоху

модернизации трансформировались духовные идеалы, менялись общественные запросы, обращенные к Церкви. Особенно это стало заметно на волне подъема общественной мысли с рубежа 1850–1860-х гг. Многие стали воспринимать монашество как отжившее, лишнее для Церкви звено, и к этому представлению искусственно подтягивалась идея кризиса иночества. Но нельзя не признать, что хотя бы отчасти негативные отзывы отражали реальный духовный кризис, охвативший и иночество, и всё общество и приведший к революции.

Теперь обратимся к работам исследователей истории монашества в России и разберемся, откуда возникла концепция «монашеского возрождения» XIX в. Поиски первых следов ведут к трудам дореволюционных историков. Е.Е. Голубинский довел свою «Историю Русской церкви» лишь до XVI в., причем в вышедшем в 1917 г. последнем полутоме глава о монашестве отсутствует. Недавно незавершенная глава была обнаружена А.А. Платоновым в Российском государственном архиве древних актов (РГАДА) [2]. И, хотя речь там идет об эпохе Сергия Радонежского, Кирилла Белозерского и Иосифа Волоцкого, Голубинский проводит параллели и сравнения иноков средневековых и начала XX в. Причем известный своим критicismом ученый считает современное монашество если не лучше, то «значительно приличнее» средневекового в своей массе, не беря в расчет святых. Монахи Нового времени стали просвещеннее, ушли в прошлое такие пагубные явления, как принадлежащие обителям сёла, ктисторство богатых и знатных мирян, смешанные мужско-женские обители, насильственные пострижения и т.д.

В отличие от Голубинского П.В. Знаменский довел свое «Руководство к русской церковной истории» до синодального периода. Самое любопытное в том, что в 1890-х гг. Учебный комитет при Святейшем Синоде выкупил у него авторские права и в 1896 и 1904 гг. издал работу под названием «Учебное руководство по истории Русской церкви». Для этой публикации Знаменский несколько переработал текст, ориентируясь на запросы нового правообладателя. В результате по сравнению с первым вариантом «Руководства» была усилена положительная оценка синодального периода. Появились новые обобщения: «Усиление монастырских средств и преимущественно благоприятная перемена правительственных взглядов на монашество после Екатерины II снова оживили развитие монашеской жизни и способствовали умножению монастырей и монашествующих». После 1764 г. постепенно «началось лучшее время для монашества, и те же самые штаты 1764 г., то самое лишение старого вотчинного богатства, которые привели было монашество к расстройству, стали обращаться ему в пользу. Святейший Синод и разные святители, ревновавшие о благе монашества, принялись за устройство монастырей, сообразно новому положению, через введение в них общежития, и за возвышение их внутреннего благоустройства». «В русских монастырях увеличилось число истинных подвижников и развилась даже значительная аскетическая литература. Конец XVIII и начало XIX столетия были поэтому временем истинного возрождения и нравственного подъема русского монашества, с которого началась его новая жизнь» [4, с. 1048, 1054–1055].

Итак, слова «возрождение» и даже «нравственный подъем» были произнесены на рубеже XIX–XX вв. Возможно, это не первое упоминание интересующей нас концепции, но одно из первых, причем подкрепленное авторитетом известного церковного историка. По сути же, данная оценка стала плодом официозной синодальной историографии.

В дальнейшем идея возрождения прочно закрепилась в литературе. Чаще всего история монашества в России в XIX в. обобщенно характеризуется именно термином «возрождение» (Н.Н. Лисовой в статье для сборника «Монашество и монастыри в России. XI–XX века» употребляет данное слово с прописной буквы [9, с. 209]), иногда «монашеское возрождение» или «духовное возрождение», попадает вариант «ренессанс». В исследованиях американских историков (Б. Меган-Уотерс, С. М. Кенуорти, Дж. Дж. Уайнот и др. [31, 32, 29, 28]) встречается аналогичный термин «monastic revival». Особенно много внимания этой теме уделяет С. Кенуорти, чья диссертация PhD (2002) носит название «The Revival of Monasticism in Modern Russia» («Возрождение монашества в России в Новое время»). Автор употребляет такие словосочетания, как «steady revival» («устойчивое возрождение»), «remarkable resurgence» («замечательное возрождение») [29, p. 2]. Иногда исследователи пользуются более умеренными терминами «обновление», «нравственный подъем», «подъем религиозности», «оздоровление иноческого жития». Иногда – более сильным термином «расцвет», «духовный расцвет» (англоязычный вариант у Б. Меган-Уотерс – «flowering of monasticism» [31, p. 2]).

Наиболее яркие поэтические образы присущи работам русских эмигрантов 1930–1950-х гг. Г.П. Федотов в «Святых Древней Руси» пишет: «Преподобный Серафим распечатал синодальную печать, положенную на русскую святость, и один взошел на икону среди святителей из числа новейших подвижников. <...> Самое явление Серафима в обстановке XVIII и XIX века предполагает воскрешение мистической традиции, заглохшей уже в московской Руси. <...> Оптина пустынь и Саров делаются двумя центрами духовной жизни: два костра, у которых отогревается замерзшая Россия» [23, с. 199]. И.М. Концевич («Стяжание Духа Святаго в путях Древней Руси») отталкивается от враждебного монастырям XVIII века: «Для поверхностного взгляда могло казаться, что монашество уже окончательно погибло. На самом же деле из векового периода гонений иночество вышло очищенное и обновленное в прежней своей духовной красоте. <...> И вот, после строгой и суровой зимы начинают пробиваться из недр земли новые молодые побеги свежей растительности. Пролился теплый, благодатный дождь, повеяло Духом, началось Воскресение. И яркая благоуханная весна вступила в свои права» [8, с. 204–206].

Протоиерей А. Шмеман («Исторический путь православия») повествует: «За официальной, сложной, трагической историей Петербургской России мы видим снова и снова другую, никогда не прекращавшуюся: историю медленного собирания духа, “стяжания благодати”, просветления почерневшего человеческого образа неизреченной славой Первообраза» [27, с.

383–384]. Наконец, приведу известные слова А.В. Карташева из «Очерков по истории Русской церкви»: «Секуляризационное давление императорских правительств только на опыте проверило необыкновенную живучесть русского монашества и даже повело к новому его расцвету. <...> Петр бросил вызов русскому монашеству, и через 50 лет оно ответило ему явлением святителя Тихона Задонского, старца Паисия Величковского, еще через 50 лет – св. Серафима Саровского, через новые 50 лет – святителей Феофана Затворника, старца Амвросия Оптинского и целого полка оптинцев» [6, с. 320].

Современный российский исследователь О.В. Кириченко предложил еще один поэтический эпитет, причем попытался придать ему черты точного научного термина. Он ставит в центр дореволюционной России женское иночество, для которого вводит понятие «женское православное подвижничество». Согласно Кириченко, подвижничество – «религиозный (православный) и социокультурный феномен, возникший в России на почве массового обращения православных женщин к раннехристианским идеалам святости и строгой духовной жизни, вылившийся в создание многочисленных общин и общежительных монастырей и просуществовавший с начала XIX до середины XX в.» Благодаря монахиням подвижничество стало общенародным порывом, «и на волне этого духовного единения и даже просветления рождались многие величественные явления». В результате «синергичный дух единения» позволил Церкви «подойти к революции 1917 г. во всеоружии» [7, с. VIII–X, 16].

Как видно, Кириченко несколько сдвигает хронологические рамки «монашеского ренессанса» вперед: у него он охватывает период с начала XIX по середину XX в. Значительное большинство специалистов ведут отсчет с конца XVIII в. (обычно это связывается с именами преподобного Паисия (Величковского) и его учеников) или (реже) с начала XIX в. и доводят хронологию до 1917 г. или до конца XIX в. Например, П.Н. Зырянов в монографии «Русские монастыри и монашество в XIX и начале XX века» приходит к заключению, что в конце XIX в. расцвет сменился кризисом, а после революции «крушением всей монастырской системы» [5, с. 10].

В концепцию возрождения монашества разные исследователи вкладывают неодинаковый смысл. Многие обращают внимание на впечатляющий количественный рост монастырей, женских общин, монахов, а в особенности монахинь и послушниц (некоторые используют не вполне удачный термин «феминизация монашества»), на то, что мантию надевают выходцы из всех сословий. Другое заметное явление – развитие старчества, пустынножительства, аскетизма. С этим неразрывно связано воздействие на общество: наблюдается массовое паломничество к старцам, монашеская традиция оказывает влияние на художественную литературу, религиозную философию и другие сферы. Иногда на первый план выводится активное социальное служение обителей (особенно женских), создание образовательных и каритативных заведений, широкая благотворительность, просветительская деятельность и пр.

Серьезные расхождения вызывает вопрос о движущей силе благотворных перемен. Мы видели, что в «Учебном руководстве по истории Русской церкви» П.В. Знаменского основная заслуга признается за правительством, Святейшим Синодом и епископатам. У некоторых современных исследователей тоже можно встретить такую просинодальную или близкую к ней позицию. К примеру, Н.Е. Шафажинская пишет о «значительных позитивных преобразованиях, осуществляемых Святейшим Синодом при поддержке правительства» [26, с. 30]. Ряд других авторов, особенно из эмигрантов, напротив, убеждены, что монашеское движение развивалось снизу, во многом как реакция на антимонашескую политику власти в XVIII в., на секуляризацию, на формирующуюся «государственную церковность». Возрождение проходило вопреки бездействию церковной иерархии, которая долгое время относилась к старчеству с настороженностью. Такая позиция характерна, в частности, для Г.П. Федотова и И.К. Смолича. Последний в своем обобщающем труде «Русское монашество: 988–1917» приходит к выводу: «Церковная власть, воплощенная в Святейшем Синоде, утратила прежнюю, существовавшую до XVIII столетия, тесную связь с монашеством. Более того, Синод вообще всерьез не занимался вопросами монастырской жизни. Если и в этот период проявлялись стремления к оздоровлению иноческого жития, то шли они от здоровых сил внутри самого монашества, главным образом, от русского старчества <...>» [19, с. 15].

Те исследователи, которые подробно изучают вопрос, не могут игнорировать различные негативные моменты, проявлявшиеся в российском монашестве в эпоху «возрождения». Речь идет, в частности, о необщежительных монастырях (как правило, штатных), аскетический и нравственный уровень которых вызывает вопросы. Проблемой является ученое монашество, в котором преобладал карьерный, а не аскетический импульс и которое становилось всё более значимым источником пополнения епископата. Между ученым иночеством, практически не знавшим монастырской жизни, и «рядовым монашеством» образовалась глубокая трещина (впрочем, в ряде трудов ученое монашество показано вполне позитивно [26, с. 32–33; 20, с. 161]). Возникает и общий вопрос: насколько релевантно понятие «монашеское возрождение», насколько оно характерно для общей атмосферы в российском монашестве (и в российском обществе в целом) предреволюционной эпохи.

Нужно признать, что большинство историков, упоминающих о негативных явлениях в монашестве XIX в., не придают им ключевого значения и полагают, что они не могут затмить «ренессанс». Скажем, А.В. Карташев с готовностью признает слабости и недостатки церковной политики в XVIII в., но неизменно призывает «дать отставку устаревшей односторонне-пессимистической оценке синодального периода и увидеть в нем высшее, исторически-восходящее выявление духовных сил и достижений Русской церкви» [6, с. 320]. О.В. Кириченко делает акцент на массовости, общенародности «женского православного подвижничества». При этом

отдельные «неподвижницы» и «заблудшие овцы» не могут изменить общую картину [7, с. IX].

С. М. Кенуорти обращает внимание на ряд скандалов в монастырях в начале XX в., спровоцировавших обсуждение исправительных мер в Синоде и на съездах монашествующих. Но приходит к выводу, что это было скорее ощущение кризиса, чем сам кризис: монашество в целом оставалось на уровне соблюдения своего призвания [28, р. 275]. Более того, оно – вопреки своему консерватизму – смогло не противостоять модернизации, а адаптироваться к ней, проявило гибкость [29, р. 5–6]. Иное мнение высказывает П.В. Зырянов: с его точки зрения, к концу XIX в. монашество сильно окрестьянилось и из-за этого не смогло уловить дух нового времени, приспособиться к модернизации. В обителях замечалось падение дисциплины, они теряли свой авторитет и попали в полосу кризиса. При этом предыдущие десятилетия Зырянов характеризует как благополучное время и даже расцвет монашества [5, с. 10, 159–160, 280].

И только очень немногие авторы, не отказываясь от понятия «возрождение», делают акцент на ограниченности его применения, на его слабой связи с жизнью России. В основном такой подход встречается у эмигрантских историков, которые в целом склонны были негативно оценивать синодальный период, закончившийся революцией (одно из немногих исключений – труды А.В. Карташева).

Г.П. Федотов воздаст должное великим и неизвестным подвижникам XIX в., важнейшим центрам аскетизма, считает, что они не только возрождали духовную жизнь, но и воплотили новые формы святости. Но общий фон все же изображен безотрадно: «Русский монастырь последних веков далек от своего духовного идеала. К концу синодального периода упадок, иногда в очень тяжелых и соблазнительных формах, наблюдается в огромном большинстве монастырей». А очаги святости «почти ничем не связаны с национальной жизнью России и ее культурой. Как никогда и нигде в христианстве, келья и скит отрезаны от мира, даже если они и открыты пришельцам из него» [23, с. 198–200]. И.К. Смолич говорит о внутренней расколотости церковной жизни: в монашестве она проявлялась в значительном расхождении между старчеством и «синодальным монашеством» (ученые иноки, епископат). Аскетическое течение в духовной культуре России он называет «подземным», скрытым, хотя и весьма сильным. Оно сыграло значительную роль, однако в целом, по оценке историка, «в XIX в. уровень духовной жизни монашества все время снижался», особенно в штатных обителях [19, с. 280, 288, 290, 310]. И все же, несмотря на серьезную критику синодального периода, и Федотов, и Смолич, как и десятки других историков, произносят заветную формулу «возрождение монастырской жизни» [23, с. 199; 19, с. 15, 331].

Подводя итог, стоит сказать, что девятнадцатый и начало двадцатого века в истории российского монашества сложно оценить однозначно. Это была эпоха Серафима Саровского и эксцентричного архимандрита Фотия (Спасского), Алексия Зосимовского и скандального иеромонаха Илиодора

(Труфанова), оптинских старцев и ученых монахов, часто принимавших постриг ради церковной карьеры, время феноменального численного роста женского монашества и одновременно обмирщения обителей. Тем удивительнее, что концепция «монашеского возрождения» стала своего рода историографическим клише, которое само собой разумеется и которое не обязательно обосновывать.

Эта концепция была сформулирована еще в XIX в., и один из источников ее происхождения – официозная синодальная историография, для которой расцвет монашества – логичное следствие грамотного церковного управления. Такой подход встречается и в некоторых трудах современных специалистов. В то же время и для противников синодальной системы, которых было особенно много среди эмигрантских ученых, оживление аскетической традиции в монастырях представляется позитивным явлением, движением снизу, ставшим ответом на «государственную церковность», бюрократизацию и секуляризацию. То есть совершенно разные исходные установки приводят исследователей к концепции «монашеского возрождения», причем масштаб данного явления нередко преувеличивается.

Есть и еще один важный фактор: на фоне разгрома монастырей в XVIII в. и их уничтожения после 1917 г. образы иноков, старцев, паломников XIX в. невольно воспринимались как живой и притягательный контраст. Это отразилось не только в исследованиях по истории монашества, большинство из которых посвящено именно этой эпохе, но и в самой жизни: при восстановлении современных монастырских традиций берутся за образец именно дореволюционные реалии.

1. Андроник (Трубачев), игумен, Бовкало А.А., Федоров В.А. Монастыри и монашество. 1700–1998 гг. // Православная энциклопедия. Т. Русская Православная Церковь. М., 2000.
2. Голубинский Е.Е. История Русской церкви. Т. 2. Вторая половина. Глава 6. Монашество // РГАДА. Ф. 184. Оп. 1. Д. 188.
3. Запальский Г.М. Монастырская реформа и ее обсуждение до 1917 г. и на Священном Соборе Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. // Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 19. Документы Отдела о монастырях и монашестве / Отв. ред. Г.М. Запальский. М., 2016. С. 5–50.
4. Знаменский П.В. История Русской Церкви. М., 2012.
5. Зырянов П.Н. Русские монастыри и монашество в XIX и начале XX века. М., 1999.
6. Карташев А.В. Очерки по истории Русской Церкви. М., 1992. Т. 2.
7. Кириченко О.В. Женское православное подвижничество в России (XIX – середина XX в.). М., 2010.
8. Концевич И.М. Стяжание Духа Святаго в путях Древней Руси. М., 2009.
9. Монашество и монастыри в России. XI–XX века: Исторические очерки. М., 2002.
10. Найденова Л.П. О возможных подходах к изучению монастырской жизни // Церковь в истории России. М., 1997. Сб. 1. С. 197–200.
11. Нечаева М.Ю. Православные монастыри и монашество синодального периода: традиции изучения // Научный диалог. 2016. № 12 (60). С. 302–319.

12. Овчинников В.А. Монастыри Русской Православной Церкви на юге Западной Сибири (конец XVIII – начало XXI вв.). Расцвет. Ликвидация. Возрождение. Кемерово, 2011. Ч. 2.
13. Прошин Г.Г. Черное воинство: (Русский православный монастырь. Легенда и быль). М., 1985.
14. [Ростиславов Д.И.] О православном белом и черном духовенстве в России. Лейпциг, 1866. 2 т.
15. [Ростиславов Д.И.] Опыт исследования об имуществах и доходах наших монастырей. СПб., 1876.
16. Русская Православная Церковь 988–1988. Очерки истории. М.: Издательство Московской Патриархии, 1988. Вып. 1 / Отв. ред. А.С. Бувеский.
17. Святитель Игнатий (Брянчанинов). Собрание сочинений. М., 2011. Т. 7.
18. Серафим (Кузнецов), иеромонах. Первый всероссийский съезд монашествующих 1909 г. Воспоминания участника. М., 1999.
19. Смолич И.К. Русское монашество: 988–1917. Жизнь и учение старцев. М., 1999.
20. Соловьев К.А. Типология и новые формы православных монастырей Российской империи на рубеже XIX–XX веков. М., 2013.
21. Тальберг Н.Д. История Русской Церкви. Нью-Йорк, 1959.
22. Федоров В.А. Русская Православная Церковь и государство. Синодальный период. 1700–1917. М., 2003.
23. Федотов Г.П. Собрание сочинений в 12 т. М., 2000. Т. 8: Святые Древней Руси.
24. Цыпин В., протоиерей. История Русской Православной Церкви: Синодальный и новейший периоды. М., 2007.
25. Шафажинская Н.Е. Русское монашество в XIX – начале XX века: культурологический аспект. Монография. М., 2008.
26. Шафажинская Н.Е. Русское монашество как историко-культурное явление: Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора культурологии. М., 2010.
27. Шмеман А., протоиерей. Исторический путь православия. М., 1993.
28. Kenworthy S. M. Monasticism in modern Russia // *Monasticism in Eastern Europe and the Former Soviet Republics* / Ed. by Ines Angeli Murzaku. L., N. Y., 2016. P. 265–284.
29. Kenworthy S. M. *The Heart of Russia: Trinity-Sergius, Monasticism and Society after 1825*. N. Y., 2010.
30. Kenworthy S. M. *Monasticism in Russian History* // *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*. 2009. Vol. 10. № 2. P. 307–331.
31. Meehan B. *Popular Piety, Local Initiative and the Founding of Women’s Religious Communities in Russia, 1764–1907* // Woodrow Wilson International Center for Scholars; Kennan Institute Occasional Paper Series № 215. Washington, D.C., 1987.
32. Wynot J. J. *Keeping the Faith: Russian Orthodox Monasticism in the Soviet Union, 1917–1939*. College Station, Texas, 2004.

Revival or Crisis: History of Russian Monasticism in 19th – early 20th Century in the Historiography

Key words: Synodal era, monasticism, starchestvo, historiography, monastic revival

In 19th – early 20th century the prevailing view of contemporaries (both secular critics of the clergy, abbots of monasteries and bishops) on Russian monasticism was very skeptical. However, another opinion is dominated in studies on

the history of monasticism in Russia. Most authors, including prerevolutionary, emigrants and modern, Russian and American historians, describe the period of 19th – the beginning of the 20th century as a revival or even flowering of Russian monasticism. The article deals with this paradoxical situation, traces the origin of the historiographical concept of the “monastic revival”. It is considered how different researchers evaluate this epoch, what they bring to the fore.

Д.А. Лактюхин

ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ ПЕРЕД ВЫЗОВАМИ НАЦИОНАЛИЗМА: СЛУЧАЙ ГРУЗИНСКОЙ АВТОКЕФАЛИИ

Ключевые слова: автокефалия, Грузинский Экзархат, Духовный вестник Грузинского Экзархата, Предсоборное Присутствие, независимость Церкви.

Аннотация: В настоящей статье основное внимание уделяется проблеме автокефалии Грузинской Церкви, а именно формированию понятийного аппарата дискуссии в начале XX века. В тексте кратко рассматриваются предпосылки этой дискуссии, а также очерчивается аргументация действующих сторон дискуссии – автокефалистов и сторонников более умеренных церковных реформ.

Анализ контекстов, в которых был поднят вопрос о церковной самостоятельности церкви Грузии.

Тема Грузинской автокефалии является уникальной в жизни Русской Церкви. Если Русская Церковь импонировала Болгарам в их стремлении получить церковную независимость, при этом держась сторонним наблюдателем не вмешиваясь в дела церкви-сестры, то в случае с Грузией ей пришлось выработать в сложившейся ситуации свои аргументы и понятийный аппарат для решения возникшего вопроса. Очевидно, прослеживаются некоторые параллели Болгарского и Грузинского вопросов, такие как требование автокефалии, в основном, исходя из чувства национальной самоидентичности, взаимные упреки и разрыв канонического общения. Однако существуют и различия. Например, в случае с Болгарской схизмой Константинопольский Патриархат, выступающий как канонический центр, всех верующих-болгар находился на территории мусульманского иноверческого государства и юридически подчинялся ему, в отличие от Грузии, которая вошла в состав единоверческой империи, увеличивающей свои влияние и территории на Кавказе. Кроме того, исторические события, связанные с

Болгарской схизмой, оставили определенного рода каноническое наследие, которое сформировало «греческую» модель понимания автокефального движения. В данной статье рассматривается вопрос о том, как автокефалия и дискуссия вокруг нее понимались в Российской империи, рассматривается аргументация самой возможности автокефалии церковью на примере конкретной проблемы – автокефалии Грузинской Церкви.

Состояние Грузинского экзархата к моменту возникновения дискуссии.

В 1801 году Грузия вошла в состав Российской империи, и на протяжении XIX века положение Грузинской Церкви не радикально, но все же постепенно менялось, подстраиваясь под структуру Русской Церкви. Так, главным исполнительным органом Экзархата являлась Грузино-Имеретинская синодальная контора, которая подчинялась Экзарху, который в свою очередь был постоянным членом Святейшего Синода. Кроме того, с 1852 года все церковно-монастырские имущества были переданы в государственную казну. Формально к началу XX века Грузинский Экзархат состоял из четырех епархий: Сухумской (она же Абхазская; в том числе и по численности преобладающего населения), Гурийско-Мингрельской, Имеретинской и собственно Грузинской (Картли-Кахетинской). В Экзархате выпускался профильный журнал – «Духовный вестник Грузинского Экзархата». В пределах Экзархата на 1901 год проживало 1 278 500 человек, принадлежащих к православному вероисповеданию. Действующих церковей насчитывалось 2455, приходов 1527 (в составе 101-го благочиния). Также существовало 28 монастырей мужских и 7 женских (всего 615 монахов, 118 монахинь, 573 послушника, 163 послушницы). Духовенство Экзархата насчитывало 62 протоиерея, 1647 иерея, 231 диакона, 1805 псаломщиков [1, с. 341].

«Большую часть дохода церковью составляло гос. финансирование из казны Святейшего Синода» [1, с. 341]. Среди источников доходов Экзархата можно выделить недвижимое имущество (пахоты, места рыбной ловли, красильные, швейные мастерские, гостиницы), продажа церковной литературы, производство свечей и пчеловодство [1, с. 341-342]. Только с недвижимого имущества в казну в виде налогов в 1906 году поступило 10 млн рублей [1, с. 342].

В 1902 году в пределах Экзархата действовало две духовные семинарии – Тифлисская (открыта 1 октября 1817 года, насчитывала 177 семинаристов) и Кутаисская (открыта 18 сентября 1894 года, насчитывала 206 учеников), шесть духовных училищ – Горийское, Кутаисское, Мингрельское, Озуретское, Телавское, Тифлиское (насчитывали суммарно 1616 учеников), два женских епархиальных училища – Тифлиское и Имеретинское [1, с. 342].

На момент 1902 года в пределах Экзархата насчитывалось 660 церковноприходских школ (всего суммарно 26,000 учащихся), на момент 1910 года уже 85, наконец, на момент 1913-1915 годов – 790. Из них 108 было русских, 92 грузинских, во всех остальных проходили обучение осетины, армяне, греки и т.д. «Постановлением гос., духовного и светского совета Г. Э.

груз. язык в городских церковноприходских школах был запрещен, обучение с 1-го класса проходило на рус. языке; в сельских школах первые 3 года обучения разрешалось преподавание на груз. языке. Постановление ввело в действие проект прот. сщмч. Иоанна Восторгова об обучении т. н. немых методом: погружением грузиноязычного ребенка в русскоязычную среду с 1-го класса и одновременным осваиванием рус. языка и школьных предметов» [1, с. 343]. Преподавательский состав духовных учебных заведений в основном состоял из русских по происхождению преподавателей. Одновременно с этим предпринимались попытки поддержки грузинской церковной культуры. В частности, по указанию экзарха Алексия I (Опоцкого) в 1901 году были составлены пособия по изучению грузинского церковного пения.

Отдельно необходимо сказать о деятельности Общества по восстановлению православного христианства на Кавказе (сокр. ОВПХК), которое предпринимало в начале XX века ряд мероприятий, в том числе по восстановлению грузинской православной культуры. Так обществом «в 1902-1905 гг. построено 3 церкви и 3 мон-ря, отреставрировано 7 церквей, в 1906-1909 гг. построен молебельный дом, в 1909 г.- церковь. <...> В 1900-1917 гг. ОВПХК открыло 58 приходских школ, среди них 9 - в Сухумском окр., 7 - в Лечхумском у., 4 - в Ахалцихском у., 2 - в Тионетском у., 1 - в Тифлисе и др.» [1, с. 343]. Также общество издавало церковную литературу на грузинском, мингрельском и сванском языках.

«Весна народов» в Российской империи и грузинский контекст.

Автокефальное движение возникло достаточно спонтанно, и до 1905-1906 годов этот вопрос практически не ставился. Показательно то, что дискуссия возникает в ходе первой русской революции в условиях стремительно модернизирующейся Российской империи, т. н. «весны народов». Данная тема, представляемая как "возвращение" к древним церковным нормам, показала сосуществование разных дискурсов, таких как современного национализма, имперского, корпоративно-сословного, церковно-канонического, а также ведомственного.

Ряд исследователей видят зарождение идеи восстановления автокефалии в подъеме национальных чувств жителей отдельных регионов, населенных преимущественно грузинами. А также, что инициаторами этих идей в Западной Грузии в 1902 году выступали ссыльные рабочие, крестьяне-марксисты и социал-демократы [1, с. 343].

Пол Верт в своем труде «Православие, инославие, иноверие» принципиальным видит связь автокефального движения с движением националистическим, в частности, с крестьянским движением Тифлиской и Кутаисской губерний. Именно в Тифлиской семинарии имели место первые волнения семинаристов, связанные с национализмом в 1880-ых годах, когда был убит ректор этой семинарии в 1886 году.

Необходимо, однако, заметить, что участники этих семинарских волнений не призывали к независимости Грузии (что важно), а к расширению прав местной представительской и исполнительной власти. Вообще, в

рассматриваемой ниже дискуссии сложно проследить определенную взаимосвязь между социальными и национальными проблемами.

Еще один фактор националистического влияния на тему Грузинской автокефалии - это роль Николая Николаевича Дурново, постоянного автора «Русского Стяга» и известного на тот момент публициста. В своей работе «Исторический очерк автокефальных церквей», а также др. – он актуализировал националистическую проблематику в обсуждении церковных вопросов, и, по сути, дал этот инструмент в руки сторонников автокефалии.

Создание митрополичьих округов, как один из контекстов Грузинской автокефалии.

Одним из факторов простимулировавших автокефальное движение был общеимперский процесс церковных реформ. Рассмотрение вопросов управления епархиями, создания митрополичьих округов с целью восстановления канонического строя церкви в Русской Церкви давало почву для восстановления канонического начала в управлении Грузинской церковью.

Исторические вехи движения за автокефалию

Движение за грузинскую автокефалию возникает в ходе первой русской революции и в некотором смысле является ее неотъемлемой частью. Так исследователь И.Е. Мельникова говорит о том, что движение за Грузинскую автокефалию началось сразу после издания Указ царя «Об укреплении начал веротерпимости», и указывает дату – 19 марта 1905 года, когда «в помещении Кутаисского духовного училища состоялся съезд депутатов духовенства Имеретинской епархии, выработавший требования «признать независимость грузинской церкви во главе с Католикосом, избираемым собором местных епископов вместе с представителями всей грузинской нации и духовенства и утверждаемым верховной светской властью» [7, с. 401]. Главой автокефального движения называют владыку Леонида Имеретинского (Окроперидзе). Буквально через 2 месяца, в мае 1905 года Экзарх Грузии Алексей (Опоцкий) разрешил съезд грузинского духовенства в Тифлисе для обсуждения нужд грузинского клира (такой съезд не проводился в течение шести лет с 1899 года). Однако Экзарх никак не мог ожидать, что помимо обсуждения этих самых нужд участники съезда займутся обсуждением вопроса автокефалии. Уже 17 октября 1906 года образовывается общество автокефалистов во главе уже с другим епископом (на тот момент Сухумским) Кирионом. В тот же месяц в Имеретии, на епархиальном съезде возникает аналогичное общество, но возглавляемое владыкой Леонидом [7, с. 401].

Особое значение сыграло возвращение в августе 1905 года армяно-григорианской церкви собственности, конфискованной в 1903 году. Фактически это дало автокефалистам в руки еще один инструмент для ведения дискуссии за автокефалию – материальный. До этого вопроса автокефалии лежал исключительно в плоскости канонической.

Для автокефального движения стало важной вехой проведение Предсоборного присутствия 1906 г., где имели возможность высказаться как противники, так и сторонники автокефалии. Общее настроение обсуждения

вопроса было достаточно накалённым. Члены заседания разделились на две радикально настроенные группы, которых стремились примирить некоторые участники Предсоборного Присутствия посредством восстановления автокефалии грузинской Церкви с сохранением братского общения двух Церквей. Были представлены несколько проектов: как с сохранением экзархата, так и с его упразднением. Выбор того или иного проекта осуществлялся через голосование, которое показало неготовность церковного собрания восстановить автокефалию Грузинской Церкви.

28 мая 1908 года произошло убийство грузинского Экзарха Никона (Софийскийского), и стараниями заместителя на Кавказе И.И. Воронцова-Дашкова, а также последующими экзархами ситуация перестала раскачиваться и повисла в воздухе, ожидая своего разрешения.

Дискуссии в церковной периодике

Что касается дискуссии в церковной периодике, то первые статьи, посвященные проблеме автокефалии, появляются в Духовном вестнике Грузинского Экзархата только в январе 1906 года. А пик обсуждения вопроса о грузинской автокефалии в прессе, в том числе и российской, приходится на середину 1906 года.

Важно то, что обсуждение происходило не только в Грузии, но и на страницах «Церковных Ведомостей», вернее на страницах «Прибавлений к Церковным Ведомостям». Любопытно, что вопрос об автокефалии там был поставлен несколько раньше, чем на страницах Духовного вестника Грузинского Экзархата, в 1904 году. Началом спора послужила статья А. С. Хаханова, в том числе постоянного автора Духовного вестника Грузинского Экзархата, а также участника заседаний Предсоборного Присутствия с грузинской стороны, в 4-ом номере «Церковных Ведомостей» под названием «В защиту автокефалии Грузинской церкви». Ответом на эту статью послужили две заметки обер-секретаря канцелярии Святейшего Синода В. Самуйлова «К вопросу об автокефалии Грузинской церкви» в 1-ом номере «Церковных Ведомостей» за 1906 год. В №4 «Церковных Ведомостей» за 1906 год А.С. Хаханов дает свою реплику на ответ В. Самуйлова. Интересно, что в этом же номере, сразу же за статьей Хаханова следует ответ на нее Самуйлова. Следом ответ дает Хаханов уже в 6-ом номере за 1906 год, и, как и ранее, сразу же за ответом Хаханова идет комментарий Самуйлова. В целом, реплики авторов не превышали двух страниц печатного разворота и касались рассмотрения деталей возможности восстановления автокефалии Грузинской Церкви. Однако в данном случае важны не сам факт спора или его содержание, а динамика развития дискуссии. Если первая статья Хаханова вышла в 1904 году, то ответ Самуйлова вышел лишь через год, а уже в 1906 году дискуссия проходит в формате реального времени и авторы, приобретя очередной выпуск «Церковных ведомостей», оперативно оценивали аргументацию друг друга и парировали.

Основной площадкой для высказывания позиции сторонников автокефалии был Духовный вестник Грузинского Экзархата. Страницы

предлагаемого издания на протяжении всего 1906 года в разных его номерах пестрят статьями о неоднозначных взаимоотношениях Русской и Грузинской Церкви и предложениями по разрешению конфликта.

Так, статья А. Натроева в январском номере журнала имеет весьма характерное название – «В чём выход из трагического положения грузинского духовенства». Рассуждая о создавшемся положении, автор статьи говорит о шатком положении грузинского духовенства, заключённого между двух огней: грузинским народом, отвергающим его духовную власть, и правительством, обвиняющим его «в сепаратизме» [8, с. 23]. Главную проблему автор формулирует как большую разобщённость духовенства со своей паствой, которая выражается в отсутствии участия прихожан в приходской жизни, недоверии действующему духовенству и поиску в их поступках лишь выгоду для чиновничьей власти. Причину же создавшейся проблемы автор усматривает в отсутствии у Грузинской Церкви некоего «жизненного нерва», который, по мнению автора, выражается в утрате связи главы Церкви и самой выполняемой Церковью с её упразднёнными нынче традициями, выражающимися в языке, преданиях, происхождении, «духовных средств» [8, с. 25] – словом, со всем тем, что оказалось утеряно после потери автокефалии. Действующий глава Грузинской Церкви для неё чужд, непонятен и язык, на котором теперь ведутся богослужения, предания и традиции оказались отдельными от Церкви и составляют теперь два различных духовно-культурных фона и пр. С перечислением проблем А. Натроев тут же предлагает пути их решения. Тезисно он выводит то, что, по его мнению, может сохранить Грузинскую Церковь от нравственного падения. Несомненно, первым решением проблемы он выдвигает возвращение Грузинской Церкви автокефалии. Автор обращает внимание на то, что после соблюдения этого требования необходимо установить в Церкви «выборное начало», то есть возродить древнюю апостольскую традицию, что дало бы возможность «мобилизовать все церковно-нравственные силы» [8, с. 27]. Так же, чтобы сохранить соборность, автор предлагает возродить приходскую жизнь посредством учреждения приходских братств, которые могут осуществлять самоуправление в приходе.

Другой статьёй, представляющей для настоящего исследования не меньший интерес, является работа священника Иларiona Джаши «К “Проекту организации Грузинской церкви”», вышедшая в том же «Духовном вестнике» но уже в мае 1906 года. Здесь автор знакомит читателей издания с основными тезисами, готовящегося проекта. Первым тезисом автор приводит то, что Грузинская Церковь «с точки зрения исторической и канонической правды имеет право на независимое существование» [3, с. 10]. Вторым, вытекающим из предыдущего, ставится то, что ни государство не должно вмешиваться в дела Церкви, ни Церковь в дела государства. В противном случае, церковь теряет свое духовное содержание, перестаёт быть нравственной опорой для государства, становится ещё одним бюрократическим органом. Подобное разделение ещё важно и потому, что Церковь и государство имеют разные

цели. Целью же Церкви, в отличие от государства, является не «внешнее охранение прав личности» [3, с. 15], а воздействие на внутреннюю, духовную сущность человека. Именно поэтому принципиально важным для организации полноценной церковной жизни, по мнению автора, является не внешние принуждение, а свободный выбор. Повторяя тезис А. Натроева о возрождении соборности в Церкви, Джаши пишет о том, что обще-грузинский церковный Собор призван быть высшей административно-судебной инстанцией Грузинской Церкви. А также, продолжая мысль о соборности, автор выступает за то, чтобы приходские церкви были наделены правом собственного имущества, что подразумевает их внутреннее самоуправление и, более того, наделения их юридической силой.

Отдельного внимания заслуживают тексты священника (на тот момент) Каллистрата Цинцадзе, в частности его работа «Автокефалия Церкви Грузинской». Некоторые исследователи однозначно идентифицировали его как сторонника автокефалии, однако, текст данной работы, впервые опубликованной в Тифлисе в 1905 году (в ряде статей Духовного вестника) можно идентифицировать двояко. С одной стороны, не вызывает сомнения, что он — священник Грузинского Экзархата, постоянный автор Духовного вестника Грузинского Патриархата (а самое интересное — будущий Католикос-Патриарх вся Грузии, избранный 21 июня 1932 года), грузин по национальности, симпатизировал автокефалии как идеи самостоятельности и формы церковного управления. С другой стороны, вся его работа может быть обозначена как попытка поиска наиболее объективной аргументации этой идеи. Иными словами, можно говорить о крайней умеренности взглядов автора и его непредвзятости.

В своём труде «Автокефалия Церкви Грузинской» священник К. Цинцадзе совершает обзор исторических событий IV–XI веков. Автор обращается к истокам возникновения христианской религии на Грузинской земле, уделяя внимание тому, что христианство в Грузию пришло из Греции. Вся книга о К. Цинцадзе строится на опровержении фактов, приводимых другими историками становления в Грузии христианства, которые в большинстве своём иллюстрируют желанность в получении Грузинской Церковью независимости от Антиохии. «И такой порядок вещей [назначение католикоса из Антиохии. – прим. авт.] грузинам казался совершенно естественным» [12, с. 18].

Кроме того, автор статьи усматривает противоречие в летописи «Картлис-Цховреба», содержащей якобы постановление VI Вселенского Собора о признании «святой церкви Мцхетской в Грузии равной по достоинству и чести со свв. апостольскими, кафолическими и патриаршими престолами» [12, с. 32]. Но в самих правилах VI Вселенского Собора подобного решения нет, что указывает на ошибку летописца. Далее автор, опираясь на ряд противоречий, вытекающих из сказанного, делает вывод, что Грузинская Церковь сделала самостоятельной только XI веке. Единственное, к чему автор испытывает лояльность в этом вопросе, так это то, что в древних

грузинских источниках можно уловить попытки и желание грузинских христиан к обособленному церковному жизнеустройству.

Необходимо отметить, что данная научная позиция автора и приводимая им аргументация получения автокефалии Грузинской Церкви от Церкви Антиохийской совершенно не вписывалась в те тезисы, которые постулировались спустя 5 лет в «Докладной записке грузинских автокефалистов, посланная первостоятелям автокефальных церквей».

Интересную и своеобразную сторону дискуссии о грузинской автокефалии представляют работы сочувствующих российских автокефалистов, и в первую очередь труды Н.Н. Дурново. Предваряет его работу введение, написанное коллективом авторов журнала «Русский Стяг», в котором делается акцент на насильственном обрусении малых народов, что не только не способствует объединению с ними, но и отторгает последних от христианства. Авторы отмечают, что в начале XIX века среди абхазцев, черкесов, лезгин, абадзехов было много христиан, но вследствие военизированной и агрессивной политики России многие из них приняли вероисповедание не только не близкое христианству, но напротив, воинствующее ему: магометанство, буддизм и даже вернулось к языческим традициям. В эмоционально-окрашенных тонах авторы полностью занимают позицию ущемлённой Грузии, переходя порой на субъективные оценки. Так, они пишут о преимущественном превосходстве истории и традиций Грузинской Церкви и о разрушительной силе Русской Церкви на территории Грузии.

Сам же труд Н.Н. Дурново «Судьбы Грузинской Церкви» открывает вопиющий, по его мнению, случай срыва заседания Предсоборной комиссии по обсуждению автокефалии Грузинской Церкви. Этот инцидент вызвал у автора бурю возмущений, так, автор пишет, что Предсоборная комиссия «вместо церковного мира, любви и единения вносит в Грузинскую Церковь смуту, народные распри, ненависть, раскол и, может быть, усиливает революционную пропаганду» [12, с. 6]. Автор открыто перечисляет имена участников заседания, выступавших против автокефалии и, не скупясь в определениях, называет их врагами «Грузинской Церкви и верного России грузинского народа» [4, с. 3]. Н.Н. Дурново пишет, что лишение Грузинской Церкви автокефалии произошло не обосновано, что такое может произойти только «в силу решений собора своих иерархов» [3, с. 4], а не извне, и, следовательно, Правительствующий Синод Русской Церкви не имеет канонической силы на управление Грузинской Церковью.

Помимо вышеизложенного, внимание автора привлекает ещё большее обеднение Грузии после получения протектората в России. Следствием этого стало уменьшение количества епархий и викариатств, монастырей, церквей, соборов, к чему ещё можно прибавить взятие в казну грузинских церковных имуществ. Решением проблемы автор также видит наделение Грузинской Церкви автокефалией на основании прав, дарованных Иверской Церкви VI Вселенским собором, восстановление ряда грузинских епархий, и созвание в

Грузии своего Собора 2 раза в год. Под этими предложениями автор пишет, что «ради церковного единения Католикос Грузии будет членом Российского Синода с правом заседать в нём» [4, с. 8-9]. Кроме того, русский архиепископ в Грузии уполномочен управлять церквями в «не-грузинских» губерниях, а «русские церкви в грузинских епархиях подчиняются грузинским архиереям, но пастве их предоставляется право избирать священнослужителей» [4, с. 9]. Такие условия предлагает автор в качестве установления независимости Грузинской Церкви. Любопытно, что фактически Дурново предлагал нечто похожее на проект владыки Никона (Софийского), Грузинского Экзарха, убитого спустя год.

В другом своём труде, имеющим историческую направленность, нежели публицистический стиль, «Исторический очерк автокефальных церквей» Н.Н. Дурново углубляется в историю формирования независимости Грузинской Церкви и выхода из неё. Вниманию автора представляется особо ценным описание устройства Грузинской Церкви на момент её независимости. Описывая лишения Грузии независимости, Н.Н. Дурново акцентирует внимание на особых случаях ущемления прав местной церкви со стороны Правящего Синода и предлагает пути решения насущной проблемы путём придания независимости Грузинской Православной Церкви. Необходимо отметить принципиальность, с которой все автокефалисты подходили к проблеме подчиненности Правящему Синоду и скорейшему освобождению от его власти.

Фактически, Н.Н. Дурново через свои работы вручил автокефалистам еще один инструмент для отстаивания своей позиции – этно-культурный, который строго говоря, заключался в том, что для сохранения грузинской православной культуры Грузинской Церкви необходима автокефалия, а находясь в рамках Церкви Русской она эту культуру потеряет, в первую очередь через потерю родного языка.

Помимо автокефальной позиции, которая как мы можем заметить, отстаивалась на страницах Духовного вестника Грузинского Экзархата, существовала и другая – антиавтокефальная позиция, которая в частности, высказывалась и вполне светским изданиями, например газета «Свет» писала следующее: «Вся эта шумиха из-за автокефалии церкви вызвана соображениями и мотивами, не имеющими решительно ничего общего с запросами и нуждами чисто церковными в Грузии» [10, с. 82].

Изучая историю дискуссии об автокефалии Грузинской Церкви, можно утверждать, что 1906 год стал годом поляризации и окончательного оформления позиций как автокефалистов, так и их противников. И это касалось не только принципиальности позиций (которая кристаллизовалась именно в этот период), но и окончательного формирования понятийного аппарата дискутирующих сторон.

Обсуждение предоставления автокефалии Грузинской Церкви на Предсоборном Присутствии.

Дискуссия об автокефалии Грузинской Церкви велась во втором отделе Предсоборном Присутствии, состоявшегося 2 июня 1906 г., где помимо всего прочего рассматривался вопрос о митрополичьих округах [13, с. 83]. Заседание ознаменовалось тремя наиболее яркими и аргументированными выступлениями, составляющими главную мысль полемики. Два доклада епископа Кириона «Грузинский церковный вопрос» и «Что вынуждает грузин добиваться восстановления автокефалии своей Церкви» были прочитаны в несколько эмоциональном ключе и ставили основной целью возобновить автокефалию Грузинской Церкви. Логическим продолжением этому был прочитан доклад епископа Леонида, «представленный им в виде отзыва епархиального архиерея» [2, с. 396], где поднималась проблема назначения русских экзархов на грузинские приходы и взаимодействия их с местной паствой. Своего рода ответом на вышеприведённое выступление послужил доклад протоиерея Иоанна Восторгова, который утверждал, что негативные стороны взаимоотношений русских экзархов с грузинской паствой имели лишь единичный характер и не могут обозначать главный тезис проблемы, но напротив, являются преувеличенными.

Таким образом, обобщая спор между двумя радикально отличающимися сторонами, можно сформулировать две полярные точки зрения. Сторонники автокефалии утверждали, что необходимо восстановить историческую справедливость и многолетнее существование Грузинской Церкви в независимости от влияния других церквей. Противники же говорили о том, что автокефалия Грузинской Церкви от Антиохийской не была полной и юридически сильной, а реализовывалась только в отдельно взятых пунктах, а в целом оставалась канонически зависимой от Антиохийского Патриархата. Помимо этого в комиссии участвовали умеренные сторонники расширения прав Грузинской Церкви, например владыка Сергей (Страгородский) на тот момент епископ Выборгский и Финляндский (надо отметить уже в то время тяготевший к усилению самоуправления церковных структурных единиц на местах и реализовывавший подобное усиление в вверенной ему епархии), а также владыка Антоний (Храповицкий), оставивший еще в отзывах епархиальных архиереев свое мнение относительно Грузинской автономии: «Экзарху Грузии должно предоставить особые права над епархиальными епископами Кавказа, причем едва ли следует доверять заявлениям грузин о бывшей долгое время автокефальности Иверской Церкви, ибо сие опровергается весьма ценным историческим документом XVII века «Пребывание в Грузии Патриарха Макария Антиохийского» [10, с. 168].

Среди двух кардинально противоположных точек зрения зародилась одна, по-своему оригинальная, выраженная в статье Н. Марра «Исторический очерк Грузинской Церкви с древнейших времён». «Профессор Марр доказательством Иерусалимского происхождения Грузинской Церкви считает тот факт, что первые храмы в Грузии воздвигнуты во имя палестинских и иерусалимских святых, а не во имя апостола Петра, основателя Антиохийской Церкви, а также распространение особых праздников в честь Креста. В

древнейших грузинских списках литургии находятся моления об иерусалимских Патриархах, начиная от Иакова, брата Господня, тогда как нет ни одного в древнем списке моления об антиохийских Патриархах» [2, с. 397].

Н.Н. Дурново в «Судьбах Грузинской Церкви» упоминает случай срыва заседания комиссии: «В предсоборной комиссии враги Грузинской Церкви и верного России народа грузинского протоиереи: Т. Буткевич и Восторгов, профессора Алмазов, Н. Н. Глубоковский и И. С. Бердников, сорвали заседание и заставили преосв. епископов: Леонида и Кириона и профессоров Цагарелли и Марра его оставить. Профессор церковной истории И. И. Соколов, и канонист Н. А. Заозерский, доказавшие права Грузинской Церкви на автокефалию, остались при своем мнении, также и И. С. Пальмов» [4, с. 26]. К большому сожалению, не удалось найти подтверждений этому свидетельству Дурново в светской прессе или научных исследованиях, есть лишь свидетельства ряда исследователей о натянутых взаимоотношениях между членами комиссии.

«Докладная записка грузинских автокефалистов...»

Наиболее полно позиция автокефалистов была выражена в документе под названием «Докладная записка грузинских автокефалистов, посланная первостоятелям автокефальных церквей», опубликованная в 1910 году. Докладная записка в основных положениях опиралась на тексты авторов Духовного вестника Грузинского Экзархата, где была проработана теоретическая база для провозглашения автокефалии.

Открывая своё обращение весьма эмоциональным вступлением, авторы документа уже в самом начале констатируют тот факт, что духовенству и пастве Иверской Православной Церкви приходится претерпевать немалые стеснения и своего рода гонения со стороны русских братьев по вере. Главным и первым аргументом в настоящем документе является то, что, по мнению авторов, уже в XI веке автокефалия Грузинской Церкви была признана церковными канонами. Затем авторы апеллируют к тому, что за всё время своего существования Грузинская Церковь «действовала в согласии с царём и народом» [4, с. 7] и никогда не нарушала церковных прав и не допускала узурпации других Церквей, благодаря чему очень скоро достигла «высочайшей степени развития» [4, с. 7]. К тому же вслед за антиохийской Церковью самостоятельность Грузинской Православной Церкви признали и Константинопольская и другие автокефальные Церкви. Таким образом, вторым аргументом настоящей записки явилось то, что признанная полная независимость Грузинской Церкви просуществовала несколько столетий, с XI до начала XIX века.

С конца XVIII века, когда политически ослабленная Грузия была вынуждена просить покровительство у Российской империи, по словам авторов документа, начинается скорбный, мученический путь Грузинской Церкви. В вину российскому правительству грузинские автокефалисты ставят нарушение протектората и замену оного прямой оккупацией российскими местными властями грузинского народа и его ценностей. Факт бесцеремонного вторжения в церковно-культурную среду покровительствуемой страны выразился в

следующих прецедентах: арест и жестокие истязания в заключении претерпели митрополиты «Гелатский» и Кутаисский, принадлежащие к Западной Грузинской Церкви; получив полную власть на местах, русские чиновники часто осуществляли присвоение себе или отправку в Россию грузинских церковных сокровищ; помимо этого грузинский язык, сформировавший многовековую богослужебную практику, оказался упразднён и вместо него введён русский язык, непонятный грузинскому народу; кроме того, вопиющими эпизодами были преследования грузинского духовенства за малейшие обличения действующего закона относительно Грузинской Церкви.

Подводя итоги, авторы настоящего документа заключают, что акт принятия покровительства Грузией со стороны Российской империи не столько укрепил христианскую нравственность дружественных, единоверных стран, сколько установил политическое превосходство одного государства над другим. Завершается документ не столько просьбой, сколько мольбой «ко всем христианским вселенским Церквам возвысить свой голос в защиту прав единоверной братской Церкви, в защиту христианства и заповедей Христа» [4, с. 15] и «указать Русскому Правительствующему Синоду антиканоничность его действий и признать существовавшую восемь веков автокефалию» [4, с. 16].

Стороны дискуссии

На основании проведенного анализа можно выделить различные стороны, принимавшие участие в дискуссии.

1. Академические автокефалисты – ряд ученых из высших учебных заведений, отстаивавших право на существование автокефалии Грузинской Церкви. В качестве примера можно указать на петербургских профессоров Александра Цагарели и Николая Марра, а среди сочувствующих можно указать на работы канониста И.С. Бердникова; некоторые исследователи относят к их числу священника Каллистрата Цинцадзе.

2. Церковные («клерикальные») автокефалисты – представители Грузинского Экзархата, отстаивавшие идею автокефалии как на высших церковно-административных уровнях, так и публично в печати. В первую очередь данная сторона была представлена двумя епископами Грузинского Экзархата – Кирионом (сменивший за шесть лет шесть кафедр – Балтскую, Новомиргородскую, Орловскую, Сухумскую и Ковенскую) и владыкой Леонидом Имеретинским, а также священниками (свящ. Никандр Покровский). Именно они в большей степени и использовали националистический и этнокультурный аргумент.

3. Третья категория достаточно любопытна и в рабочем порядке может быть обозначена как «конструкторы национального аспекта церковных реформ» (фактически ряд персон, сочувствующих автокефалистам) – самая любопытная сторона дискуссии, представленная в первую очередь редакцией журнала «Русский Стягъ» и публицистом Николаем Николаевичем Дурново. Их уникальность и особенность, в частности, заключалась в чрезвычайно эмоциональных текстах, особенно это касалось Н.Н. Дурново, который и начал активно использовать термины «обрусение» и «русификация» и на страницах

брошюры «Судьбы Грузинской Церкви (по вопросу Грузинской церковной автокефалии)» выступал как открытый русофоб. При этом он собственно никакого иного аргумента, кроме этно-культурного практически и не использовал.

Церковные и академические антиавтокефалисты – ряд ученых и церковных деятелей, отстаивавших позиции умеренных церковных реформ (например, священник Владимир Егоров или священник Иоанн Восторгов). Они по мере возможности старались участвовать в дискуссии об автокефалии и в рамках работы официальных церковных органов. Любопытно, что они были связаны с русскими националистическими кругами.

Спорные вопросы дискуссии об автокефалии Грузинской Церкви.

Сама по себе автокефалия воспринимается «грузинской стороной как «независимость» от Святейшего Синода. Сначала в каноническом разрезе — автокефалисты искали канонические обоснования в истории Грузинской Церкви для подтверждения своего права на автокефалию от «неканоничного» Синода. Канонические обоснования, в свою очередь, должны были опираться на что-то вполне конкретное, а значит материальное. Именно поэтому второй пункт аргументации заключался в материальном обосновании «независимости» Грузинской Церкви. Далее линия аргументации автокефалистов замыкается на этнокультурном аспекте — для сохранения грузинской православной культуры необходимо восстановление Грузинской автокефалии. Данный аргумент использовался в полной мере, и именно он и был националистическим. Можно признать, что он был, с одной стороны, выдвинут самим временем, вопрос об автокефалии зародился в рамках борьбы за национальную идентичность грузин, но сформулирован он был Дурново и его сторонниками в том виде, в котором он затем использовался уже в споре.

Но основной проблемой и особенностью дискуссии об автокефалии и фактически камнем преткновения для автокефалистов был другой вопрос. Автокефалисты стремились получить автокефалию в тех рамках, в которых Грузинский Экзархат находился к началу XX века, т.е. выдвигали территориальный принцип (особенно на это настаивал владыка Кирион, в будущем первый Католикос) одновременно с этим используя этнокультурную аргументацию. Однако границы Экзархата на момент дискуссии далеко выходили за пределы присоединенной Грузинской Церкви. Противник автокефалии, И.И. Восторгов отмечал, что «если дать автокефалию, будут обижены русские» [6, с. 19]. За этими словами стояла важная проблема, которую обозначил обер-прокурор Синода А.Д. Оболенский, в своем письме к наместнику на Кавказе И.И. Воронцову-Дашкову он писал, что сама форма существования Православной Церкви в империи противоречит какому-либо её раздроблению.

Противники автокефалии предлагали свои варианты решения вопроса самостоятельности Грузинской Церкви. В частности, убитый 28 мая 1908 года грузинский Экзарх Никон (Софийский) предлагал выделить автокефалию конкретно для грузинского населения [7, с. 403]. Его предложение разделяли

большинство архиереев как на Предсоборном Присутствии, так и в отзывах епархиальных архиереев.

Особого внимания заслуживает фигура проф. В.Н. Бенешевича, который следил за этой темой, присутствовал на заседаниях Предсоборного Присутствия. Его позиция в полной мере выразилась чуть позже в 1917 году, когда Петроградской Правительственной комиссии был предоставлен его проект об основных правилах по управлению Грузинской Церковью (это было в апреле, а уже в сентябре того же года владыка Кирион провозглашается Католикосом-Патриархом). Бенешевич был убежден: «Католикосат для грузин, Экзархат – для всех некартвельских племен Закавказья» [11].

По всей видимости, именно Бенешевич, как современник рассматриваемых событий, сравнил и сопоставил «болгарский» случай получения автокефалии с «грузинским», он писал: «Не входя в разрешение вопроса о приемлемости или неприемлемости этого решения с церковной точки зрения, этнофелическое устройство Церкви, осужденное последним Собором Константинопольской Церкви (по делу Болгарской схизмы), определяет возможность Грузинской Церкви выступать с протестом в защиту своего проекта основных правил по управлению» [5, с. 29].

Выводы: Вообще можно утверждать, что с течением времени спектр аргументации автокефалистов менялся – сначала это была каноническая аргументация, основанная на историческом изучении образования грузинской автокефалии, и ее праве на восстановление, затем это была материальная аргументация — Грузинская Церковь претерпела определенные материальные лишения, находясь в составе Церкви Русской. Наконец, впоследствии этнокультурная. Фактически, Н.Н. Дурново через свои работы вручил автокефалистам еще один инструмент для отстаивания своей позиции – этнокультурный, который строго говоря, заключался в том, что для сохранения грузинской православной культуры Грузинской Церкви необходима автокефалия, а находясь в рамках Церкви Русской она эту культуру потеряет, в первую очередь через потерю родного языка.

Самым слабым и спорным моментом дискуссии о грузинской автокефалии было то, что требования предоставления самостоятельности для Грузинской Церкви распространялись на территорию и структуру всего Экзархата. Одновременно требуя самостоятельности от административного центра – Св. Синода, сторонники автокефалии стремились сохранить статусную и материальную стабильность, гарантированную им центром. Поместный Собор, который должен был решить вопрос статуса Грузинского Экзархата, совпал с распадом империи и на практике был реализован радикальный путь решения грузинского вопроса.

1. Абашидзе З., Н. Т.-М., Бубулашвили Э., Павлиашвили К. Грузинский экзархат Русской Православной Церкви // Православная энциклопедия. Т. XIII, М., 2006. С. 321-351.

2. Георгадзе, Р. Обсуждение на предсоборном присутствии возможности предоставления автокефалии Грузинской церкви // XIX ежегодная богословская конференция [текст]. С. 395-398.

3. Джаши, И. К «Проекту организации Грузинской церкви» // Духовный вестник Грузинского экзархата. 1–15 мая [текст]. 1906. №№ 9–10. С. 10-15.
4. Дурново, Н.Н. Судьбы Грузинской Церкви // Изд. Редакц. Газеты «Русский Стяг» [текст]. М.: Русская Пегетия. 1907.
5. Егоров В., свящ. К истории провозглашения грузинами автокефалии своей церкви в 1917 г. М., 1917.
6. Журналы и протоколы заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия. Т. 3. Отдел 2. М.: Изд-во Новоспасского монастыря, 2014.
7. Мельникова И.Е. К истории восстановления автокефалии Грузинской Церкви 12 марта 1917 г. // XIX Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы. Том I. М., Изд-во ПСТГУ, 2009. С. 398-404.
8. Натроев, А. В чём выход из трагического положения грузинского духовенства // Духовный вестник Грузинского Экзархата. 1–15 января [текст]. 1906. – № 1–2. С. 23-27.
9. Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. Ч.1. М., 2004.
10. Пол Верт. Православие, инославие, иноверие. М.: Новое Литературное Обозрение, 2012.
11. Санкт-Петербургский филиал Архива Российской Академии Наук - ПФА РАН. Ф. 800. Оп. 3. Д. 103. Письмо И.Я. Марру от 5 апреля 1917 г. из Тифлиса.
12. Цинцадзе, К. Автокефалия Церкви Грузинской. (Исторический очерк IV–XI веков) [текст]. Тифлис: Скоропечатня Ар.В. Кутателадзе, 1905.
13. Цыпин В., прот. История Русской Православной Церкви. М., 2010.

The Orthodox Church of the Russian Empire facing the challenges of nationalism: the case of Georgian autocephaly

Key words: autocephaly, Georgian Exarchate, Spiritual Herald of the Georgian Exarchate, Pre-Council Presence, independence of the Church.

Abstract: In this article, the main attention is paid to the problem of the autocephaly of the Georgian Church, namely, the formation of a conceptual apparatus for discussion at the beginning of the 20th century. The text briefly discusses the prerequisites for this discussion, and also outlines the arguments of the parties to the discussion - autocephalists and supporters of more moderate church reforms.

РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ ПЕРЕД РЕВОЛЮЦИЕЙ: ПОЛИТИКА И ПРАЗДНИЧНАЯ КУЛЬТУРА

Ключевые слова: Русская Православная церковь, российская юбилейная культура, российская революция, неправославные конфессии Российской империи, российская история начала XX в.

После Русско-японской войны и революции 1905-1907 гг. правительство искало средства для идеологического объединения общества. Таким инструментом стали многолетние массовые юбилейные кампании. Былые успехи и великие победы должны были заново легитимировать существующую власть. Русская Православная церковь играла ведущую роль в организации и проведении юбилейных торжеств. Их масштаб был огромен, политический эффект – крайне незначителен.

Социокультурная жизнь России начала XX в. характеризовалась не только усиливавшимся революционным настроением, но и осознанной политикой властей по идеологическому объединению общества. Для преодоления шока от русско-японской войны и революции 1905-1907 гг. требовались решительные средства. Основным пропагандистским инструментом стали масштабные юбилейные кампании: в воспоминаниях о былых ратных успехах и великих победах общество искало утешения и новые ориентиры, а государственная власть – новые способы легитимации. Именно юбилеи, в отличие от обычного праздника, неизбежно выстраивают историческую перспективу, протягивая нить от прошлого – через настоящее – к будущему; тем самым массовые торжества позволяют внедрить нужные представления о прошлом и, главное, о будущем страны в самые широкие слои населения. Стержневой идеей многочисленных юбилеев предреволюционной России являлась традиционная уваровская триада: стремление сплотить все народы империи вокруг Трона как зримого центра единства и сцементировать это единство религией. Основная тяжесть идеологической кампании по подъему гражданского духа и патриотического сознания была возложена на Русскую Православную церковь.

Православная церковь, ее иерархи, активно взялась за эту роль не только потому, что это отвечало ее чаяниям, но и из-за своей зависимости от государственной власти. Особенно период управления К.П. Победоносцева, обер-прокурора Синода в 1880–1905 гг. стал временем полного подчинения церкви государству, а в лице обер-прокурора – консерватору, пренебрегавшему и общественным мнением, и церковной общественности, не допускавшему даже мысли о возможности политического и церковного обновления. Одним из результатов этого стал принцип отбора отмечаемых в ходе юбилейных

кампаний событий: власти избегали даже намека на возможность любых реформ и потрясений при самодержавии. Ни Великие реформы Александра II, ни реформы Ивана Грозного или Екатерины II, круглые даты которых пришлось на рубеж веков, ни 200-летие перенесения столицы из Москвы в Санкт-Петербург, казалось, не существовали для правительства. Равным образом ни утверждение патриаршества, ни его отмена, ни Стоглавый собор, ни секуляризация 1763 г. не вошли в число «избранных» исторических событий. Казалось бы, 300-летие введения патриаршества или 350-летие Стоглавого собора – великие даты важнейших событий не только церковной, но и всей российской истории. Однако государство не желало каких-либо воспоминаний о годах расцвета и силы православной церкви, последняя – не могла ему противиться.

Даже революция и внутрицерковные волнения, вылившиеся в марте 1905 г. в обращение Синода к императору с ходатайством о созвании Поместного Собора и восстановлении патриаршества, не привели к изменению ситуации. 31 марта Николай II наложил на прошение Синода резолюцию, откладывая созыв Собора на «благоприятное время», которое в императорской России так и не наступило. Хотя 17 апреля 1905 г. был подписан указ «Об укреплении начал веротерпимости», предусматривавший, в частности, распечатывание старообрядческих храмов, реальная практика управления церковью не претерпела изменений. Ни Предсоборное Присутствие, заседавшее с марта по декабрь 1906 г., ни Предсоборное Совещание 1912 г. не смогли вывести Русскую Православную церковь из-под казенной опеки. Власти, теряя контроль над страной, не желали поступиться контролем над основной конфессией в империи, надеясь найти в церкви надежную опору и не видя, что ее подчиненное по отношению к государству положение ведет к все большей утрате ею влияния на все слои населения.

Православная церковь принимала активное участие в праздновании всех без исключения государственных и большинства общественных, научных и культурных юбилеев. Кроме того был проведен ряд чисто церковных юбилеев, не предполагавших участия светских властей. Эти юбилеи использовались также и как своего рода репетиция участия церкви в государственных праздниках, в том числе для отработки религиозного церемониала и духовного воздействия на массы. К ним можно отнести многочисленные сто- или пятидесятилетние юбилеи провинциальных духовных семинарий и училищ. Неоднократно отмечались круглые даты основания или освящения соборов и монастырей, чествования удостоивались также отдельные священнослужители и святые; были проведены и юбилеи всех четырех высших церковных учебных заведений страны – Казанской, Петербургской, Киевской и Московской духовных академий.

Любой юбилей начинался с создания праздничного организационного комитета или подготовительной комиссии. В них входили представители различных министерств, военные и придворные чины, историки и директора музеев, депутаты городских дум и дворянских собраний, делегаты от военных и

исторических обществ. В каждом комитете была представлена Русская Православная церковь (и никогда – иные конфессии), и только она могла создавать собственные юбилейные комиссии. Характерно при этом, что церковь представляли, в основном, чиновники канцелярии обер-прокурора Синода.

Без участия и согласия православной церкви не могло быть принято ни одно решение, касающееся подготовки и проведения юбилейных торжеств. Необходимость для всех учреждений согласовывать свои мероприятия с церковными инстанциями касалась даже небольших общественных юбилеев и мельчайших деталей важных государственных праздников. Таким образом, государство, помимо административного и полицейского контроля, осуществляло с помощью церкви дополнительный, идеологический контроль за юбилейными торжествами: во время их подготовки – через обязательное участие представителей духовенства в юбилейных комитетах, а в ходе проведения – за счет того, что церкви отводилась главная роль в праздничных церемониях.

Практически все юбилеи проводились по схожему сценарию. Центральное место занимали церковные мероприятия – службы и молебствия, проповеди, крестные ходы и массовые молебны. Празднование любого юбилея начиналось с литургии, причем в случае многодневных торжеств с нее начинался каждый из дней, и она становилась обязательным пунктом официальной программы мероприятий, составлявшейся Министерством двора. В качестве примера можно привести распорядок торжеств нескольких юбилеев разного уровня и содержания – общественных и официальных, региональных и общегосударственных, демонстрирующих положение религиозных мероприятий в ряду других основных действ.

Гоголевские торжества 1909 года в честь 100-летия со дня рождения писателя проходили дважды. 20 марта, в сам юбилейный день, в московском Даниловом монастыре были проведены обедня и торжественная панихида на могиле Гоголя [10, с. 384]. Более пышные мероприятия были приурочены к открытию памятника писателю, длились три дня. Они начались 26 апреля торжественной литургией в Храме Христа Спасителя в Москве. Затем последовало открытие памятника на Арбатской площади и торжественное заседание Московского университета и Общества Любителей Российской Словесности; вечером состоялись платные спектакли в московских театрах [18, с. 64-65].

В общественных юбилеях, подобных гоголевскому, роль церкви была достаточно велика. Еще выше она была в юбилеях государственных, даже если они были чисто военными. Так, религиозные церемонии преобладали в праздновании юбилеев побед в Северной войне. Торжества по случаю двухсотлетия сражения при деревне Лесной носили, по отзывам современников, «исключительно военный характер» [12, л. 258]. В действительности даже это означало полное доминирование церковных мероприятий. На 27 сентября 1908 г. был назначен приезд депутаций и войск в

деревню Лесную, в ходе которого процессия экипажей двигалась через многочисленные деревни, встречающие гостей «со святыми иконами и с хлебом-солью», а командующий войсками Виленского военного округа генерал от кавалерии П. А. Плеве обязательно прикладывался к каждому образу. Затем состоялась панихида на одной из братских могил. После нее – доклад о бое под Лесной, и в конце дня – всенощная в древнем Петровском храме. 28 сентября, день 200-летия битвы, начался с утреннего популярного чтения о воспоминаемом событии для войск и для народа, которое проводил Е. Р. Романов, председатель комиссии по перенесению в 1905 г. в Лесную Петровского храма, также отмечавшего свое 200-летие. Далее последовала литургия в храме и молебен. После этого начался крестный ход к месту планируемого храма-памятника сражению, будущей церкви Петра и Павла, где состоялся главный акт юбилейного действия – закладка храма и его торжественное освящение, с заложением святых мощей в алтарную стену. Затем крестный ход направился к сооруженному полками-участниками сражения памятнику, который также был освящен.

Небольшой военный парад и торжественный завтрак (как и прочие мероприятия – с обязательным участием духовенства и местного епископа) предварило чтение поздравительных адресов, среди которых выделялось послание ярославского отдела Союза русского народа, доставившего для воздвигаемого храма копию чудотворной Толгской иконы Божьей Матери. В этом адресе «представителям русских христоролюбивых сил» выражалась надежда, что Толгская икона всегда будет «служить для православного народа неиссякаемым источником религиозного и патриотического воодушевления» [25; 12, л. 19-21об.]. Столичная часть торжеств события 1708 г. в канун юбилейного дня заключалась в панихиде по Петру I и воинам, павшим при Лесной. В день битвы прошли молебен и парад находящихся в Петербурге войсковых частей, принимавших участие в сражении, с раздачей их офицерам памятных медалей [12, л. 258].

Полтавские торжества следующего года отличались от предшествовавших им Могилевских масштабами, но их общий характер оставался неизменным. Они начались 25 июня крестным ходом и пронесением чудотворной иконы и всенощными бдениями во всех церквях Полтавы. Утром следующего дня император встретило духовенство с крестом, святой водой и несколькими иконами. Затем крестный ход во главе с Николаем II со свитой (в которую входили Столыпин и часть Совета министров, председатель Государственной Думы, высшие придворные и военные чины) направился к братской могиле, где митрополитом Киевским и Галицким была отслужена панихида по Петру I и воинам, павшим в Полтавском бою. По ее окончании процессия проследовала в храм Святых Петра и Павла. После краткого объезда войск император отбыл в Успенский собор. Затем программа предполагала посещение им Спасской церкви, в которой Петр I слушал благодарственный молебен после одержанной победы. Главным событием второй половины дня стало открытие и освящение памятника Келену, коменданту осажденной

Карлом XII Полтавы, с обязательным последующим молебствием. Далее последовал визит к памятнику шведским воинам, в местный музей и Инвалидный дом. День завершился всенощной службой в церкви Св. Сампсония – как и прочие мероприятия – в присутствии императора.

С литургии, включавшей приложение Николая II к кресту и окропление его святой водой, и молебствия в той же церкви начался сам юбилейный день 27 июня. Затем состоялся молебен на поле битвы. Военные части были осенены крестом, после чего полки, участвовавшие в Полтавском сражении, прошли церемониальным маршем. Апогеем праздника стало освящение памятника Славы рядом с церковью Святого Сампсона Странноприимца (в день которого произошло сражение), и следовавшее за ним благодарственное молебствие, совершенное епископом Полтавским и Переяславским. Завершились юбилейные торжества в Полтаве 28 июня: крестный ход из церкви Св. Сампсония соединился в Спасской церкви с крестным ходом из Кафедрального собора, после чего у памятника Петру I было совершено молебствие [15; 9, л. 51-51об.]. Характерно, что в торжествах была задействована специально привезенная в Полтаву икона Каплуновской Божьей Матери, которая была с Петром I в бою.

Празднование годовщины Полтавской битвы в столице проходило два дня. 26 июня состоялись заупокойная литургия и панихида в основанных Петром I храме Св. Сампсона и Петропавловском соборе, в последнем их отслужил митрополит С.-Петербургский и Ладужский. Вечером было совершено всенощное бдение. 27 июня три крестных хода из различных церквей направились к Казанскому собору, где состоялось молебствие перед чудотворной иконой Божьей Матери. Затем общий крестный ход, к которому присоединились еще два, двинулся к часовне при домике Петра I, где прошло еще одно молебствие; оттуда – к храму Св. Сампсона, митрополит снова совершил литургию и поминовение Петра I и павших воинов, а затем благодарственное молебствие. Далее крестный ход направился к памятнику Петру I, сооруженному потомками фельдмаршала Б. П. Шереметева, митрополит совершил молебствие, осенил крестом собравшиеся войска и освятил памятник. Затем, после военного парада, был освящен и другой памятник преобразователю России, воздвигнутый у Адмиралтейства, не сохранившийся до нашего времени. Вторая половина дня ознаменовалась очередными крестными ходами – из Исаакиевского собора и из военных и флотских церквей к памятнику Петру на Сенатской площади, одному из символов императорской России. После молебствия и осенения крестом войск крестный ход проследовал дальше по городу, с несколькими остановками и молебствиями, а по его стопам войска шли церемониальным маршем [20, л. 1-5; 14; 11, с. 561-584].

27 июня во всех церквях Российской империи были совершены божественные литургии, с поминовением Петра I и павших воинов, а по окончании оных – благодарственные молебствия [15, с. 3]. Помимо этих обязательных служб Полтавский юбилей в различных городах отмечался и

другими способами, представлявшими собой опять же церковные мероприятия, – всенощными бдениями и торжественными панихидами [26]. В отдельных случаях службы включали в себя речи о значении празднуемого события [11, с. 583].

Едва отличался от гражданского и военный способ празднования. Например, приказом по Морскому ведомству программа торжеств включала в себя накануне юбилейного дня ознакомление нижних чинов со значением для Российского государства Полтавской победы, всенощные бдения и панихиду; в сам же день 27 июня – литургию и поминовение Петра I и павших воинов, а также благодарственные молебствия. Единственное отличие от обычных церемоний в городах весьма примечательно: по окончании молебствий в морских командах предусматривался не военный, а церковный парад [26].¹ Религиозная сторона юбилеев настолько доминировала, что даже войскам в казармах следовало предпочесть церковную церемонию военной.

В ходе обоих крупнейших юбилеев подлинно общегосударственного размаха и значения, празднование которых проникло во все уголки империи – 100-летия Отечественной войны и 300-летия дома Романовых, – церковные мероприятия повсеместно играли не меньшую роль. В списке основных мероприятий Бородинских торжеств 1912 г. – приезд 25 августа императора со свитой в Бородинский монастырь и молебствие. Непосредственную связь с событиями столетней давности знаменовала встреча прибывшей из Смоленска с крестным ходом «Одигитрии», чудотворной Смоленской иконы Божьей Матери, находившейся в 1812 г. в действующей армии. После панихиды с поминовением Александра I и всех павших в Отечественную войну иконой обнесли войска, сознательно повторяя тем самым событие, имевшее место накануне Бородинского боя. 26 августа, в день сражения, состоялась обедня в Бородинском монастыре, крестный ход к главному памятнику на поле боя и благодарственное молебствие, затем – парад и освящение памятника павшим французам.

Московская часть торжеств началась с посещения Николаем II часовни Иверской иконы Божьей Матери и высочайшего выхода в Успенский собор Кремля. Гигантский парад на Ходынском поле 28 августа лишь предварил центральные мероприятия следующих двух дней – божественную литургию в Храме Христа Спасителя и литургию в Успенском соборе, по завершении которой бесконечный крестный ход направился на Красную площадь, где было совершено молебствие [1; 9, л. 49-55об., л. 108-108об.]. О той важности, которую власти придавали именно церковным церемониям, свидетельствует и

¹ Само проведение церковного парада не является необычным. Согласно Уставу 1872 г. церковные парады в войсках проводились в первый день нового года; 6-го января, в день Богоявления Господня; в дни рождения, именин и восшествия на престол императора, императрицы и наследника; 26-го ноября, в день кавалерийского праздника Св. Георгия Победоносца; в дни полковых и батальонных праздников. Однако тот факт, что в юбилейные дни военных побед в самой армии помимо божественной литургии и благодарственного молебствия проводился только *церковный* парад, крайне характерен.

тот факт, что помимо обычных вырабатывавшихся организационными комитетами программ торжеств составлялись отдельные программы церковных мероприятий и основного крестного хода [9, л. 75-77, л. 89-90, л. 102-107]. Так, подробную программу церковных праздников, посвященных юбилею Отечественной войны, вырабатывала, «руководствуясь опытом прошлого и указаниями Святейшего Синода», Московская Церковная комиссия по устройству чествования исторических событий 1612, 1613 и 1812 г. При этом подчеркивалась как выдающаяся роль религии в событиях столетней давности, так и необходимость таковой в современных условиях: «...Не подлежит сомнению, что русский народ 100 лет тому назад так победоносно выдержал ниспосланное ему испытание только потому, что он во главе со своим венценосным вождем императором Александром Благоденным всецело вверил себя Промыслу Божию и одному Господу воздавал потом славу победы. Соответственно этому и предстоящие юбилейные торжества в Москве должны быть озаменованы прежде всего торжественной всенародной церковной молитвой» [21, л. 7-7об.].

В ходе юбилея 1913 г. церковным мероприятиям отводилась не меньшая роль. Официальные церемонии 21 февраля в столице протекали по опробованному сценарию. Они начались «согласно исконному благочестивому обычаю русского народа» торжественным богослужением. Главным местом торжеств стал Казанский собор, к которому со всех сторон стекались многочисленные крестные ходы, в том числе из Петропавловского собора с чудотворной иконой Спаса Нерукотворенного и из Синодального подворья с прибывшей из Почаевской Лавры чудотворной иконой Божьей Матери. Иконами позднее были осенены собравшиеся толпы народа. Божественную литургию в соборе совершали, помимо митрополита С.-Петербургского, прибывшие на празднества митрополит Сербский и архиепископ Триполийский. Последовавшее за ней молебствие служили митрополит С.-Петербургский – по-русски и патриарх Антиохийский – по-гречески. После завершения церковных служб в программе значился только прием царской четой поздравлений [24].

Сходным образом и во время второй части торжеств трехсотлетия – мемориального путешествия Николая II 15-24 мая по городам, связанным с историей избрания на царство первого царя из династии Романовых, – основные мероприятия заключались в посещении им местных соборов и монастырей, участии в литургиях и освящении памятников [13, л. 4-18].

Православная церковь являлась для организаторов и участников юбилейных торжеств синонимом понятия «Церковь». Во всех без исключения официальных программах торжеств и секретных предписаниях полиции, в отчетах о заседаниях юбилейных комитетов и в газетных репортажах с мест празднеств представителями духовенства именуется только православные священники и иерархи (не считая государственных чиновников, служивших в Синоде). Постоянно встречающее и сопровождающее императора «духовенство» – только православное, что для современников и не требовало

пояснения. Под «церковными» процессиями – центральным звеном каждого юбилея – также всегда подразумевались исключительно процессии православные. Ни в одном организационном комитете не встречаются представители иных религий. Ни одна официальная процессия не включает в себя неправославных священнослужителей.

Тем не менее участие представителей других конфессий на высшем уровне официальных юбилейных торжеств предусматривалось, а иногда и приветствовалось. В начале празднования 200-летия Полтавской битвы различные делегации «имели счастье приветствовать» прибывшего в Полтаву Николая II. Среди них были делегации Полтавского евангелическо-лютеранского общества в составе пастора, председателя церковного совета и старосты местной евангелической церкви, а также Полтавского еврейского общества – раввин и двое присяжных поверенных [8, л.25-26об.]. Юбилей Полтавской победы был отмечен, например, церковными службами и торжественными панихидами в Баку армянским духовенством [11, с. 583].

Особенностью романовского юбилея 1913 г. было, прежде всего, участие в нем представителей и даже глав других православных церквей. В Петербург прибыли патриарх Антиохийский и представители всех других православных патриархов, включая вселенского патриарха Константинопольского. Они участвовали в службах, они были первыми, кто удостоился принести поздравления императорской чете [24, л. 40-42]. Главы зарубежных православных церквей провели торжественные богослужения в честь юбилея и в своих патриархатах – в Константинополе, Каире, Триесте [24, л. 3-10].

Помимо православных священнослужителей в торжествах принимали участие представители всех религий, представленных на территории Российской империи. В числе первых поздравления Николаю II и императрице приносили высшие иерархи инославного христианского духовенства: армянский епископ, католический митрополит, лютеранский епископ и лютеранский генерал-суперинтендант. На второй день юбилея, 22 февраля, поздравления приносили делегации от православных братств и единоверцев, старообрядческих общин, армяно-григорианских церквей, от мариаврических общин и от духовенства «нехристианских вероисповеданий» – еврейских и караимских обществ, а также мусульман и других «отдельных групп инородческого населения» [19, л. 45-118; 22, л. 58]. Среди последних находились и представители ламаистского духовенства – делегация от сибирских ламаитов во главе с верховным ламой относилась организаторами, наряду с монгольскими князьями, эмиром Бухарским и ханом Хивинским, к особо важным гостям, а ламаиты удостоились отдельного приема у Николая II [24, л. 2-77]. Во время летнего юбилейного путешествия 1913 г. Николай II принимал в Нижнем Новгороде, помимо епископа Нижегородского и Арзамасского Иоакима и шести других православных иерархов, также и евангелического лютеранского пастора Эрнеста Гольдмайера, римско-католического ксендза Битного-Шляхто и представителей от старообрядцев и

от Магометанского общества, поднесших императору хлеб-соль, а также от нижегородской еврейской общины, поднесших свиток торы [22, л. 107].

По замыслу организаторов, поддержанному всеми конфессиями, главные юбилейные торжества начались с богослужений не только во всех православных храмах, но и во всех старообрядческих церквях, католических костелах, протестантских кирхах, в мечетях и мусульманских молитвенных домах, в синагогах и буддистских храмах; все они в этот день «были переполнены молящимися» [24, л. 5]. По общему признанию, особо «торжественно» ритуал проходил в еще не достроенной мечети Петербурга, с участием видных представителей среднеазиатских и кавказских фамилий и членов мусульманской фракции Государственной Думы, а особо «трогательно» – в петербургском буддийском храме, украшенном российскими и тибетскими флагами и скульптурными и вышитыми на парче изображениями Будды, чередующимися с портретами императорской четы и наследника [24, л. 23-28].

В Казани по требованию мусульман военный оркестр местного батальона «десять раз» исполнил перед службой в мечети «народный гимн "Боже, Царя храни"» [24, л. 92]. В многонациональном Батуме торжественные богослужения прошли «в православных церквях, турецких мечетях, молитвенном доме сектантов, еврейском молитвенном доме, у сектантов-молокан и в здании персидской колонии» [24, л. 97]. Та же картина наблюдалась в татарских и кавказских аулах, в калмыцких и казаческих станицах, в Закавказье и Средней Азии. Везде религиозные церемонии сопровождались соответствующими проповедями и речами священнослужителей, в которых разъяснялись значение юбилея и роль династии Романовых в истории всего государства и каждого отдельного народа. Общая направленность речей была примерно одинакова и сводилась, например, в Чечне к следующему: «Русский царь, чеченский царь – один царь» [24, л. 71].

Помимо этого священники зачитывали высочайший юбилейный манифест. Причем если службы проводились на языках национального и религиозного общения, то манифест должен был зачитываться на русском. Даже после уроков революции власти не желали идти ни на малейшие уступки национальным окраинам и меньшинствам, не осознавали, что в иных местах русский язык сам по себе мог вызвать неприязнь и негативное восприятие манифеста, в других – население его просто недостаточно знало, чтобы понять сложный текст торжественного документа. Полное непонимание особенностей многонациональной империи (а ни на одном заседании организационных комитетов эта тема даже не затрагивалась) характеризует степень продуманности не только национальной, но и юбилейной политики правительства.

Таким образом, участие высших представителей неправославных религий в юбилейных торжествах в столице и подчеркнутое внимание к ним со стороны организаторов и императора компенсировалось формальностью и незначительностью участия в юбилее низового духовенства на местах. В ходе

массовых мероприятий организаторы вытесняли любые их инициативы. Так, например, старообрядцам было запрещено проводить собственные крестные ходы. Любые действия и слова неправославных священнослужителей не имели права выходить за установленные центральными юбилейными комитетами рамки. И если мусульманское, иудейское, протестантское, буддистское духовенство в массе своей довольствовалось отведенным им светской властью крайне скромным местом, то католическое (в отдельных случаях – и старообрядцы) нередко пыталось играть самостоятельную роль. Однако подобные попытки не участвовать в официальных юбилейных торжествах или даже противостоять им не получали огласки и пресекались [2; 3; 4; 5; 6].

Преследуя собственные политические цели – поиск защиты у русского царя в сложных условиях Османской империи – высшие иерархи зарубежных православных церквей, почетные гости на юбилее династии, представители которой, российские императоры, два столетия формально стояли во главе Русской Православной церкви, символизировали и невольно поощряли притязания российских властей на сакральную легитимацию царской власти. Подчеркивая религиозный континуитет от Византии, от которой «русский народ...имел особую милость Божию воспрять...в неповрежденной чистоте православную веру Христову» [24, л. 25-26], пропаганда тем самым утверждала светскую власть российского императора. Обращение официальной юбилейной культуры к религиозному празднику объяснялось не личными предпочтениями императора, но сознательным стремлением правящих кругов воскресить – через церемонии, через имперско-религиозную пропаганду – идеалы Святой Руси.² Религиозное приобщение к высшей форме старой европейской цивилизации – византийской – должно было означать наследование греко-римской государственно-правовой традиции, возвращение к концепции «Москва – Третий Рим». Той же цели – претензиям на неразрывную преемственную связь с начальными истоками истинной веры – служило и празднование юбилея Миланского эдикта, возведшего христианство в ранг государственной религии. Возрождение идеи «Третьего Рима» в конце XIX в., проходящее в русле унификационной политики последних императоров, должно было служить упрочению идеологического фундамента царской власти. Ибо «Третий Рим» трактовался теперь исключительно как империя.

При этом император, возглавляя Русскую Православную церковь, имел возможность управлять как ее повседневными делами, так и общеполитическим развитием – не случайно в дни юбилеев не только издавался высочайший указ Синоду, но даже внутрицерковные юбилейные обращения исходили от лица Николая II, а не Святейшего Синода [24, л. 25-28]. Другие же

² Тот факт, что это стремление не было претворено в жизнь, оставшись на уровне отдельных попыток, свидетельствует об отсутствии у властей политической воли и четкой идеологии юбилейных торжеств. См. проекты юбилейного Бородинского высочайшего манифеста, во всех вариантах которого – за исключение окончательного – присутствует воспевание Святой Руси и призыв следовать ее идеалам. [23, л. 3-14об.]

религии оставались в лучшем случае неуправляемыми или, как католичество, иногда и враждебными центральной власти. Православные священники послушно превозносили царствующую династию, пропагандировали идею о неразрывности величия державы и ее властителей и были рады зачитывать высочайший манифест, в котором возвеличивались заслуги «пастырей Церкви Православной, озаривших Русь светом истинной веры и прославивших ее подвигами благочестия и христианской любви», и никак не упоминались ни иные религии, ни иные народы Российской империи, кроме русского [16; 17].

Выдвижение церкви на первый план диктовалось и практическим расчетом. Любые праздничные мероприятия – торжественные заседания, научные доклады, даже народные спектакли или военные парады – охватывали только их непосредственных участников, в то время как в юбилейных литургиях, всенародных молебствиях, многотысячных крестных ходах участвовали *все*. Вовлечение масс в торжества по преимуществу через религиозные церемонии рассматривалось организаторами как способ объединения всех слоев населения, независимо от сословной, имущественной, национальной и даже религиозной принадлежности (последнее и стало одной из основных ошибок властей, предопределившей конечный неуспех юбилейных кампаний). Объединить в едином мероприятии царскую семью и высшие сословия, солдат и школьников, городские массы и крестьян, арестантов и интеллигенцию могла только церковная служба. Ради этого власти порой шли на сознательное отклонение от установлений той религии, которую они пропагандировали. Так, крестный ход по воде не предусматривался православным канонам, но светские власти ради достижения большего внешнего эффекта не считали нужным обращать на это внимание, а церковные – не смели противоречить.

В эпоху, когда легитимность власти все более ставилась под сомнение, стремление правительства доказать единение всех слоев общества, верность их престолу, заставляло прибегать к инсценировкам. Практически все юбилеи были идеально организованы – многолетняя подготовительная работа десятков ведомств и сотен людей не проходила даром. Но внешняя безупречность проведения юбилеев не могла компенсировать их внутреннюю пустоту. Их стержневая, и фактически единственная, идея – имперская – подавалась исключительно в оболочке идеи церковной. Вдобавок православной. Ее основным носителем и выразителем была Русская Православная церковь.

Население же Российской империи было во многом неправославным и нехристианским. На рубеже веков очень многие уже были проникнуты атеизмом. Но ни власти, ни церковь не могли предложить альтернативные – неправославные, нерелигиозные трактовки исторического прошлого или желаемого будущего. Не были способны проявить гибкость в вопросе о роли самодержавия, явно изживающего себя в радикально – по сравнению с временами двух-, трехвековой давности, к которым постоянно отсылали юбилеи как к образцу для подражания – изменившихся социальных и политических условиях.

В отличие от иных юбилеев того времени – например, германских, импульс к которым исходил снизу, из буржуазных кругов, или российских, организованных либеральной общественностью – таких как «Банкетная кампания» 1904 г., проложившая дорогу к революции 1905-1907 гг., или 100-летний юбилей Грановского в 1913 г., своего рода альтернатива романовским торжествам, государственные российские юбилеи не смогли даже реально вовлечь массы. Строжайшие меры полицейского контроля, когда толпа наполовину состояла из агентов охраны, допуск даже на массовые мероприятия только по приглашительным билетам привели к тому, что значительная часть населения в торжествах не участвовала или участвовала лишь формально [7]. Кроме того, победы российской армии многовековой давности не имели отношения к политической реальности начала XX в., деяния великих императоров прошлого – к фигуре Николая II, православная же церковь в начале XX в. утрачивала свое влияние в массах. Ни события, ни форма их подачи не могли увлечь сколько-нибудь значительные круги населения и заставить их воспринять правительственную пропаганду. Тем самым выбор юбилеев предопределил исход юбилейной кампании.

Российские правящие круги не осознавали, насколько помпезные праздничные церемонии диссонансируют с той действительностью, на фоне которой они проводились. Начало 1910-х гг. осталось в памяти России не только благодаря юбилеям. Терпела крах столыпинская аграрная реформа, на всем протяжении Транссибирской железной дороги бедствовали миллионы крестьян, привлеченных переселенческой политикой, не подкрепленной нормальной организацией. На окраинах империи усиливалось национальное движение – в Закавказье, Прибалтике, Польше. Россию захлестнула волна покушений на высших чиновников и государственных деятелей; расцветала порочная система смычки террористических революционных организаций и охранного отделения. Убийство Столыпина, «прискорбные», по словам министра внутренних дел А. А. Макарова, события на Ленских приисках, начало «распутинщины» и похищение иконы Казанской Богоматери, одной из самых известных русских святынь – штрихи духовной обстановки того времени; тяжелые эпидемии холеры – бытовой. В этих условиях череда различных юбилеев и торжественных актов, долженствующая способствовать смягчению неблагоприятных общественных впечатлений и настроений и обретению уверенности правящими кругами, имела, скорее, обратный эффект. Она вызывала раздражение и у политически активной общественности, и у широких масс населения.

Таким образом, стратегический выбор российского правительства, направленный на использование срежиссированных в государственных инстанциях юбилейных торжеств для внедрения в общественное сознание идей, нужных действующей власти, оказался недееспособным. Вербальные, визуальные и иные медиальные послания, исходившие от властей, не были восприняты общественным мнением. Вербальные, визуальные и иные медиальные послания, исходившие от властей, не были восприняты

общественным мнением. Разработанная технология общения с народом, подразумевавшая односторонний коммуникативный процесс, уже через несколько лет окончательно доказала свою бесполезность, когда общественное развитие стремительно перешло от теории придуманного единения всего народа к социальной практике революции.

1. Высочайшее пребывание в Бородине и Москве в августе месяце 1912 года. М., 1912.
2. Государственный архив Российской Федерации (далее – ГАРФ), ф. 102. Департамент полиции, оп. 242. Особый отдел. 1912 г. Полицейские и агентурные донесения, д. 121-Д.Р. Торжество по случаю 300-летия дома Романовых.
3. ГАРФ, ф. 102. Департамент полиции, оп. 242. Особый отдел. 1912 г. Полицейские и агентурные донесения, д. 121-К. Комиссия по выработке мер охраны на время юбилейных торжеств в высочайшем присутствии в 1912 г. в Москве.
4. ГАРФ, ф. 102. Департамент полиции, оп. 242. Особый отдел. 1912 г. Полицейские и агентурные донесения, д. 310. О приготовлениях к юбилейному чествованию 300-летия царствующего дома Романовых.
5. ГАРФ, ф. 102. Департамент полиции, оп. 255. Ежедневные записки. 1881-1914, д. 47-50. Шефские записки.
6. ГАРФ, ф. 102. Департамент полиции, оп. 255. Ежедневные записки. 1881-1914, д. 55-56. Отчеты о настроении населения, 1912-13.
7. ГАРФ, ф. 102. Департамент полиции, Оп. 265. Особый отдел. 1912 год, д. 560, 570.
8. ГАРФ, ф. 826. Джунковский В. Ф., оп. 1 д. 188. Программа церемониала торжественного празднования 100-летия Бородинского сражения.
9. ГАРФ, ф. 826. Джунковский В. Ф., оп. 1, д. 156. Материалы о подготовке юбилея Полтавской битвы.
10. Джунковский В. Ф. Воспоминания. т. 1-2. М., 1997. т. 1.
11. Исторический вестник, август 1909 г.
12. Отдел письменных источников Государственного Исторического музея (далее – ОПИ ГИМ), ф. 137. Военно-исторический музей. д. 689. 12-й гренадерский Астраханский полк.
13. ОПИ ГИМ, ф. 505. Документы из Павловского дворца-музея, д. 19. Материалы к 300-летию династии Романовых.
14. Петербургская газета, 28.06.1909, № 174.
15. Полтавские губернские ведомости, 1909 г., № 44, Прибавление к официальной части. Высочайше утвержденный порядок торжественного празднования 200-летия Полтавской битвы 27 июня 1909 года.
16. Правительственный Вестник, 01.09.1912
17. Правительственный Вестник, 21.02.1913.
18. Протоколы заседаний Совета Императорского Санкт-Петербургского университета за 1909 год. № 65. Спб., 1910. Протокол № 3, 13.04.09.
19. Российский государственный исторический архив (далее – РГИА), ф. 476. Гофмаршальская часть Министерства Императорского двора, оп. 1, д. 852. По случаю празднования 300-летия царствования дома Романовых.
20. РГИА, ф. 476. Гофмаршальская часть Министерства Императорского двора, оп. 1, д. 1655. О праздновании в С.-Петербурге 200-летия Полтавской победы.
21. РГИА, ф. 476. Гофмаршальская часть Министерства Императорского двора, оп. 1, д. 1772. О торжественном праздновании 100-летия Отечественной войны.
22. РГИА, ф. 476. Гофмаршальская часть Министерства Императорского двора, оп. 1, д. 1833. О памятном путешествии е.в. государя.

23. РГИА, ф. 922. Глазов В.Г., д. 121. Проекты манифеста.
24. РГИА, ф. 1320, Комитет для устройства празднования 300-летия Дома Романовых. оп 1, д. 149. По вопросу о сообщении материалов для составления отчета о праздновании 300-летия царствования дома Романовых.
25. Русский инвалид, 1908 г., №№ 224, 226, 228.
26. Русский инвалид, 1909, № 139.

The Russian Orthodox Church before the revolution: politics and festive culture

Key words: Russian Orthodox Church, Russian jubilee culture, Russian revolution, non-Orthodox religions in the Russian Empire, Russian history in the Early 20th.

After the Russian Japanese war and the Revolution of 1905-1907 the government was searching for means to ideologically unite the society. It was years long jubilee campaigns that were chosen as a way to achieve this goal. Former achievements and great victories had to legitimize the current-day regime. The Russian Orthodox Church played a crucial role in the organization and realization of the jubilee festivities. The scope of the celebrations was impressive, but their political effect turned to be of little importance.

М.А. Бабкин

РЕВОЛЮЦИЯ 1917 ГОДА: ПАРАДИГМЫ В ИССЛЕДОВАНИЯХ ИСТОРИИ ПРАВОСЛАВНОЙ РОССИЙСКОЙ ЦЕРКВИ

Ключевые слова: Православная российская церковь, Святейший синод, Революция 1917 г., Временное правительство, проблема «священства-царства».

В статье рассматриваются две основные исследовательские парадигмы истории Русской православной церкви: патриархо-центричная и императоро-центричная. Существование этих парадигм обусловлено многовековой дихотомической проблемой «священства-царства». В статье делается акцент на наличии принципиальной разницы у сторонников названных парадигм в оценках узловых событий 1917 года – свержения монархии и восстановления патриаршества.

Исследование проблем историографии истории Православной российской церкви (ПРЦ) 1917 года в последнее десятилетие привлекает внимание специалистов [например: 17, 19]. Однако остаётся не выявленным существование соответствующих историографических парадигм.

Современные исследователи истории ПРЦ работают, по большому счёту, в рамках одной из двух парадигм: патриархо-центричной или императоро-центричной. В первой из них в качестве земного главы ПРЦ и, соответственно, находящегося в центре церковного управления, рассматривается патриарх, во второй – православный император.

В настоящее время в рамках патриархо-центричной парадигмы, широко растиражированной в учебной литературе, в научных изданиях, в СМИ, и ставшей, можно сказать, «канонической», работает подавляющее большинство церковных и светских историков. В русле же второй – буквально единицы: например, византист протоиерей В.В. Асмус [4], доктор юридических наук А.М. Величко [9], доктор философских наук Л.А. Андреева [2], доктор филологических наук Б.А. Успенский [27], а также автор настоящих строк [7].

Сторонники патриархо-центричной парадигмы, которую также можно назвать и «клерикально-патриархической», говорят о патриаршестве (с традиционной ссылкой на 34-е апостольское правило) как о необходимом «каноническом строе церковного управления». При этом участие православных императоров в церковном управлении обычно характеризуют ими термином цезарепапизм, или узурпацией императором верховной епископской власти.

Сторонники же императоро-центричной парадигмы (её же можно обозначить «имперско-монархической»), указывая на историческую практику Восточной церкви, констатируют, что православные императоры практически всегда занимали центральное место в церковном управлении, что царское «достоинство» являлось особым чином церковной иерархии. Своим оппонентам они указывают, что патриарший титул появился лишь в V веке, что 34-е правило говорит о митрополиях, но не о патриархатах, что если следовать букве названного канона, то буквально каждому народу (украинскому, татарскому, мордовскому, карело-финскому, и т. д., и т. д.) следует иметь патриарха...

Существование в исторической науке двух названных парадигм обусловлено историко-богословской проблемой «священства-царства». Основной вопрос этой дихотомической проблемы, теоретически не разрешимой на протяжении веков, заключается в следующем – что выше и главнее: царская или иерархическая власть? Он обусловлен, в свою очередь, следующим рассуждением. Поскольку Господь Иисус Христос есть и Великий Царь, и Великий Архиерей («Царь царем и Архиерей архиереям»), то кого на земле (в мире дольном) считать Его «живым образом»? Земной «иконой Его первообраза»? Царя или патриарха? У кого из них выше сакральный статус? Кто из них есть местоблюститель Христов, истинный помазанник Божий? Кто является проводником «воли Божией»? Через кого из них в Священной державе реально осуществляется «Божия власть»? Из этих вопросов вытекают и другие, подобные следующим. Чья власть не ограничена никем, кроме Бога: «монарха светского» или «монарха духовного»? Над кем нет никого, кроме Бога: над императором или над патриархом? Кто из них может судить всех, но не быть

судим никем? Кто из них двоих, диктуя второму свою волю, переступает своеобразные границы? Кто из них может низлагать другого?

(Автор настоящих строк придерживается точки зрения, что имя Спасителя допустимо писать как «Исус», так и «Иисус». При этом он склонен держаться древнерусской (или русской национальной) традиции написания имени Господа с одной «И», которая сохраняется староверами и единоверцами.)

Едва ли не самым известным российским апологетом патриархо-центричной парадигмы является архиепископ Антоний (Храповицкий) (1863–1936), ориентировавшийся на известные воззрения патриарха Московского Никона (Минова) (1605–1681), заимствованные, в свою очередь, от католических (папистских) умопостроений. Никон проповедовал: «Священство царства преболе есть. <...> Священство болши есть царства. <...> Священство всюду пречестнейши есть царства. <...> Таковое есть то разствие между тьма двема лицами во всем христианстве, яковая есть между солнцем и месяцем, ибо архиерейска власть во дни, еже есть над душами, царская же по вещех мира сего. <...> Священство и самого царства преболе» [11]. О своём кумире – патриархе Никоне – владыка Антоний говорил: «Среди великих вселенских святителей Божиих имя Святителя Никона блесит, как яркая звезда первой величины на нашем духовном небосклоне» [16, с. 355], «Никон – гениальный человек, <...> гений народный» [3, с. 449–456].

Разработчиком же императоро-центричной парадигмы является один из основателей науки церковного права в России – профессор Императорского Московского университета Н.С. Суворов (1848–1909). Он предпринял попытку построения теоретической системы царской власти с исторической, политической, юридической и богословской сторон. Суворов, указывая на неразработанность учения о церковной составляющей царской власти, говорил, что «именно богословскому исследованию подлежит самодержавие с его церковной стороны» [26, с. 194]. На основании анализа правовых документов Российской империи и Православной церкви профессор Суворов констатировал: «Верховная самодержавная власть русского Императора содержит в себе и государственную, и церковную власть. <...> Русский Царь ни богослужения не совершает, ни на участие в богослужении, в проповедничестве церковном, в пастырстве не претендует, как это делали императоры византийские. Его власть <...> простирается на то, что в католическом церковном праве называется *potestas jurisdictionis* (власть юрисдикции, власть церковного управления. – М.Б.)» [26, с. 192, 199].

Сторонники патриархо-центричной парадигмы отрицают наличие проблемы «священства-царства» в российских реалиях XIX–XX в. [8, с. 227–228; 13, с. 206–207; 14, с. 132–133; 23, с. 33]. Они говорят, что эта проблема была актуальна в России лишь в 1652–1681 гг. (в период противостояния патриарха Никона и царя Алексея Михайловича), в царствование Петра I (при отмене патриаршества и учреждении в 1721 г. «равночестного патриарху» Святейшего синода), при императрице Екатерине II (в период реформы 1764 г.

о секуляризации церковных имений), а также в 1797 г. (когда Павел I назвал себя «главой Церкви»). Позже, как считается ими по умолчанию, проблема «священства-царства» исчезла, оставшись, по существу, лишь на страницах учебников российской истории.

Вместе с тем в литературе тех же, по существу, авторов, со времён вышеупомянутого Антония (Храповицкого) едва ли не господствует точка зрения, что на протяжении двухвекового синодального периода (т. е. в 1721–1917 гг.) Российская церковь пребывала «в пленении» у государственной власти, что она была «лишена законного главы и отдана в порабощение мирским чиновникам» [22, с. 1908–1910; 29, с. 431].

Иначе говоря, процесс «порабощения ПРЦ императорской властью» в XVIII в. приверженцы патриархо-центричной парадигмы связывают с проблемой «священства-царства», а в более поздний период – нет.

Однако в пользу того, что многовековая проблема «священства-царства» на протяжении почти всего XIX в. подспудно «тлела», и начала вновь проявляться на рубеже XIX/XX вв., выразившись наиболее ярко в период Февраля 1917 г., можно указать целый ряд процессов и событий.

С одной стороны, с начала XVII в. и особенно – в период с 1880-х гг. по 1917 г. имело место учащение поминовений архиереев, возвышение и расширение их титулований, а также увеличение количества епископов, поминавшихся на службах [7, с. 160–178]. С другой – с 1857 г. по март 1917 г. проводилось сокращение богослужебных поминовений лиц Царствующего Дома: вплоть до «обнуления» молитв о них практически в первые дни Февраля 1917 г. [7, с. 178–183, 204, 208–231]. Иначе говоря, до 1917 г. (о более позднем периоде не говорим: указанная тенденция наблюдается и в XXI веке) в ПРЦ проходили два разнонаправленных процесса: статус богослужебных поминовений архиереев неуклонно возрастал, аналогичный же статус лиц Царствующего Дома – снижался, вплоть до исчезновения молитвенного звука о царской власти. Данные процессы понятны в русле дихотомии «священства-царства».

Другой пример, иллюстрирующий актуальность названной проблемы в начале XX в. – сокращение в феврале 1901 г. верноподданнической части архиерейской присяги и отмена присяги присутствующих в Св. синоде. Эти присяги, утверждённые Петром I в 1721 г., были отменены не императорской властью, а Святейшим правительствующим синодом (высшим органом церковного управления), после чего лишь «доведены до сведения» Николая II [7, с. 184–196]. Естественен вопрос современника событий профессора П.В. Верховского (1879–1943) по поводу, с позволения сказать, незаконности отмены названных присяг: «Чем объяснить такой образ действий в столь щекотливом в течение целых двух столетий вопросе – неизвестно» [10, с. 190].

Ещё пример – фактически демонстративное нежелание духовенства рассматривать царскую власть с богословской стороны. Хотя само именование императора – «помазанник Божий» – должно было сподвигнуть к этому. При этом с рубежа XIX/XX вв. в среде епископата раздавались диаметрально

противоположные мнения о миропомазании российских императоров. Одни иерархи говорили, что помазание императоров является высшей ступенью таинства миропомазания, другие категорически отрицали такую точку зрения, третьи – предпочитали воздерживаться от суждений на эту тему. В тот же период духовенством сокращалось поминовение императора на проскомидии (на первой части литургии – центрального православного богослужения). Данное явление зафиксировано в «Служебниках», издававшихся в столице Российской империи, в Синодальной типографии в 1900, 1905, 1913 и 1916 гг. [7, с. 180–183].

Вместе с тем с 1905 г. иерархи ПРЦ открыто высказывались о необходимости возглавления Российской церкви патриархом. В предполагавшихся ими схемах церковно-государственных отношений практически не находилось места помазаннику Божию – императору [7, с. 67–126; 26, с. 147–250, 391–425]. Плюс церковными кругами неуклонно распространялись воззрения, что с учреждения Св. синода (с 1721 г.) Православная церковь «обезглавлена» и находится в «порабощении у светских лиц». Начатая духовенством с рубежа XIX/XX вв. «борьба с цезарепапизмом» фактически перешла в процесс десаκραлизации царской власти, завершившийся свержением монархии и восстановлением патриаршества.

Одним из показательных фактов этой борьбы можно указать на de facto санкционирование высшим духовенством смены форм государственной власти в России. А именно от иерархов из окружения Антония (Храповицкого) звучали рассуждения такого плана: «Главное, чтобы вера в государстве стояла превыше всего и играла руководящую роль в жизни народа, чтобы целью и частной и общественной жизни было исполнение воли Божией и велений Священного Писания. А это возможно при всяком государственном устройстве» [30, с. 1061]. Т. е. высшее духовенство фактически санкционировало возможность смены формы государственной власти в России. Хотя власти такой (т. е. санкционировать и отказывать в соответствующей санкции) епископат ни от кого не получал.

Приведённые примеры, перечень которых можно продолжать, совершенно понятны в русле проблемы «священства-царства». Они свидетельствуют о том, что в Российской империи вплоть до 1917 г. на «харизматическом фронте» имело место противостояние священства царству, что епископат стремился разрешить проблему «священства-царства» в свою пользу. Однако сторонниками патриархо-центричной парадигмы указанные факты и явления, как правило, обходят стороной.

Наиболее яркое выражение противостояния высшего духовенства царству, по мнению сторонников императоро-центричной парадигмы, приняло в первые дни и недели Февральской революции [1, с. 90–99; 7, с. 197–406; 5, с. 110–121].

При начале революционных волнений в Петрограде Св. синод смотрел на них безучастно, не предприняв никаких шагов по защите монархии.

Поступавшие же к нему в те дни ходатайства видных сановников империи о необходимости поддержки царского престола остались не услышанными.

Члены Синода фактически признали революционную власть (Временное правительство, сформированное Исполнительным комитетом Государственной думы) уже днём 2 марта, до отречения от престола Николая II. В первых числах того месяца они вели сепаратные переговоры с Временным правительством: о поддержке духовенством новой власти в обмен на предоставление ПРЦ свободы в самоуправлении. Т. е. до опубликования официальной позиции Св. синода в отношении совершившегося государственного переворота и церковная, и светская власть двигались друг другу навстречу при осознанном решении «отменить» монархию в России.

Позиция высшего духовенства свидетельствовала о том, что иерархи решили воспользоваться политической ситуацией для осуществления своего желания получить освобождение от влияния императора («светской» власти) на церковные дела и фактически избавиться от царя как своего «харизматического конкурента».

Несмотря на отсутствие в целом юридического отречения от престола Дома Романовых [24, с. 533–534; 31, с. 56], Св. синод 6–8 марта распорядился изъять из богослужебных чинов поминовение царской власти. В храмах ПРЦ зазвучали молитвословия следующего содержания: «Всепетая Богородице, <...> спаси благоверное Временное правительство наше, *ему же повелела еси правити* (курсив наш. – М.Б.), и подаждь ему с небесе победу», «Помози благоверным правителем нашим, *их же избрал еси правити нами* (курсив наш. – М.Б.), и победы им на враги даруй» [31, с. 59; 32, с. 4; 33, с. 2; 34, с. 2]. Этими «вероучительными» молитвословием члены Св. синода фактически провозгласили тезис о божественном происхождении власти Временного правительства.

Как следствие – царская власть в церкви (соответственно, в обществе, в государстве) оказалась уничтоженной «духовно», т. е. фактически оказалась преданной церковно-молитвенному забвению, стала поминаться в прошедшем времени. Хотя до решения Учредительного собрания о форме власти в России говорить об упразднении царского правления можно было лишь теоретически.

Высшим иерархам ПРЦ принадлежит временный приоритет в узаконивании российской демократии (народовластия). Если Россия была провозглашена А.Ф. Керенским (1881–1970) Республикой 1 сентября (т. е. через шесть месяцев после революционных событий февраля-марта 1917 г.), то Св. синодом «молитвенно-духовно» (и «богословски», и «богослужебно») это было сделано уже буквально через шесть дней. Св. синод фактически упразднил государственно-религиозные праздники Российской империи – «царские дни» до соответствующего правительственного постановления.

Смена государственной власти, происшедшая в России 2-3 марта, носила временный характер и теоретически была обратима (в том смысле, что полуавторитарную власть возможно было реформировать в конституционную монархию). За такой вариант *de jure* выступала, в частности, конституционно-

демократическая партия «Народной свободы» – кадеты (точнее – их правое крыло). Члены же Св. синода в своих “республиканских устремлениях в марте 1917 г. фактически оказались левее кадетов.

Члены Св. синода, приведя православную паству к присяге на верность Временному правительству и не освободив народ от действовавшей присяги на верноподданство императору, сподвигли, по сути, российских граждан на клятвопреступление.

Уже к концу марта 1917 г. все места богослужебных, ставленнических и других чинов ПРЦ, где ранее поминалась царская власть, были исправлены Св. синодом. Изменения заключались в буквальной замене поминовения императора и лиц Царствующего (по версии Св. синода – «царствовавшего») Дома на поминовение «благоверного Временного правительства». Однозначная замена царской власти на народовластие не соответствовала политическому положению страны, потому что образ правления в России должно было установить только Учредительное собрание (потенциально – высший орган государственной власти). Содержание же изменённых книг соответствовало республиканскому устройству России как якобы свершившемуся факту.

Действия Св. синода в первые недели Февральской революции свидетельствовали об отсутствии у его членов стремления рассматривать политическое положение России как находящееся в состоянии «неопределённости» образа правления до соответствующего решения Учредительного собрания. Действия Св. синода носили безапелляционный характер и указывали, что органом высшего церковного управления выбор сделан в пользу процесса становления новой власти, а не на «реставрацию» монархии. В результате такой позиции церковной власти – с учётом влияния подведомственного ему духовенства на 100-миллионную православную паству – была по сути ликвидирована вероятность монархической альтернативы политического развития России. И революция, опираясь на ряд факторов, получила необратимый характер. Вследствие чего можно утверждать, что члены Св. синода в марте 1917 г. осуществили определённое вмешательство в политический строй российского государства.

Действия высшей церковной иерархии в период февральско-мартовских событий 1917 г. оказали заметное влияние на общественно-политическую жизнь страны. Они послужили одной из причин «безмолвного» исчезновения с российской политической сцены правых партий, православно-монархическая идеология которых с первых чисел марта 1917 г. фактически лишилась поддержки со стороны официальной церкви.

В целом, высшее духовенство ПРЦ (в первую очередь – члены Св. синода) сыграло одну из ведущих и определяющих ролей в свержении царской власти как института. Мотивы соответствующих действий иерархов понятны в русле проблемы «священства-царства».

В контексте же патриархо-центричной парадигмы названные факты и процессы или не находят объяснения, или трактуются весьма примитивно, или обходятся стороной.

Основной итог Революции 1917-го (если рассматривать события в контексте проблемы «священства-царства») свёлся к следующему: в марте того года при содействии членов Св. синода не стало царской власти, и уже в ноябре появилось патриаршество. Для сторонников императоро-центричной парадигмы ответ на вопрос «Кому это выгодно?» – очевиден: это выгодно священству, на протяжении многих веков противостоящему царству. Придерживающиеся другой парадигмы напрямую не связывают названные ключевые события 1917 года, хотя и отмечают, что созыв Поместного собора ПРЦ (на котором и было принято решение восстановить патриаршество) был созван благодаря революционным изменениям в политическом строе России.

Существенно, что концептуальное толкование рассматриваемых процессов (свержения монархии и восстановления патриаршества) было задано адептами патриархо-центричной парадигмы, являвшимися современниками событий 1917 г. Среди них – иерархи, стоявшие в 1917 году у кормила Православной церкви. В первых числах марта 1917 г. с их стороны звучали высказывания такого рода: «Революция дала нам (ПРЦ. – *М.Б.*) свободу от цезарепапизма», «Двести лет Православная Церковь пребывала в рабстве. Теперь даруется ей свобода. Боже, какой простор!» (слова архиепископа Новгородского Арсения (Стадницкого), сказанные 4 марта 1917 г. на первом заседании Св. синода при Временном правительстве) [18, с. 324–325; 19, с. 451]. В ноябре же того года, по их мнению, в результате восстановления патриаршества «вдовствующая Церковь Российская» возвратила себе «законного Главу, коего, попущением Божиим, Она лишена была более двух столетий» (слова патриарха Московского Тихона (Беллавина) из его послания от 18 декабря 1917 г. о вступлении на патриарший престол) [35, с. 1]. С учётом же того, что в законодательстве Российской империи (в Высочайшем Акте о наследии престола от 5 апреля 1797 г.) российский император назывался «главою Церкви» [21, с. 578] (о чём владыка Тихон не знать не мог), эти слова имеют глубокий смысл. Фактически патриарх утверждает, что император – незаконный глава Церкви, а вот сам он (патриарх) – законный.

Деликатной стороной проблемы является то, что, во-первых, 7 из 11 членов Св. синода состава зимней сессии 1916/1917 гг. было причислено к лику святых Архиерейскими соборами Русской православной церкви за границей (1981 г.) и Русской православной церкви (1989, 1992 и 2000 гг.). Во-вторых, если говорить о руководящем звене Поместного собора 1917–1918 гг., то из восьми его членов четверо в феврале-марте 1917 г. состояли членами «того самого» Св. синода. Причём из этих четверых были председатель Собора, два из шести его заместителей, а также почётный председатель: соответственно – патриарх Московский и всея России (до 21 ноября – митрополит Московский) Тихон (Беллавин), архиепископ Новгородский Арсений (Стадницкий), протопресвитер военного и морского духовенства Г.И. Шавельский, а также «всероссийский» митрополит Владимир (Богоявленский) (в 1892–1898 гг. он – экзарх Грузии, в 1898–1912 гг. – митрополит Московский, в 1912–1915 гг. – С.-Петербургский, с 1915 г. – Киевский, он же – первенствующий член Св. синода

в зимнюю сессию 1916/1917 г.) [15, с. 64–65, 69–71]. Все они, кроме Г.И. Шавельского, значатся в святцах.

Соответственно, «патриархо-центричная оценка» истории Русской церкви XX века восходит к иерархам ПРЦ – к самим участникам событий 1917 года. С учётом того, что значительная часть тех иерархов причислена к лику святых, то названной парадигме фактически был придан статус «святоотеческого наследия», и тиражироваться она начала «сверху вниз» в порядке церковной дисциплины, т. е. «за святое послушание». Как следствие, исследователи, работающие в церковных структурах, т. е. связанные церковной дисциплиной, оказались перед выбором: чем руководствоваться при анализе исторических процессов и персональных действий иерархов ПРЦ? Материалами Архиерейских соборов или историческими документами? церковно-иерархическим или научно-историческим подходом?..

С рубежа 1980/90-х годов (т. е. примерно со времени причисления упомянутых иерархов к лику святых) среди историков, работающих в русле патриархо-центричной парадигмы, стала наблюдается определённая категория авторов, идеализирующая, во-первых, историю ПРЦ и, во-вторых, считающая обнародование каких-либо нелицеприятных для духовенства исторических фактов едва ли не за кощунство: будто бы церковные деятели свободны от человеческих недостатков, слабостей и не способны совершать какие-либо ошибки и творить неблаговидные дела [12]. При этом они, пытаясь взять изучение истории ПРЦ под своё "чуткое руководство" и контроль, работая при поддержке священноначалия, стараются создать свою "единственно правильную" версию происходивших в России событий. В создаваемой ими концепции ("благочестивой", но весьма абстрактной) стоящие у кормила ПРЦ иерархи до 1917 г. выставляются верными стражами самодержавия, а после – страдальцами, безвинно претерпевшими мучения от советской власти. При внешне корректных выкладках названные круги, руководствуясь соображениями "церковной политики" и своеобразно понимаемой "церковной пользы", стараются всячески завуалировать роль духовенства в революционном процессе. Тем самым эти круги создают весьма идиллическую историческую картину: в первую очередь – отношения высших иерархов к верховной власти в начале XX в. и в рубежном 1917 г.

Оппоненты их же (т. е. сторонники императоро-центричной парадигмы), руководствуясь не спускаемыми с высоты архиерейских соборов идеологическими установками, а историческими документами, говорят, что в марте 1917 г. члены Св. синода состава зимней сессии 1916/1917 г. in cogrore сыграли одну из важных ролей в свержении монархии в России [1; 21, с. 23–144; 6]. Восстановление же патриаршества в ноябре того же года фактически было узурпацией церковных полномочий православного императора.

В целом, в оценках событий 1917 г. сторонники императоро- и патриархо-центричной парадигм стоят на принципиально разных позициях.

В заключение проведённого исследования позволим себе повторить основные из прозвучавших выше тезисов.

Патриархо-центричная парадигма была создана представителями епископата (первым из которых в России был патриарх Московский Никон) и различными путями «проводима в жизнь»: главным образом – в порядке внутрицерковного управления. С 1917 г. эта парадигма при содействии церковных иерархов стала доминировать. Трактовки ключевых событий истории Русской церкви XX в. были даны в её рамках. В определённой степени эта парадигма представляет собой соответствующий идеологический заказ иерархии, адресуемый не только исследователям истории Русской церкви, но и всей православной пастве в целом.

Императоро-центричная парадигма была создана и разрабатываема представителями профессорско-преподавательского состава ведущих университетов России. Работающие в её рамках исследователи, не будучи ограниченными какими-либо идеологическими установками, более свободны в научном поиске, чем их оппоненты.

В русле какой из парадигм в большей степени будут объяснены как состоявшиеся в прошлом, так и проходящие ныне во внутрицерковной жизни и в области взаимоотношений церкви и государства процессы и явления – покажет время.

1. *Андреева Л.А.* Свержение монархии в 1917 году: крушение Трона и Алтаря // *Общественные науки и современность.* М., 2009. № 3. С. 90–99.
2. *Андреева Л.А.* Феномен секуляризации в истории России: цивилизационно-историческое измерение. М., Институт Африки РАН. 2009.
3. *Антоний (Храповицкий), митрополит.* Избранные труды, письма, материалы. М., ПСТГУ. 2007.
4. *Асмус В.В., протоиерей.* Церковные полномочия византийских императоров // *Православная государственность: 12 писем об Империи.* Сб. статей /Под ред А.М. Величко, М.Б. Смолина. СПб., Изд. Юридического института. 2003. С. 30–44.
5. *Бабкин М.А.* Духовенство российской Православной церкви и свержение монархии: «священство» против «царства» // *Общественные науки и современность.* М., 2017. № 5. С. 110–121.
6. *Бабкин М.А.* Святейший синод Православной российской церкви и свержение монархии // *Вестник Санкт-Петербургского университета. История.* СПб., 2017. Т. 62. Вып. 3. С. 522–544.
7. *Бабкин М.А.* Священство и Царство (Россия, начало XX в. – 1918 г.). Исследования и материалы. М., Изд. Индрик. 2011.
8. *Беглов А.Л.* [Рец. на кн.: Бабкин М.А. Священство и Царство (Россия, начало XX в. – 1918 г.). Исследования и материалы. М., Изд. Индрик. 2011.] // *Российская история.* М., 2014. № 4. С. 227–228.
9. *Величко А.М.* Церковь и император в византийской и русской традиции (историко-правовые очерки). СПб., Изд. Юридического института. 2006.
10. *Верховской П.В.* Учреждение Духовной Коллегии и Духовный регламент. К вопросу об отношении церкви и государства в России. Исследование в области русского церковного права: в 2 тт. Ростов-на-Дону, Б/и. 1916. Т. 1.
11. *Возражение, или Разорение смиренного Никона, Божиею милостию Патриарха, противу вопросов боярина Симеона Стрешнева, еже написа Газскому митрополиту Паисее Лигаридиусу, и на ответы Паисеовы [1666 г.] // Никон (Минов), патриарх. Труды /Сост. и общ. ред. В.В. Шмидта. М., Изд. Московского университета. 2004.*

12. *Вяткин В.В.* Между наукой и богословием. О проблемах церковной историографии // НГ-религии. М., 2010. № 9 (269), 2 июня. С. 7.
13. *Гайда Ф.А.* [Рец. на кн.: Бабкин М.А. Духовенство Русской православной церкви и свержение монархии (начало XX в. – конец 1917 г.). М., Изд. Государственной публичной исторической библиотеки России. 2007.] // Отечественная история. М., 2008. № 5. С. 206–207.
14. *Гайда Ф.А.* Священство и царство в жанре фэнтези // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия II: История. История РПЦ. М., 2013. Вып. 5 (54). С. 132–143.
15. Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. В 11 тт. М., Государственный архив Российской Федерации, Новоспасский монастырь. 1994. Т. 1. Деяние 4.
16. *Зызыкин М.В.* Патриарх Никон. Его государственные и канонические идеи. Варшава, Синодальная типография. 1931. Репринтное издание: М., Изд. Ладомир. 1995.
17. *Каиль М.В.* Исследования по истории Русской православной церкви первой трети XX века: современная историографическая ситуация // Государство, общество, церковь в истории России XX века. Материалы X Международной научной конференции (Иваново, 16–17 февраля 2011 г.). Иваново, ИвГУ. 2011. С. 229–235.
18. Новгородские епархиальные ведомости. Новгород, 1917. № 7. Часть неофиц.
19. Новгородские епархиальные ведомости. Новгород, 1917. № 11. Часть неофиц.
20. *Павлов Д.Б.* Русская православная церковь, государство и общество первой четверти XX века в зарубежной историографии // Российская история. М., 2011. № 5. С. 163–172.
21. Полное собрание законов Российской империи с 1649 года. 1830. Т. XXIV. С 6 ноября 1796 г. по 1798 г. Ст. 17910.
22. Прибавления к Церковным ведомостям. СПб., 1906. № 25.
23. Российское духовенство и свержение монархии в 1917 году. (Материалы и архивные документы по истории Русской православной церкви) /Сост., авт. предисловия и комментариев М.А. Бабкин. М., Изд. Индрик. 2008. Изд. 2-е, исправленное и дополненное.
24. Собрание узаконений и распоряжений Правительства. Пг., 1917. № 54. 6 марта. Отд. 1. Ст. 344, 345.
25. *Соколов А.В.* Государство и Православная церковь в России в феврале 1917 – январе 1918 годов. СПб., Д.А.Р.К. 2015.
26. *Суворов Н.С.* Учебник церковного права. М., Изд. Зерцало. 2004.
27. *Успенский Б.А.* Царь и патриарх. Харизма власти в России: византийская модель и её русское переосмысление. М., Изд. Языки русской культуры. 1998.
28. *Фирсов С.Л.* Русская Церковь накануне перемен. (Конец 1890-х – 1918 гг.) М., б/и. 2002.
29. *Флоровский Г.В., протоиерей.* Пути русского богословия. Париж, YMCA-PRESS. 1983.
30. Церковный вестник. СПб., 1905. № 34.
31. Церковные ведомости. Пг., 1917. № 9-15.
32. Церковные ведомости. Пг., 1917. Бесплатное приложение к № 9-15.
33. Церковные ведомости. Пг., 1917. Бесплатное приложение [1-ое] к № 22.
34. Церковные ведомости. Пг., 1917. Бесплатное приложение [2-ое] к № 22.
35. Церковные ведомости. Пг., 1918. № 1.

The revolution of 1917: paradigms in studies of the history of the Russian Orthodox Church

Key words: The Russian Orthodox Church, Holy Synod, the Revolution of 1917, the Provisional government, the problem of the priesthood and the kingdom.

The article deals with two main research paradigms of the history of The Russian Orthodox Church: Patriarchal-centric and Imperial-centric. The existence of these paradigms is due to the centuries-old dichotomy of the "Priesthood-Kingdom" problem. The article focuses on the existence of a fundamental difference in the supporters of these paradigms in the estimates of the nodal events of 1917 – the overthrow of the monarchy and the restoration of patriarchy.

К.В. Ковырзин

ОПРЕДЕЛЕНИЕ ПОМЕСТНОГО СОБОРА «О ПРАВОВОМ ПОЛОЖЕНИИ ПРАВОСЛАВНОЙ РОССИЙСКОЙ ЦЕРКВИ» (2 ДЕКАБРЯ 1917 Г.): ЭТАПЫ РАЗРАБОТКИ, ИСТОРИКО-ПРАВОВОЙ АНАЛИЗ

Ключевые слова: Священный Собор, Временное правительство, Учредительное собрание, церковно-государственные отношения, правовое положение Церкви в государстве.

В докладе рассмотрены основные этапы разработки определения Священного Собора «О правовом положении Православной Российской Церкви» (2 декабря 1917 года). Проанализировано содержание документа, который предусматривал для Православной Церкви публично-правовой статус в государстве и первенство в иерархии конфессий. Автор делает заключение, что намеченная Собором модель церковно-государственных отношений представляла собой компромиссный вариант между радикальным отделением Церкви от государства и государственной церковностью эпохи Российской империи.

После Февральской революции 1917 г. вопрос о формировании новой модели церковно-государственных отношений рассматривался в церковно-общественных кругах как важная составляющая комплексной церковной реформы. В контексте проводимого Временным правительством политического курса на создание внеконфессионального демократического государства и в преддверии Учредительного собрания первоочередной задачей церковного сообщества стала разработка конкретных предложений относительно новой нормативно-правовой базы церковно-государственных отношений и в частности определения правового положения Российской Православной Церкви в государстве.

Активное обсуждение теоретических и практических аспектов реформы церковно-государственных отношений началось с марта 1917 г. в церковной печати и на собраниях и съездах духовенства и мирян разного уровня: приходских, благочиннических и епархиальных. Содержательным лейтмотивом большинства выступлений и резолюций являлось стремление сохранить в новых исторических условиях союз Церкви и государства, обеспечив в то же время свободу внутрицерковной жизни от стеснительной государственно-бюрократической опеки. Церковное сообщество в большинстве своем отрицательно отнеслось к популярной среди либеральных и социалистических партий идее полного отделения Церкви от государства. Самое пагубное последствие такого отделения церковное сознание видело в признании религии частным делом отдельных граждан, ее вытеснении из государственной и общественной жизни [3; 12; 16]. Большинство духовенства и мирян психологически были не готовы в этот период принять идею секулярного государства. В церковной среде получили распространение идеи, сформулированные профессором церковного права Варшавского университета П. В. Верховским, который считал, что государство должно обеспечить всем церквям и вероисповедным обществам публично-правовое положение и государственное финансирование, при этом предоставив Православной Церкви первенство среди равных признаваемых государством церквей [9].

Определенный промежуточный итог внутрицерковным обсуждениям этого вопроса подвел представительный и многолюдный Всероссийский съезд духовенства и мирян, прошедший в Москве 1–12 июня. Он принял резолюции, в которых декларировалось, что «отделение Церкви от государства не может быть допущено, но должна быть объявлена и последовательно проведена свобода вероисповедания и культа», православие должно быть первой среди других исповедуемых в России религий. Делегаты съезда добивались признания того, что «православная вера пользуется преимуществом во всех актах государственной жизни, в которых государство обращается к религии», православный календарь является основой государственного календаря, а главой государства и министром исповеданий в России может быть только православный «от рождения». Согласно резолюциям съезда, Православной Церкви, как и другим вероисповеданиям, следовало предоставить публично-правовой статус, покровительство и материальную поддержку со стороны государства [4].

Опираясь на опыт весенне-летней церковно-общественной дискуссии, Предсоборный Совет при Святейшем Синоде (начал работу 12 июня в Петрограде) при активном участии профессора П. В. Верховского сформулировал основные положения и статьи законопроекта, определяющего правовое положение Православной Церкви в новом Российском государстве [6, с. 1055–1056]. Этот документ стал основным рабочим материалом для профильного отдела Поместного Собора, открывшегося в Москве 15 августа. Временное правительство предоставило Собору законосовещательный статус и

право выработать и представить на утверждение правительства «законопроект о новом порядке свободного самоуправления Русской Церкви» [6, с. 1212].

Обсуждением и редактированием проекта соборный отдел о правовом положении Церкви в государстве занимался в продолжение восемнадцати рабочих заседаний (с 1 сентября по 9 ноября). Ряд статей законопроекта Предсоборного Совета подвергся существенной содержательной и редакционной переработке. Общее число статей в проекте соборного Отдела увеличилось сравнительно с законопроектом Предсоборного Совета с 18 до 25 за счет разделения некоторых статей и введения нескольких новых. Поместный Собор посвятил обсуждению доклада отдела четыре пленарных заседания 15, 16 и 17 ноября. После обработки в Редакционном отделе доклад был принят 2 декабря в качестве определения «О правовом положении Православной Российской Церкви» [13, с. 6–8], а 4 декабря одобрен Совещанием епископов под председательством патриарха Тихона (Беллавина) [7, с. 64]. Следует отметить, что этот документ имел не только внутрицерковный статус соборного определения, но также являлся церковным законопроектом, адресованным Временному правительству и Учредительному собранию.

Несмотря на то, что обсуждение и принятие соборного законопроекта проходило в условиях начала антицерковного курса советского правительства, это обстоятельство не оказало влияния на содержание документа, составители которого не признавали легитимность советской власти, считали ее временной и непрочной. Как отмечал профессор С. Н. Булгаков, «законопроект вырабатывался именно в сознании того, что должно быть, в сознании нормального и достойного положения Церкви в России. Наши требования обращены к русскому народу через головы теперешних властей» [5, л. 138]. Святейший Синод определением от 18–20 декабря постановил обнародовать соборное определение в официальной церковной периодической печати и поручил товарищу министра исповеданий внести его «на уважение правительства» [11, л. 108]. Однако и после принятия Советом народных комиссаров декрета об отделении Церкви от государства 20 января 1918 г. соборное определение «О правовом положении Православной Российской Церкви» рассматривалось в церковных кругах как норма церковно-государственных отношений, о чем свидетельствует, например, пункт 10-й определения Поместного Собора «О мероприятиях, вызываемых происходящим гонением на Православную Церковь» 5 (18) апреля 1918 г., где говорилось о необходимости отдельного издания соборного определения о правовом положении Церкви в государстве «для широкого распространения среди населения правильных понятий о взаимоотношениях Церкви и государства, особенно необходимых в переживаемое смутное время враждебных Церкви течений» [14, с. 56].

Переходя к непосредственному анализу содержания соборного определения «О правовом положении Православной Российской Церкви», следует подчеркнуть, что в целом документ адекватно отражал позицию

большинства клира и мирян по ряду ключевых вопросов церковно-государственных отношений.

В определении последовательно отстаивался публично-правовой статус Православной Церкви (ст. 1). Это положение было конкретизировано целым рядом статей документа, предполагавших признание юридической силы и значения постановлений и распоряжений церковной власти и актов церковного управления и суда, если ими не нарушались государственные законы (ст. 3), а также признание особого положения церковной иерархии и церковных учреждений (ст. 5). На принципе публично-правового положения церковной организации базировались статьи определения, определявшие юридическое значение церковной метрикации (ст. 17), церковного браковенчания и развода (ст. 14, 15). В целом, определение рассматривало Церковь как централизованную иерархическую структуру, а не как совокупность отдельных общин, с которыми государство вступало в определенные отношения (как известно, последний принцип был положен в основу советского законодательства о религии).

Соборный законопроект предполагал сохранение особого положения православия в общей конфессиональной системе государства. Он предоставлял для Православной Церкви «первенствующее среди других исповеданий» положение, что было мотивировано принадлежностью большинства населения страны к православной вере и ее историческим значением для Российского государства (ст. 1). Это положение нашло свое выражение в том, что во всех случаях государственной жизни, в которых требовалось обращение к религии, преимущество предоставлялось Православной Церкви (ст. 8), православный календарь признавался государственным календарем (ст. 9), основные церковные праздники и воскресные дни должны были быть нерабочими днями (ст. 10).

Собор пошел на расширение принципа обязательной принадлежности некоторых должностных лиц государства к православному вероисповеданию, что предусматривалось для главы Российского государства, министров исповеданий и народного просвещения, а также их заместителей (ст. 7). Наличие этого пункта, содержащего требование Церкви в отношении государственного конституционного устройства, формально выходящее из сферы ее непосредственных интересов, было одним из уязвимых мест проекта.

Данный вопрос стал предметом острой дискуссии как в Предсоборном Совете, так и на Поместном Соборе. Некоторыми участниками обсуждения, в частности, Д. А. Олсуфьевым, В. З. Завитневичем, Н. Д. Кузнецовым, была поставлена под сомнение целесообразность требования обязательной принадлежности должностных лиц государства к православному вероисповеданию. С их точки зрения, такое положение нарушало принцип свободы совести. Кроме того, в этом видели недоверие Церкви к собственной силе влияния на народ. Н. Д. Кузнецов обратил внимание также на то, что в правовом государстве, которое ограничивает свое участие в церковных делах наблюдением за соответствием деятельности церковных учреждений

государственным законам, личное отношение и принадлежность к православию главы государства и министров не имеют значения [8, с. 211].

В защиту данного положения выступали протоиерей И. И. Галахов, А. Ф. Одарченко, А. В. Васильев, П. Н. Апраксин, П. И. Астров. Интересна апология статьи, предложенная юристом П. И. Астровым. Он считал, что ее требование «вытекает из широкой задачи великого государственного строительства, которую принимает на себя Церковь и которая поглощает всякие личные интересы» [5, л. 70]. По мнению П. И. Астрова, «свобода совести здесь не нарушается: это смешение понятий. Никто не запрещает главе государства и министру исповеданий перейти в другое исповедание, но тогда они должны уйти от своей государственной роли. Мы охраняем чистоту государственной идеи, как мы ее понимаем в своей православной совести, но на личные права отдельных лиц нисколько не посягаем» [5, л. 70–70об.]. Таким образом, П. И. Астров и его единомышленники рассматривали принадлежность к православию избранных должностных лиц государства в качестве конституционного принципа, юридически основанного на предполагаемом в законопроекте первенстве Православной Церкви и соответствовавшего религиозной психологии подавляющего большинства населения России. Такая точка зрения получила поддержку большинства членов Собора. Следует отметить, что отчасти она соответствовала действующему законодательству, поскольку принадлежность к православию министра исповеданий и его товарища была закреплена в принятом 5 августа Временным правительством постановлении об учреждении Министерства исповеданий [2].

Вместе с тем Собор отверг настойчивые попытки некоторых представителей церковной общественности внести в текст статьи определения указание на принадлежность к православному вероисповеданию «от рождения». Аргументация в поддержку этого положения симптоматична. «Никакая другая нация не имеет равного права, ибо наше государство создано православным русским народом, и он имеет право поставить непременно условием, что все, кто хочет возглавлять государство Российское, должны быть от рождения православными», — заявил В. Г. Рубцов [8, с. 213]. Об истинной причине такой настойчивости проговорился епископ Анатолий (Каменский), выразивший опасение, что ответственные государственные должности могут занять евреи. Исходя из этого, он настаивал на том, чтобы глава государства и министр исповеданий происходили из «исконно русской православной» семьи. По его мнению, «это обеспечит то, что они будут, может быть, и не крепко верующими, но вполне православными людьми» [5, л. 70об.]. Несомненно, что для подлинно церковного взгляда на отношения Церкви и государства этот националистический мотив был абсолютно чуждым, а в новых исторических условиях даже опасным, поскольку мог вызвать вполне объективную критику демократической общественности и снижал шансы принятия церковных требований Учредительным собранием. Аргументы противников обсуждаемого положения были более точными. Например, Ф. И. Мищенко напомнил, что и раньше не всегда монархи были православными христианами от рождения, а В.

З. Завитневич выразил убеждение в том, что «лютеранин окажется лучшим министром, чем русский» [5, л. 70об.]. «Мы не можем согласиться, что таинство крещения, совершаемое над взрослыми людьми, не делает человека более достойным: Церковь своими благодатными средствами может и не рожденного в православии сделать достойным сыном Церкви», — отметил П. Б. Мансуров [8, с. 213].

Отдельного внимания заслуживает положение, согласно которому юридические условия и последствия смешанных браков, если один из супругов принадлежал к православию, должны были определяться в соответствии с нормами права Православной Церкви (ст. 16). Профессор В. К. Соколов предлагал последовать примеру зарубежного законодательства и предоставить определение условий и последствий смешанных браков соглашению самих брачующихся [5, л. 65об.]. Это предложение было отвергнуто, принятая же Собором формулировка статьи, по сути, вступала в противоречие с принципом свободы совести, легализуя принцип господства православия. Новшеством по сравнению с проектом Предсоборного Совета стало также положение, в соответствии с которым государственное законодательство относительно условий браковенчания лиц православного вероисповедания должно было устанавливаться в соответствии с нормами церковного права (ст. 13). Очевидно, что в новых исторических условиях, когда Временным правительством был взят курс на построение внеконфессионального государства, попытка сохранить конфессиональное начало в государственном брачном законодательстве была малоперспективной.

В целом, за исключением дискуссионных ст. 7, 13 и 16, все другие рассмотренные положения не выходили за рамки понимания первенства православия именно как культурно-исторического первенства.

Несмотря на неприятие в церковной среде идеи полного отделения Церкви от государства, в определенной мере их сепарация, естественно, предусматривалась, поскольку церковные учреждения и органы управления переставали быть структурной частью государственного административного аппарата. Определение Поместного Собора четко разграничивало области, в которых Церковь пользовалась независимостью и автономией от государства в своей внутренней жизни. В соответствии с ним, Православная Церковь должна была обладать независимостью от государственной власти в учении веры и нравственности, богослужении, внутренней церковной дисциплине, а также в отношениях с другими автокефальными Церквями. В делах церковного законодательства, управления и суда, руководствуясь «своими догматико-каноническими началами», она должна была пользоваться правами «самоопределения и самоуправления» (ст. 2). Отдельным положением предусматривалось, что государственные законы, касающиеся Церкви, должны были издаваться лишь с согласия с церковной власти (ст. 4). Важное значение имело положение законопроекта, в соответствии с которым действия церковных органов подлежали контролю государственной власти в судебном и судебно-административном порядке лишь с точки зрения их соответствия

государственным законам (ст. 6). Юрисконсульт при министре исповеданий В. В. Радзимовский прокомментировал это положение следующим образом: «Мы, юристы, приветствуем это постановление, так как на место произвола и усмотрения обер-прокурора, которому не мог противиться и епископат, теперь надзор государственный за деятельностью церковных органов ограничен известными рамками, и министр исповеданий уже лишен будет возможности влиять на направление и разрешение церковных дел так, как это делал обер-прокурор. Государство уже не может требовать от церковных органов отчета, а лишь в праве будет возбудить судебное преследование против тех, кто допустит правонарушение» [8, с. 203].

Соборный законопроект предусматривал защиту государством свободы исповедания и проповеди православной веры. Государство должно было запретить под страхом уголовного наказания: публичное поношение и поругание учения православной веры, предметов религиозного почитания и православного духовенства, осквернение мест богослужения и религиозного почитания, а также насилие и угрозы для отвращения из православия (ст. 11). В церковных кругах считали слишком низким для самостоятельных вероисповедных переходов 14-летний возраст, установленный 14 июля 1917 г. правительственным постановлением «О свободе совести». Составители соборного законопроекта исходили из того, что возраст, обеспечивающий свободу религиозного самоопределения человека, не может быть ниже того возраста, который по общему законодательству обеспечивает дееспособность молодого человека. По действовавшему российскому законодательству общее гражданское совершеннолетие достигалось в 21 год. Этому предшествовал 17-летний возраст, когда приобреталось право, хотя и неполное, на распоряжение имуществом, и с которого начиналась уголовная ответственность за преступления на почти одинаковых со взрослыми основаниях. Этому же возрасту соответствовало брачное совершеннолетие. Законопроект Поместного Собора предлагал разрешить добровольный выход из православного вероисповедания не ранее достижения возраста, установленного для вступления в брак. Прежде достижения этого возраста дети могли оставить православие только по желанию родителей, и при том лишь в случае выхода из православия последних. От детей, достигших 9-летнего возраста, требовалось их согласие (ст. 12).

Особое внимание в определении Собора было уделено правам Церкви в сфере народного просвещения. Согласно ему, во всех светских государственных и частных школах воспитание православных детей должно было соответствовать «духу Православной Церкви», поэтому преподавание Закона Божия для православных учащихся признавалось обязательным как в низших и средних, так и высших учебных заведениях, а содержание законоучительских должностей в государственных школах должно было быть обеспеченным за счет государства (ст. 19). Как видно, здесь развивалась и подтверждалась позиция, уже ранее сформулированная в принятом Собором 28

сентября 1917 г. определении о преподавании Закона Божьего в школе [13, с. 13].

Определение Поместного Собора предполагало для Церкви предоставление ежегодных ассигнований из государственного бюджета по особой смете (ст. 24). Тема государственного финансирования церковных учреждений и духовенства активно обсуждалась в предсоборный период, что позволило выявить две точки зрения на этот вопрос. Согласно первой из них, Церковь должна была сделать упор на формирование церковного бюджета за счет самообложения приходов и добровольных пожертвований, чему должно было способствовать развитие приходского самоуправления и поощрение различных форм активности мирян в церковной жизни [15]. Однако доминирующей была точка зрения на необходимость государственного финансирования церковных учреждений, которая нашла отражение в соборном определении. Согласно П. В. Верховскому, правовая и финансовая поддержка государством религиозных организаций является логическим развитием принципа государственной поддержки организаций, удовлетворяющих культурные потребности населения, при этом риск зависимости Церкви от «подающей» руки государства он считал минимальным [1]. Не меньшее значение играло и другое обстоятельство. Многие представители духовенства и церковной интеллигенции, сочувствовавшие идее финансовой независимости Церкви от государства, признавали неготовность Церкви к немедленному отказу от государственного финансирования, поскольку не были уверены, что возрождаемые приходы будут способны и захотят в достаточной мере обеспечивать общецерковный бюджет и оплачивать содержание духовенства и служащих церковных учреждений. Это обстоятельство вынуждало разработчиков соборного законопроекта идти на компромисс и искать, хотя бы и временной, финансовой поддержки государства.

Была ли позиция, занятая Собором, излишне претенциозной? В историографии было высказано мнение о том, что реализация положений соборного определения привела бы к клерикализации государства и общества, монополии государственной Церкви в духовной сфере, а соборные требования «неизбежно обрекали Церковь на противостояние с государством, с обществом, с неправославными религиозными объединениями и гражданами, их поддерживающими» [10, с. 127]. Такая оценка соборного определения представляется неверной. Несмотря на наличие в нем отдельных статей, которые могли вызвать протест демократической общественности и неправославных граждан, идея сохранения «господствующего» положения Православной Церкви, хотя и высказывалась некоторыми членами Собора, например, А. В. Васильевым, разработчиками соборного определения была отвергнута. Член Собора товарищ министра исповеданий С. А. Котляревский, участвовавший в подготовке соборного законопроекта, был убежден в том, что его фундаментальные принципы должны быть реализованы при определении правового положения других вероисповеданий. К этим принципам он относил: а) статус корпорации публичного права; б) автономию во внутренней жизни

при сохранении государственного контроля за закономерностью действий церковных учреждений; в) право на государственную материальную поддержку; г) правовую государственную поддержку признанием юридической силы церковных актов, не противоречащих государственным законам, и определенного правового положения духовенства; д) моральную государственную поддержку, установлением, например, обязательности преподавания Закона Божьего [5, л. 13]. Разумеется, Собор отстаивал некоторые привилегии Православной Церкви, обусловленные ее «первенствующим» положением, но, по существу, речь шла о культурно-историческом первенстве православия, первенстве чести, жизненные интересы других вероисповеданий не ущемлялись.

Проведенный анализ документа позволяет подвести некоторые итоги. Соборное определение не было лишено внутренних противоречий: часть статей выдержана в русле концепции внеконфессионального государства и соответствует признакам кооперационной модели церковно-государственных отношений, в других отчетливо прослеживается идея конфессионального предпочтения православия, причем в ряде случаев она противоречила уже принятым Временным правительством правовым актам в сфере свободы совести. Очевидно стремление разработчиков соборного определения сделать церковное управление независимым от государства, но при этом отстаиваются некоторые прежние привилегии государственной церкви (например, права государственной службы для сотрудников церковных учреждений) и государственное финансирование для церковных учреждений и духовенства. Однако в целом в соборном определении были заложены потенциальные основы для гармоничного социального партнерства Церкви и государства. Предложенная Собором модель церковно-государственных отношений представляла собой компромиссный вариант между полным радикальным отделением Церкви от государства и прежней государственной церковностью эпохи Российской империи.

1. Верховской П. В. Атеисты и материальное обеспечение религиозных культов // Всероссийский церковно-общественный вестник. 1917. № 41, 4 июня. С. 1.
2. Вестник Временного правительства. 1917. № 127, 10 августа. С. 1.
3. Виноградов И. Церковь и государство // Голос свободной Церкви. 1917. № 11, 16 мая. С. 2–3.
4. Всероссийский съезд православного духовенства и мирян в Москве // Всероссийский церковно-общественный вестник. 1917. № 47, 13 июня. С. 1.
5. Государственный архив Российской Федерации. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 277. Протоколы заседаний отдела о правовом положении Церкви в государстве. 1 сентября – 6 ноября 1917 г.
6. Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 1. М., 2012.
7. Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 4. М., 2015.
8. Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 6. М., 2016.

9. Ковырзин К. В. Историк П. В. Верховской и проекты реформирования церковно-государственных отношений после Февральской революции // Государство, общество, Церковь в истории России XX века: Материалы VII Международной научной конференции Иваново, 13–14 февраля 2008 г. Иваново, 2008. С. 105–110.

10. Одинцов М. И. Всероссийский Поместный Собор 1917–1918 гг.: споры о церковных реформах, основные решения, взаимоотношения с властью // Церковно-исторический вестник. 2001. № 8. С. 121–138.

11. Российский государственный исторический архив. Ф. 796. Оп. 209. Д. 2846. Протоколы Святейшего Синода. 12–30 декабря 1917 г.

12. Светлов П. Я., прот. Есть ли основания к отделению Церкви от государства? Пг., 1917.

13. Священный Собор Православной Российской Церкви. Собрание определений и постановлений. Вып. 2. М., 1918.

14. Священный Собор Православной Российской Церкви. Собрание определений и постановлений. Вып. 3. М., 1918.

15. Титлинов Б. Отделение церкви от государства // Всероссийский церковно-общественный вестник. 1917. № 28, 17 мая. С. 2–3.

16. Фиолетов Н. Н. Государство и Церковь. М., 1917.

The resolution of the Orthodox Council "The legal status of the russian orthodox church" (2 december 1917): stages of development, historical and legal analysis

Key words: The Holy Council, the Provisional Government, the Constituent Assembly, Church-state relations, legal status of the Church

The paper examines the main stages of the preparation of the Council's decree «On the legal status of the Russian Orthodox Church» (December 2, 1917). It analyzes the contents of the document, which implied for the Orthodox Church the pre-eminent public and legal status among other confessions. The author draws a conclusion, that the model of Church-state relations proposed by the Council represented a compromise between radical separation of Church and state and the state churchism characteristic of the period of the Russian Empire.

С.Г. Петров

ОБЗОР ДОКУМЕНТОВ ПОМЕСТНОГО СОБОРА 1917–1918 ГГ. О НОВОМ КАЛЕНДАРНОМ СТИЛЕ

Ключевые слова: Русская православная церковь, Поместный собор 1917–1918 гг., новый календарный стиль.

Вопрос о календарной реформе стал злободневным для участников Поместного собора после введения явочным порядком в начале 1918 г. пришедшими к власти большевиками и их политическими союзниками

григорианского летосчисления в гражданскую жизнь страны. Как известно, календарная проблема не получила на Поместном соборе окончательного решения и была оставлена на дальнейшее усмотрение органов высшего церковного управления. В представленном докладе рассматривается корпус освещающих данную проблему соборных документов, сохранившихся в архивных фондах ГАРФ и РГИА. Данные источники позволяют сделать выводы о реакции Православной российской церкви на ускоренную модернизацию большевиками традиционного летосчисления: этапах подготовки календарного вопроса для соборного обсуждения, предложенных проектах его решения и вынесенных Поместным собором определениях.

Как хорошо известно, документы делопроизводства Поместного собора 1917–1918 гг. находятся в соответствующих фондах двух федеральных архивохранилищ: в Москве – в ГАРФ и в Петербурге – в РГИА. В данной работе хотелось бы уделить внимание той небольшой части этих документов, которая посвящена решению календарной проблемы. Вопрос о реформе календаря стал злободневным для участников Поместного собора после введения явочным порядком в начале 1918 г. пришедшими к власти большевиками и их политическими союзниками григорианского летосчисления в гражданскую жизнь страны. Проблема эта, несмотря на всю остроту, не получила на Поместном соборе окончательного решения и была оставлена на дальнейшее усмотрение органов высшего церковного управления.

Предлагаемый обзор документов следует рассматривать в контексте уже имеющихся в историографии многочисленных работ, освещающих отдельные аспекты деятельности Поместного собора 1917–1918 гг., по справедливому суждению известного немецкого слависта и богослова Гюнтера Шульца, главного события церковной жизни XX в., начавшего отсчет новой эпохи в истории Русской православной церкви [26, с. 101]. В связи с этим будет уместно упомянуть такую серьезную серию научных трудов, как «Церковные реформы. Дискуссии в Православной Российской Церкви начала XX века. Поместный Собор 1917–1918 гг. и предсоборный период». Напомним имена исследователей, опубликовавших свои труды в этой серии, и соборные вопросы, которым они посвятили свои исследования: Е.В. Белякова – церковный суд, церковная дисциплина, брак и развод, роль женщины в церковной жизни, поминовение и погребение [2]; игумен Савва (Тутунов) – епархиальное управление [17]; протоиерей Н. Балашов – исправление богослужебных текстов и новые переводы, пересмотр церковного устава [1]; А.Г. Кравецкий – православная миссия, церковная школа, преподавание Закона Божия [13]. Соборные документы о проблеме церковного пения были опубликованы в серии «Русская духовная музыка в документах и материалах» [25].

К изучению реформы церковного календаря уже обращались исследователи, в том числе и автор этой работы, но обращения эти, на наш взгляд, носили фрагментарный характер. Думается, что несомненным вкладом

в решение обозначенной научной проблемы станет выход в свет тома документов соборного отдела о богослужении, проповедничестве и храме в масштабном проекте научного издания документов Поместного собора 1917–1918 гг., который осуществляется московским Новоспасским монастырем. Отметим, что под документы этого отдела был запланирован отдельный том проекта (т. 15) и он уже отмечается издателями в библиографических ссылках как вышедший в свет в 2018 г. (например, см.: [18, с. 343]), но в книжные магазины данный том не поступил до сих пор. Хорошим подспорьем для работы по календарной теме служат тома с протоколами заседаний Соборного совета (т. 2) и Поместного собора (т. 3) [11; 12].

Необходимо также назвать неоконченное издание соборных деяний и определений, которое готовилось самим Поместным собором для практического применения в церковной жизни [22; 23], и не очень удачную попытку Новоспасского монастыря воспроизвести репринтно данное издание в 1994–2000 гг., дополнив его не вышедшими в свет в 1918 г. соборными материалами (не выявленные деяния публикаторы заменяли протоколами) [7; 24]. Особое значение в качестве справочника имеют три тома обзора соборных деяний, подготовленные российско-немецким коллективом исследователей: Г. Шульцем, А.А. Плетневой, А.Г. Кравецким и А.-Г. Шредер [19–21].

Цель данной работы – с учетом уже опубликованных источников показать информационные возможности для реконструкции событий, связанных с Поместным собором, тех документов, которые церковными делопроизводителями были специально подобраны и объединены в тематические дела, посвященные календарной реформе. В первую очередь имеются в виду два таких дела – одно из фонда Поместного собора в ГАРФ, помещенное в архивной описи под рубрикой «Издательский отдел», другое – из фонда канцелярии Синода в РГИА. Первое из них не сохранило делопроизводственное название, второе имеет старую синодскую обложку, на которой значится: «Дело о применении нового стиля в церковной жизни». Заглавия, данные архивистами, отражают, скорее, состав этих дел, правда, выборочно: «Материалы по изданию нового месяцеслова (церковного календаря) в связи с введением Советским правительством нового стиля летоисчисления» [5] и «Доклад проф. И.И. Соколова и С.С. Глаголева собору православной российской церкви о сохранении старого стиля для церковного исчисления до времени решения вопроса о реформе календаря всей православной церковью; указ Синода о сохранении старого стиля при богослужении; выписки из постановлений ВЦИК об установлении праздничных дней» [15]. Привлекаются также, хотя и весьма ограничено, не изданные документы из дел, посвященных отдельным заседаниям Собора и Высшего церковного управления (ВЦУ), в повестку которых были внесены календарные вопросы [3; 16]. Используются соответствующие материалы из столь важного для рассмотрения обозначенной проблемы делопроизводства соборного отдела о богослужении, проповедничестве и храме: протоколы и

стенограммы («записи к протоколу») его заседаний и прозвучавшие на них доклады [4].

Как известно, декрет «О введении в Российской республике западноевропейского календаря» был принят на заседании СНК 24 января / 6 февраля 1918 г. и напечатан на следующий день в двух главных газетах страны «Правда» и «Известия ВЦИК» [6, с. 404–405.]. Среди документов Поместного собора, в материалах его издательского отдела (XX отдел), текст этого декрета представлен заметкой под названием «Введение нового стиля», вырезанной из внепартийной газеты «Луч правды» от 29 января / 11 февраля 1918 г. [5, л. 1]. На появление данного законодательного акта советской власти Поместный собор откликнулся достаточно оперативно. Уже 27 января / 9 февраля 1918 г. в протокол № 56 заседания Соборного совета вносится первым пунктом постановление, в котором предлагается Собору для безотлагательного рассмотрения вопроса о декрете СНК передать его на обсуждение в отдел о богослужении [11, с. 282], а в протоколе № 71 и стенограмме (статьи 68–70) заседания самого Поместного собора, состоявшегося в тот же день, появляется решение о необходимости обсудить этот декрет в соединенном собрании даже двух отделов: о богослужении, проповедничестве и храме (VII отдел) и о правовом положении Церкви в государстве (VI отдел) [5, л. 2; 8, с. 132–133; 12, с. 262; 20, с. 42].

Согласно сохранившемуся протоколу № 24 совместного заседания от 29 января / 11 февраля 1918 г. [4, л. 348–350 об.], эти два отдела исполнили предписанное им и представили на утверждение Собора доклад «О применении нового календаря в церковной жизни» (№ 46), в котором отделу о богослужении поручалось разработать в подробностях дело применения стилей во всей церковной жизни [5, л. 3–6 об.]. На следующий день, 30 января / 12 февраля, Соборный совет одобрил полученный доклад двух отделов и постановил вынести его на обсуждение Собора (протокол № 58, пункт 1) [5, л. 7; 11, с. 291]. В тот же день Собор в своем заседании (протокол № 73 и стенограмма, статьи 120–122), заслушав озвученный профессором С.С. Глаголевым доклад, утвердил заключение, вынесенное в результате работы двух отделов: «1) в течение 1918 года Церковь в своем обиходе будет руководствоваться старым стилем, и 2) поручить Богослужebному отделу разработать в подробностях дело применения стилей ко всей жизни Церкви» [3, л. 39–39 об., 60–60 об., 85 об.–86; 5, л. 8–8 об.; 8, с. 186–188; 12, с. 281–282; 20, с. 48–49].

Как следует из протокола № 25 и стенограммы заседания отдела о богослужении от 22 февраля 1918 г., он создал для подробной разработки означенного вопроса специальную календарную комиссию в составе епископа Черниговского Пахомия (Кедрова), профессоров Б.А. Тураева, И.А. Карабинова и с приглашением для участия в ее работе профессоров С.С. Глаголева и П.Н. Жуковича, а также и других полезных лиц [4, л. 351–351 об., 354–355 об.]. Через три недели в протоколе № 30 и стенограмме заседания отдела о богослужении от 15 марта фиксируется ключевое по своему значению,

обширное постановление относительно календарной реформы. После оглашения докладов профессоров И.И. Соколова «Отношение православного востока к вопросу о реформе календаря» и С.С. Глаголева «о сравнительном достоинстве и ценности календарей Юлианского и Григорианского» [4, л. 422–432], названный отдел, осознавая важность вопроса и невозможность с церковно-канонической точки зрения самостоятельного его решения Православной российской церковью, выносит следующий вердикт: в спешном порядке представить на рассмотрение Собора, что отдел находит необходимым а) от имени патриарха Тихона обратиться с особой грамотой к патриарху Константинопольскому с просьбой снести по сему вопросу с предстоятелями всех автокефальных православных церквей; б) с благословения Собора из-за невозможности скорого решения вопроса применения нового стиля Русской церковью просить календарную комиссию отдела продолжить свои занятия и после закрытия Собора; в) просить через Соборный совет Российскую академию наук препроводить ему для передачи в календарную комиссию весь имеющийся материал по вопросу о календаре (брошюры и корректурные оттиски); г) предложить профессорам И.И. Соколову и С.С. Глаголеву принять на себя труд по докладу перед Собором вопроса о календаре и применении нового стиля Русской церковью; д) до времени решения вопроса всеми автокефальными церквями: 1) оставить в Российской Православной Церкви юлианский календарь во всей полноте; 2) поручить Священному синоду своевременно составить календарь на 1919 и последующие годы по юлианскому стилю (начиная с 1 января по старому стилю (14 – по новому) и оканчивая 31 декабря по старому стилю (13 – по новому), с двойным счетом чисел по старому и новому стилю [4, л. 406 об.–407, 412 об.–413].

Главные положения этого постановления заимствовали для доклада богослужебного отдела «О сохранении старого стиля для церковного исчисления до времени решения вопроса о реформе календаря всею православною Церковью», который 12 апреля 1918 г. представили Поместному собору. Итоговые его пункты были следующие: 1) о невозможности решить этот вопрос самостоятельно и об обязательном предварительном сношении со всеми предстоятелями автокефальных церквей; 2) об издании Священным синодом церковного календаря на 1919 и последующие годы по юлианскому стилю (начиная с 14 января и оканчивая 13 января следующего года по григорианскому стилю, с добавлением особого листа с 13-ю первыми днями нового года по новому стилю), с двойным счетом чисел по старому и новым стилям; 3) об особой грамоте патриарха Тихона патриарху Константинопольскому с просьбой снести со всеми другими предстоятелями православных церквей по поводу реформы календаря; 4) ввиду невозможности быстрого решения вопроса продолжить и после перерыва в заседании Собора занятия календарной комиссии, избранной отделом в составе епископа Черниговского Пахомия (Кедрова), профессоров С.С. Глаголева, И.И. Соколова, И.А. Карабинова, Б.А. Тураева и П.Н. Жуковича, и с правом привлечения к ее работе полезных лиц [5, л. 20–20 об.; 15, л. 2–2 об.].

Этот доклад 15 апреля 1918 г. был озвучен на заседании Соборного совета (протокол № 83, пункт 3), который счел необходимым перенести обсуждение вопроса о его рассмотрении Собором на свое следующее заседание [5, л. 21; 11, с. 416]. Отказ от немедленного обсуждения, видимо, был связан с формированием первоочередной повестки заседаний Поместного собора на оставшиеся считанные дни его работы. В силу невозможности до окончания второй сессии рассмотреть означенный доклад, в том числе из-за обозначенных отделом о богослужении сложностей, требующих времени, 16 апреля Совет принял решение передать его в ВЦУ (протокол № 84, пункт 9) [5, л. 25; 11, с. 423; 15, л. 1]. В ходе обсуждения этого постановления 19 апреля на заседании Поместного собора его секретарем В.П. Шейным были даны пояснения, что в случае, если ВЦУ претворит в жизнь указанный доклад, то все принятые меры будут осенью 1918 г. при возобновлении работы Собора представлены ему на утверждение. (протокол № 127 и стенограмма, статьи 5–7) [5, л. 26–26 об.; 9, с. 127–128; 12, с. 531–532; 20, с. 456–457]

Однако в межсессионный период ВЦУ не удалось справиться с возложенными на него задачами, поэтому 1 августа 1918 г. постановлением патриарха и Священного синода было определено: в виду открытия занятий Собора просить Соборный совет вновь внести календарную проблему в повестку его заседаний [5, л. 36; 15, л. 3; 16, л. 75]. Соборный совет внял этой просьбе ВЦУ и 16 августа на своем заседании (протокол № 110, пункт 5) согласился вернуть доклад богослужебного отдела «О сохранении старого стиля...» на рассмотрение Поместного собора и распорядился напечатать его в типографии для раздачи членам Собора [5, л. 37–37 об.; 11, с. 529–530]. Согласно напечатанному тексту, докладчиками по данному вопросу на соборном заседании были намечены от отдела о богослужении профессора И.И. Соколов и С.С. Глаголев [5, 39–39 об.; 15, л. 5–6 об.]. Но и эта, последняя, попытка принять соборное решение о календаре не была успешной: постановлением Поместного собора от 20 сентября доклад «О сохранении старого стиля...», как нерассмотренный, вновь был передан на разрешение в ВЦУ с правом «вводить выработанные отделами предначертания в жизнь по мере надобности, полностью или в частях, повсеместно или в некоторых епархиях» (протокол № 170 и деяние, статьи 7–8) [10, с. 218–219; 12, с. 737–738; 19, с. 366–367;]. На этот раз к письму из канцелярии Собора от 30 сентября с уведомлением канцелярии Священного синода о сложившейся ситуации было приложено еще и 30 напечатанных в типографии экземпляров доклада, из которых в ГАРФ отложился один экземпляр, а в РГИА – два [5, л. 39–39 об, 41; 15, л. 4–6 об.].

После прекращения работы Поместного собора, во исполнение его предписаний и в полном соответствии с уже принятыми решениями, в соединенном присутствии 20 декабря 1918 г. Святейший патриарх, Священный синод и Высший церковный совет, признавая, что календарный вопрос затрагивает «самые разнообразные стороны церковной жизни, представляется настолько серьезным, что не может быть разрешен самостоятельно Русской

церковью и требует авторитетного решения всей Вселенской Церкви», приняли постановление практически полностью дублирующее итоговые пункты из доклада богослужебного отдела «О сохранении старого стиля...», опиравшегося на приведенный выше текст из протокола заседания этого отдела от 15 марта 1918 г. Исключен был только пункт о работе календарной комиссии отдела: после закрытия Собора и отъезда членов комиссии ее деятельность прекратилась, вопреки ранее запланированному и утвержденному, поэтому по данному пункту ВЦУ не приняло никаких распоряжений [15, л. 7–8].

Текст этого постановления ВЦУ был положен в основу разосланного по епархиям циркулярного указа от 3 февраля 1919 г. об оставлении старого стиля на текущий и последующие годы впредь до решения вопроса о реформе календаря всей Православной церковью [15, л. 9, 10]. Составлена была в ВЦУ и грамота патриарха Тихона константинопольскому патриарху Герману о реформе календаря от 24 января 1919 г., отправленная 6 марта того же года через сербское церковное подворье в Москве в Фанар [15, л. 11–15]. Таким образом, ВЦУ выполнило календарные решения Поместного собора, его Совета и отделов.

Отметим также, что зачастую вместе с докладом соборного отдела о богослужении, посвященном сохранению старого стиля, рассматривался и вопрос об издании православного церковного календаря на 1919 г. Однако как дело более неотложное и конкретное, уже 20 марта 1918 г. на заседании отдела о богослужении было решено обособить этот вопрос. В протоколе № 33 и стенограмме этого заседания отдела говорится, что с докладом по данной проблеме выступил профессор С.С. Глаголев. Присутствовавшие члены отдела сочли, что в календаре обязательно должны быть материалы о старом и новом стиле, сравнительном их достоинстве, об отношении к ним автокефальных церквей, канонических определениях празднования Пасхи, а также богослужебные, все общекалендарные сведения и научные астрономические данные, причем особая комиссия должна контролировать точность всех сообщаемых фактов. Предложения членов отдела касались также включения в календарь общего очерка деятельности Поместного собора, подробного списка всех святых, чтимых Русской церковью, дополнительного листка с 13-ю первыми днями 1919 г. по новому стилю, относящимися по старому стилю к 1918 г., и уточнения сроков его выхода из печати для лучшего распространения (не позднее сентября 1918 г.) [4, л. 453–453 об., 463 об.–464].

Тогда же в ходе обсуждения было определено, что данный вопрос будет в компетенции не новой комиссии отдела, а созданной ранее, но в несколько расширенном составе. Согласно протоколу № 35 заседания отдела о богослужении от 28 марта 1918 г., календарную комиссию дополнили изъявившими желание работать в ней архиепископом Назарием (Кирилловым) и иеромонахом Афанасием (Сахаровым), подготовившем для Поместного собора доклад о внесении в месяцеслов всех памятей русских святых [4, л. 483]. По вопросу об издании календаря на 1919 г. отделом о богослужении также был подготовлен специальный доклад для Поместного собора. Но этот доклад,

как и доклад отдела о сохранении старого стиля, из-за недостатка времени постановлением Соборного совета от 15 апреля (протокол № 83, пункт 1) [5, л. 23–24 об.; 11, с. 415], а затем и самого Собора от 19 апреля 1918 г. (протокол № 127, статьи 8–9) [5, л. 26–27; 12, с. 531–532] передали в ВЦУ с последующим утверждением Собором принятых им распоряжений. Однако патриарх и Синод не успели вынести решений и по данному докладу, постановив 1 августа отправить его вновь на рассмотрение Собора [5, л. 36; 15, л. 3; 16, л. 75]. Соборный совет, в свою очередь, постановлением от 16 августа (протокол № 110, пункт 5) вернул доклад об издании календаря в Священный синод с просьбой учесть пожелания, высказанные отделом о богослужении по поводу его содержания, если он будет печататься Издательским советом ВЦУ [5, л. 37–37 об.; 11, с. 529–530].

Проблема издания календаря еще раз была представлена Поместному собору 19 сентября 1918 г. отделом о богослужении в докладе об издании православного месяцеслова, служб всем святым и лицевых святцев и об отпуске средств на издание церковного календаря на 1919 г. Во внимание было принято решение Соборного совета от 18 сентября об обращении к протоиерею А.П. Рождественскому, члену Совета, с просьбой составить краткий церковный календарь на 1919 г. (протокол № 123, пункт 3) [11, с. 588–589], по остальным же пунктам доклада отдела о богослужении, ввиду невозможности их рассмотрения на Соборе, за краткостью остающегося до перерыва времени, был вынесен вердикт о передаче их в ВЦУ (протокол № 169 и деяние, статьи 13–14) [5, л. 40; 10, с. 214; 12, с. 732; 19, с. 357–358]. Отмечу, что ВЦУ справилось с этим заданием, и православный календарь на 1919 г. был издан [14].

Среди документов, сохранившихся в ГАРФ, имеется и переписка соборной канцелярии с Российской академией наук (РАН). Как уже говорилось, 15 марта 1918 г. отдел о богослужении постановил через Соборный совет просить Академию наук препроводить ему для передачи в календарную комиссию весь имеющийся материал по вопросу о календаре (брошюры и корректурные оттиски) [4, л. 406 об.–407, 412 об.–413]. Сам отдел обратился в Соборный совет с этой просьбой 30 марта [5, л. 12]. Секретарь Поместного собора В.П. Шеин 3 апреля отправил соответствующее письмо непременно секретарю РАН 3 апреля [5, л. 14]. После рассмотрения конференцией РАН этого вопроса, непременно секретарь академик С.Ф. Ольденбург 23 мая сообщил секретарю Собора, что академическая комиссия по введению нового стиля в России закрыта, корректурные листы трудов по реформе календаря он отправляет в канцелярию Собора. Расписка профессора С.С. Глаголева, появившаяся на этом документе, свидетельствует, что 3 июля 1918 г. присланные материалы были взяты им во временное пользование [5, л. 35].

В рассматриваемом комплексе документов представлены также адресованные Поместному собору и ВЦУ запросы духовенства и мирян из епархий в связи с введением нового стиля в гражданский календарь. Об этом говорится в стенограмме заседания Поместного собора от 30 января / 12 февраля 1918 г., когда в ответ на выступление мирянина М.А. Семенова, в

котором он призвал не «обращать никакого внимания на декреты большевиков и никак не реагировать на них», как «очень многие поступают», председательствующий митрополит Арсений (Стадницкий) сказал следующее: «Но ведь к нам обращаются с вопросом и недоумением[,] в виду чего и было дано соответствующее поручение названным отделам (о богослужении и о правовом положении. – С.П.)» [3, л. 86; 8, с. 187–188]. Поступившие календарные «недоумения» из Псковской и Тамбовской епархий были внесены отдельными пунктами в протокол № 26 и стенограмму заседания соборного отдела о богослужении от 2 марта 1918 г. [4, л. 367–367 об., 370–370 об.] Сохранилась также переписка канцелярий Собора и ВЦУ с духовенством и мирянами из Рижской, Новгородской и Калужской епархий по этой проблеме за 1918 г. [5, л. 28, 31–32; 15, л. 16–17 об, 20–23].

Таким образом, проанализированный комплекс документов позволяет реконструировать событийную сторону дела и хронологическую последовательность наиболее важных фактов, связанных с историей рассмотрения Поместным собором и ВЦУ вопроса о реформе календаря в 1917–1918 гг. Данные источники позволяют сделать выводы о реакции Православной российской церкви на ускоренную модернизацию большевиками традиционного летосчисления: этапах подготовки календарного вопроса для соборного обсуждения, предложенных проектах его решения и вынесенных Поместным собором определениях. Конечно же, приведенными документами не исчерпывается весь массив источников по данной проблеме. Несмотря на количественный их прирост за счет привлечения материалов тематических дел, а это в основном выписки с календарными постановлениями соборных органов и церковных институтов управления, а также отпуски, копии и копии с копий значимых по теме исследования документов, по-прежнему остается актуальным поиск и привлечение к анализу подлинников. Именная такая идеальная совокупность источников, представленных разными экземплярами одного и того же документа, дает возможность воссоздать их историю и в целом соборного делопроизводства по календарному вопросу.

1. Балашов Н., протоиерей. На пути к литургическому возрождению. М., 2001.
2. Белякова Е.В. Церковный суд и проблемы церковной жизни. М., 2004.
3. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. 3441. Оп. 1. Д. 74.
4. ГАРФ. Ф. 3441. Оп. 1. Д. 283.
5. ГАРФ. Ф. 3441. Оп. 1. Д. 464.
6. Декреты советской власти. М., 1957. Т. 1: 25 октября 1917 г. – 16 марта 1918 г.
7. Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. М., 1994–2000. Т. 1–11.
8. Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. М., 1996. Т. 6.
9. Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. М., 2000. Т. 9.
10. Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. М., 2000. Т. 11.

11. Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Т. 2: Протоколы Соборного Совета / сост. протоиерей Н. Балашов, Е.И. Беляева, А.И. Мраморнов и др.; отв. ред. А.И. Мраморнов. М., 2013.
12. Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Т. 3: Протоколы Священного Собора / сост. протоиерей Н. Балашов, Е.И. Беляева, священник А. Колчерин и др.; отв. ред. священник А. Колчерин, А.И. Мраморнов. М., 2014.
13. Кравецкий А.Г. Церковная миссия в эпоху перемен (между проповедью и диалогом). М., 2012.
14. Православный календарь на 1919 г. М., 1918.
15. Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 796. Оп. 445. Д. 781.
16. РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 6.
17. Савва (Тутунов), игумен. Епархиальные реформы. М., 2011.
18. Священный Собор 1917–1918 гг. о христианском браке, сохранении семьи и поводах к разводу / сост. А.А. Кузнецова; под общ. ред. А.И. Мраморнова. М., 2018.
19. Священный Собор Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Обзор деяний: третья сессия / сост.: А.Г. Кравецкий, Г. Шульц; под общ. ред. Г. Шульца. М., 2000.
20. Священный Собор Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Обзор деяний: вторая сессия / сост.: А.А. Плетнева, Г. Шульц; под общ. ред. Г. Шульца. М., 2001.
21. Священный Собор Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Обзор деяний: первая сессия / сост.: А.Г. Кравецкий, А.А. Плетнева, Г.-А. Шредер, Г. Шульц; под общ. ред. Г. Шульца. М., 2002.
22. Священный Собор Православной Российской Церкви. Деяния. М.; Пг., 1918. Кн. 1. Вып. 1–3; Кн. 2. Вып. 1–2; Кн. 3; Кн. 4. Вып. 1–2; Кн. 5; Кн. 6. Вып. 1–2; Кн. 7. Вып. 1; Кн. 9. Вып. 1; Кн. 10. Вып. 1.
23. Священный Собор Православной Российской Церкви. Собрание определений и постановлений. М., 1918. Вып. 1–4.
24. Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. М., 1994.
25. Церковное пение пореформенной России в осмыслении современников, 1861–1918 гг. Поместный собор Русской православной церкви 1917–1918 гг. / сост.: А.А. Наумов, М.П. Рахманова; вступ. ст., подгот. текста и коммент.: М.П. Рахманова, С.Г. Зверева. М., 2002.
26. Шульц Г. 1914–1918 гг. как поворотный пункт в церковной истории России // Церковно-исторический вестник. 2001. № 8. С. 101–120.

An overview of the documents of the local council of 1917-1918 gg. about the new calendar style

Keywords: Russian Orthodox Church, Local Council 1917–1918, new calendar style.

The question of calendar reform has been topical for members of the Local Council after the introduction of the spur of the moment at the beginning of 1918 came to power by the Bolsheviks and their political allies Gregorian calendar in the civil life of the country. As you know, the calendar problem did not receive a final decision at the Local Council and was left to the discretion of the Supreme Church authority. The report discusses a case highlighting the problem of the conciliar documents preserved in archival collections GARF, RGIA. These sources allow us to

draw conclusions about the reaction of the Russian Orthodox Church to the accelerated modernization of the traditional chronology by the Bolsheviks: the stages of preparing a calendar issue for the Council discussion, the proposed draft decisions and the definitions issued by the Local Council.

К.В. Шевченко

ЦЕРКОВЬ И ИДЕНТИЧНОСТЬ НА ЗАПАДНЫХ РУБЕЖАХ РУССКОЙ ОЙКУМЕНЫ ПРАВОСЛАВИЕ И ГРЕКО-КАТОЛИЧЕСТВО В УГОРСКОЙ РУСИ В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XX в.

Ключевые слова Угорские русины, мадьяризация, греко-католическая церковь, православная церковь, Венгрия.

Статья анализирует положение греко-католической и православной церкви в Угорской Руси, до 1919 г. являвшейся частью Венгрии. Если до середины XIX в. часть греко-католического духовенства стремилась способствовать культурно-национальному развитию угорских русинов, то со второй половины XIX в. греко-католическая церковь превратилась в эффективный инструмент национальной политики Будапешта, способствуя мадьяризации русинов в области образования и в церковной сфере. Параллельно с этим роль хранителя традиционной идентичности русинов приобретает православная церковь, которая вопреки репрессиям венгерских властей начинает играть все большую роль в карпатском регионе.

После прихода кочевых мадьярских племен на Паннонскую равнину на рубеже IX-X веков автохтонное восточнославянское население южных склонов Карпат стало частью образовавшегося здесь Венгерского государства. С окончательным утверждением в Венгрии римско-католической церкви социокультурная дистанция между православным русинским населением северо-восточной Венгрии (историческая Угорская Русь) и венгерской католической аристократией постепенно нарастала, все в большей степени приобретая ярко выраженную социальную окраску с оформлением в Венгрии крепостных отношений. Стремление римско-католических иерархов к полному подчинению православной церкви Риму и к превращению её в инструмент реализации политических целей польской и венгерской правящих элит достигло своего пика в XVI-XVII веках, при этом ключевую роль в этом процессе сыграли иезуиты.

По словам известного русского историка-слависта Н.А. Попова, «чтобы успешнее достигнуть своей цели, иезуиты... решились сделать некоторые уступки православным, если те присоединятся к римской церкви, и схватились

за мысль об унии, как менее резком переходе из православия в латинство. Мысль об унии была высказана еще в 1582 г. иезуитом Антонием Поссевином, замечательному по своему многостороннему образованию и по ревностным миссионерским подвигам... Чтобы скорее привлечь к католической церкви южно-русский народ, Поссевин предполагал нужным допустить унию как переход от православия к латинству» [3, с. 12]. Н. Попов обращал внимание на то, что «едва только свершилось принятие унии южно-русскими епископами..., как у польской шляхты уже явилась мысль превратить русских при помощи унии в поляков... Жалобы русско-униатских иерархов на латинизацию обряда в их церкви и на полонизацию русского народа, подававшиеся то папам, то польским королям, продолжают в течение всего XVII столетия...» [3, с. 25].

Известный канадский историк-славист профессор П.Р. Магочи обращает внимание на то, что идея церковных уний, предполагавшая переход под юрисдикцию папы римского при сохранении православных обрядов, возникла в общем контексте контрреформации в Речи Посполитой, возглавлявшейся иезуитами. По словам Магочи, «брестская модель церковной унии 1596 г.» [7, р. 81] была использована полстолетия спустя в той части Карпатской Руси, которая входила в состав Венгрии. В 1646 г. в Ужгороде была заключена Ужгородская церковная уния; её распространение, однако, было осложнено противодействием со стороны протестантских феодалов Трансильвании, контролировавших восточные области Карпатской Руси. Кульминационным пунктом Ужгородской унии стало собрание 63 священников, проживавших в имениях католического магната Г. Другета и съехавшихся «по его приглашению» в Ужгородский замок для принятия унии. При этом первоначально унию приняло лишь 10% священников Мукачевской епархии. Говоря о причинах распространения унии в Угорской Руси, Магочи указывает на то, что для ряда православных иерархов принятие унии было привлекательным по причине связанных с этим социальных привилегий, вытекавших из господствующего статуса католической церкви в Венгрии и Польше. Кроме того, существенную роль сыграло падение Константинополя в 1453 г. и связанное с этим «понижение статуса православия в условиях турецкого господства» [7, р. 82].

Хотя принятие унии изначально предполагало полное сохранение православной обрядности, включая использование церковно-славянского языка в литургии и причащение под двумя видами, впоследствии «римско-католическое влияние проникло в греко-католическую церковь и стало проявляться даже на уровне сельских приходов» [7, р. 86]. Констатируя постепенную латинизацию греко-католической церкви в Венгрии и Польше, Магочи подчеркивает, что «к XX веку униатская/греко-католическая «промежуточная церковь» становилась все более католической, нежели православной» [7, р. 86].

Тем не менее, в конце XVIII – начале XIX вв. среди греко-католического духовенства Угорской Руси, включая высшую церковную иерархию, было немало патриотов, стремившихся к укреплению и развитию традиционного

национального самосознания русинов. Мощный толчок развитию образования и подъему культурного уровня греко-католического русинского духовенства в конце XVIII – начале XIX вв. дал глава Мукачевской епархии епископ А. Бачинский (1773-1809), многогранная просветительская деятельность которого подготовила почву для появления целого ряда самобытных карпато-русских мыслителей и общественных деятелей. Бачинский был убежденным сторонником использования русского литературного языка, в том числе в образовательных учреждениях Угорской Руси. В открытых по инициативе Бачинского духовной и учительской семинариях преподавание велось на русском языке. По словам галицко-русского ученого и публициста Д.Н. Вергуна, «в эпоху Андрея Бачинского в Карпатской Руси употреблялся язык, напоминающий язык Ломоносова и Тредьяковского» [1, с. 10].

В одном из частных писем А. Бачинский выражал пожелание, чтобы карпато-русские священники «обучались тому языку, патриархом которого был Ломоносов. В учрежденной по его ходатайству семинарии все богословие читалось на русском языке, на том же языке велась корреспонденция епископской канцелярии... Но попытка эта не могла иметь тогда большого успеха, ибо народ был еще под крепостным правом, священники же не получали еще жалованья от казны... При Алексее Повчиче, втором после Бачинского, епископе мункачевском, было отменено все, что могло поощрять развитие русской народности. В семинарии русский язык заменен латинским, который заменил тоже и всю епархиальную русскую корреспонденцию...» [5, с. 15-16].

Русинское греко-католическое духовенство сыграло ведущую роль в ходе «первого» карпато-русского возрождения в 1848-1868 гг. Примечательно, что ключевая фигура русинского национального возрождения в XIX в. – Александр Духнович (1803-1862) – был греко-католическим священником и убежденным русофилом. Так, Духнович трактовал угорских русинов как составную часть единого русского народа от Карпат до Камчатки, выступал за принятие угорскими и галицкими русинами русского литературного языка и многое сделал для его популяризации в Угорской Руси. Самые крупные достижения карпато-русского возрождения XIX в. – основание культурно-просветительских обществ св. Иоанна Крестителя в Прешове (1862) и св. Василия Великого в Ужгороде (1864), издание еженедельной литературной газеты «Свет» на русском языке (1867), а также другие успешные издательские проекты – являлось заслугой патриотически настроенного греко-католического духовенства. Вместе с тем, как замечает словацкий историк П. Шворц, «большинство греко-католического духовенства было настроено провенгерски и поддерживало революцию 1848 г. по причине того, что её инициаторами были венгры... Революция была направлена на усиление позиций Венгрии... Греко-католическое духовенство, представлявшее большинство русинской интеллигенции, не занималось нуждами своего народа» [8, с. 13]. Уже в это время отличительными чертами значительной части русинской интеллигенции было отчуждение от собственного народа и «добровольная мадьяризация»,

обеспокоенность, по поводу которой неоднократно выражал и А. Духнович, и другие представители карпато-русского возрождения XIX века [8, с. 16].

Трансформация Австрийской империи в Австро-Венгрию в 1867 году, карт-бланш, предоставленный Веней венгерской элите во внутренней политике, связанное с этим резкое усиление венгерского национализма во второй половине XIX века и системная дискриминационная политика Будапешта по отношению к славянским народам Венгрии прервали карпато-русское возрождение. С ростом ассимиляционной политики венгерских властей греко-католическое духовенство Угорской Руси постепенно превращается в эффективный инструмент денационализации и мадьяризации русинского населения. Ярким символом подобной деятельности стал глава Мукачевской греко-католической епархии епископ С. Панкович, который, будучи рьяным мадьяроном и «преданнейшим мадьярским ставленником» [4, с. 640], в 1870-е годы сумел парализовать деятельность Общества св. Василия Великого в Ужгороде и подверг гонениям патриотически настроенных русинских деятелей.

Инициированная официальным Будапештом политика мадьяризации была особенно востребована среди значительной части греко-католического духовенства Угорской Руси, охотно поддерживавшего курс властей на мадьяризацию. Ряд высших греко-католических иерархов, в том числе епископы Прешовской и Мукачевской епархий (Н. Товт, Ш. Панкович, А. Папп) относились к числу наиболее рьяных сторонников мадьяризации. Часть мадьяризованной духовной и светской карпато-русской интеллигенции инициировала процесс замены церковно-славянского языка литургии в греко-католической церкви венгерским языком. По словам Магочи, «хотя это нарушало постановление Ватикана, карпато-русинские мадьяризаторы достигли своей цели» [7, с. 137]. В приходах созданной в 1912 г. греко-католической епархии с центром в г. Хайдудорог в северо-восточной Венгрии в церковных богослужениях стал использоваться венгерский язык; при этом провенгерские активисты из числа мадьяризованной русинской духовной и светской интеллигенции трактовали местное население не как славян, а как «мадьяр греко-католической веры» [7, с. 138].

Характеризуя русинское греко-католическое духовенство в Венгрии в конце XIX в., известный русский историк-славист В.А. Францев отмечал, что иерархи греко-католической церкви в Угорской Руси «заботятся не о просвещении народа, а о вытравлении в нём всех оригинальных черт и признаков русской национальности. ...Дом священника в деревне зачастую является центром мадьяризаторской деятельности на весь приход» [4, с. 631]. Затрагивая вопрос о церковной и общественной деятельности греко-католического духовенства, Францев отмечал, что «эти «мадьярские священники русских мужиков», как во многих случаях они себя величают, ревностно учат народ петь в русской церкви мадьярские церковные и даже нецерковные песни...; мадьярский язык они знают в совершенстве, но со славянскими ектеньями справляются с трудом. Есть между угро-русскими просветителями и такие глубокие умы, которые дерзают громко заявлять

в мадьярской печати, что для угро-русского народа не надо издавать никаких русских книг, а следует прежде всего позаботиться о полнейшей мадьяризации его, и только по достижении этой высокой цели можно приступить к просвещению его на единоспасающем венгерском языке... Некоторые русские священники вводят в богослужение обряды и обычаи латинской церкви, безо всякого позволения употребляют при богослужении мадьярский язык, ставят в церквях статуи..., опускают ектении и т.п.» [4, с. 632].

Отчуждение греко-католического духовенства от народа нашло свое проявление и в крайне тяжёлом материальном бремени, которое было возложено на русинских крестьян их униатскими пастырями. Это выразалось в целом ряде феодальных по сути повинностей в виде «коблины» и «роковины», т.е. системы платежей и отработок в церковном хозяйстве униатского духовенства. Кроме того, греко-католические священники, демонстрируя запредельную алчность, взымали с крестьян чрезмерно высокую плату за церковные требы. Хорошо информированная о положении в Угорской Руси пражская газета «Час», выявляя причины популярности набравшего среди русинов Угорской Руси в начале XX века перехода в православие, характеризовала греко-католических священников как вымогателей, которые «требуют от крестьян не только платить, но даже посылают эскуаторов выбивать деньги за простейшие церковные обряды. Везде священники выслушивают исповедь бесплатно. Русинский же поп берет за исповедь от 4 до 10 крон. Поп жиреет, народ худеет и беднеет, - замечал «Час». – Кроме того, эти попы – мадьяроны, добровольная и оплачиваемая государством полиция...» [6].

Анализируя причины превращения греко-католического духовенства в орудие мадьяризации, В.А. Францев обращал внимание на систему образования униатского духовенства в Венгрии прежде всего в духовных семинариях Ужгорода и Прешова, подчёркивая «ложность образования и воспитания угро-русской молодёжи». По словам русского слависта, «школа, которую проходят эти ближайшие наставники народа, не подготавливает их к великому делу служения народу, она служит прежде всего интересам мадьяризации и в этом направлении воспитывает всю угро-русскую молодежь...» [4, с. 630].

Стремительная мадьяризация школ в Угорской Руси имела место вопреки тому, что по закону 1868 г. преподавание на невенгерских языках в Венгрии было юридически возможным. По мнению исследователей, мадьяризация системы образования в Угорской Руси шла на практике очень быстрыми темпами по причине того, что более $\frac{3}{4}$ школ в русинских селах и семинарии в Прешове и Ужгороде контролировались греко-католическим духовенством, в значительной массе настроенным провенгерски, которое явочным порядком вводило венгерский язык в качестве языка преподавания. Так, «число начальных школ с русинским языком обучения упало с 571 в 1874 г. до 23 в 1906 г.» [7, с. 140] при одновременном росте числа венгерских и двуязычных венгеро-русинских школ. После принятия в 1907 г. закона Аппоньи, по которому венгерский стал единственным языком обучения в

государственных школах, темпы мадьяризации системы образования усилились.

Растущее недовольство русинского населения греко-католическим духовенством вызвало широкие протестные настроения, которые выразились в движении за возвращение к православию. По мнению современного венгерского исследователя А. Гёнци, «главной причиной перехода в православие можно считать бедность населения, нехватку земли и отталкивающее поведение священников (*греко-католических – К.Ш.*). Однако правительство создало из социального движения политическое дело: выступив открыто против обратившихся в православие, оно хотело подчеркнуть опасный характер этого процесса для государства и церкви... В декабре 1913 года в Мараморш-Сигете правительство организовало показательный процесс, чтобы обвинить неграмотных крестьян, не говорящих по-венгерски, в измене родине и ведении панславянской агитации» [2, с. 304].

После более чем двухмесячного судебного процесса 32 обвиняемых русинских крестьян были признаны венгерским судом виновными. Главный обвиняемый о. А. Кабалюк был приговорен к 4 годам и 6 месяцам тюрьмы и 1000 крон штрафа; остальные фигуранты дела были приговорены к менее длительным срокам тюремного заключения и денежным штрафам. Славянская общественность и пресса Австро-Венгрии, а также российская общественность с негодованием встретили решение венгерского суда, обращая внимание на произвол и политическую ангажированность венгерской судебной системы. Символично, что данный приговор был вынесен накануне Первой мировой войны, став, по сути, трагическим предзнаменованием тех массовых репрессий, которые обрушились на угорских и галицких русинов в годы «Великой войны».

Правительственный курс на тотальную мадьяризацию русинского населения Венгрии достиг своего пика во время Первой мировой войны в условиях антирусской и антиславянской истерии; при этом русинское греко-католическое духовенство, прежде всего иерархи греко-католической церкви, в основном продолжали лояльно исполнять свою традиционную роль практического инструмента реализации политики мадьяризации. В условиях военного времени «провенгерская часть карпато-русинской интеллигенции, особенно греко-католические иерархи и священники, были готовы на всё, чтобы дистанцироваться от любой возможной ассоциации с «русским» востоком. Символичной для этой пропитанной страхом атмосферы была петиция, принятая в апреле 1915 г. группой греко-католических священников, которая призывала отменить сам термин «русин» и называть карпатских русинов «католиками восточного обряда» или же просто «мадьярами» [7, с. 174]. Еще до начала Первой мировой войны венгерское правительство изменило местные названия на венгерские; были приняты законы, требующие регистрировать новорожденных только под венгерскими именами.

Примечательно, что наиболее рьяными мадьяризаторами были иерархи греко-католической церкви. Так, греко-католические епископы Мукачево (А. Папп), Прешова (И. Новак) и Хайдудорога (И. Миклош) на встрече с

венгерским правительством в июне 1915 г. «приняли план введения «западного» григорианского календаря вместо традиционного юлианского и замены кириллицы латиницей. Сложный латинский алфавит, основанный на венгерской латинице, был разработан профессором Прешовской семинарии карпато-русинского происхождения И. Семаном. В течение года этот алфавит был введен в школьные учебники и в прессу. Епископы Новак и Папп официально запретили использование кириллицы в своих епархиях; популярная финансируемая правительством газета также отказалась от кириллицы и в итоге в 1916 г. «Неделя» превратилась в газету под названием «Nagyelya» [7, с. 174]. Все это означало, что, по словам профессора Магочи, «довоенные предсказания о скором превращении карпатских русинов Венгрии в мадьяр были близки к тому, чтобы сбыться» [7, с. 174].

Однако поражение Австро-Венгрии в войне и её последующий распад в 1918 г. резко изменили ситуацию в пользу карпатских русинов. После вхождения Угорской Руси в состав Чехословакии в 1919 г. движение за возвращение к православию среди карпатских русинов резко активизировалось. Так, если в 1910 г. в Венгрии по данным венгерской переписи среди угорских русинов насчитывалось всего 558 православных, то в 1921 г. в составе Чехословакии среди русинов насчитывалось уже 60997 православных, а чехословацкая перепись 1930 г. зафиксировала 112034 православных русинов [8, с. 124]. Столь стремительный рост числа православных русинов в значительной степени был вызван их недовольством греко-католическим духовенством.

1. Вергун, Д.Н. Евгений Андреевич Фенцик и его место в русской литературе / Д.Н. Вергун. - Ужгород: типография «Школьная помощь», 1926. – 47 с.
2. Гёнци, А. Марамарош-Сигетский русинский процесс / А. Гёнци // Взаимодействия и конфликты на конфессионально и этнически смешанных территориях Центральной и Восточной Европы. – Москва-Санкт-Петербург: Нестор-История, 2016. – С. 302-209.
3. Попов, Н. Судьбы унии в русской Холмской епархии / Н. Попов. – Москва: В Университетской типографии, 1874. – 153 с.
4. Путник. Современное состояние Угорской Руси / Путник // Русский вестник. 1900. Том 265. – С. 627-658.
5. Терлецкий, В. Угорская Русь и возрождение сознания народности между русскими в Венгрии / В. Терлецкий. – Киев: Типография С.Т. Еремеева, 1874. – 87 с.
6. Čas. – 4 března 1914. – Číslo 62.
7. Magocsi, P.R. With Their Backs to the Mountains. A History of Carpathian Rus' and Carpatho-Rusyns / P.R. Magocsi. – Budapest-New York: CEU Press, 2015. – 403 p.
8. Švorc, P. Zakletá zem. Podkarpatská Rus 1918-1946 / P. Švorc. – Praha: Lidové noviny, 2007. – 244 s.

**Church and identity on the Western borders of the Russian Ecumene:
Orthodoxy And Greek Catholicism in Ugric Russia
in the XIX-early XX centuries**

Key words Hungarian Rusyns, magyarization, Greek-Catholic church, Orthodox Church, Hungary.

The article explores the status of Greek-Catholic church in Hungarian Rus', which was part of Hungary until 1919. Part of Greek-Catholic clergy tried to promote cultural and national development until mid XIX century, but in the second half of XIX c. and in early XX century Greek-Catholic church turned into effective tool of national policy of Budapest, supporting magyarization of Rusyns mostly in education and in confessional sphere. Simultaneously, Orthodox Church started playing increasingly important role as a custodian of traditional identity of Rusyns in Carpathian region.

ПОСТРЕВОЛЮЦИОННЫЕ РЕАЛИИ, ИЗМЕНЕНИЯ ИНСТИТУТОВ И ЦЕРКОВНОЙ СРЕДЫ

Крапивин М.Ю.

МЕСТО И РОЛЬ 7-ГО СПЕЦИАЛЬНОГО ОТДЕЛЕНИЯ СЕКРЕТНОГО ОТДЕЛА ВЧК В ПРОЦЕССЕ РЕАЛИЗАЦИИ ГОСУДАРСТВЕННОЙ ПОЛИТИКИ ПО ОТНОШЕНИЮ К ПРАВОСЛАВНОЙ РОССИЙСКОЙ ЦЕРКВИ (ДЕКАБРЬ 1917 – ФЕВРАЛЬ 1922Г.)

Ключевые слова: Всероссийская чрезвычайная комиссия; организационно-штатная структура; Секретно-оперативный (Секретный) отдел; специальное отделение; Православная Российская Церковь; православное духовенство.

Статья посвящена истории создания специального подразделения центрального аппарата Всероссийской Чрезвычайной Комиссии (ВЧК), организованного для ведения агентурно-оперативной работы среди «враждебных элементов» православного духовенства и в среде контрреволюционно настроенного религиозного сектантства. С опорой на тексты приказов Управления делами ВЧК (с сентября 1920 г.), Административно-Организационного Управления ВЧК (с декабря 1920 г.) и с привлечением материалов заседаний Президиума и Коллегии ВЧК, хранящихся в Центральном архиве ФСБ России, дается рамочное представление о структуре спецотделения, а также его последующих реорганизациях, переименованиях и персональных назначениях на штатные должности.

Как известно, в первые годы советской власти взаимоотношения большевиков с Православной Российской Церковью (далее - ПРЦ) характеризовались особой ожесточенностью. Однако первый опыт (с лета 1918 по лето 1919 г.) использования чисто репрессивных способов преодоления церковно-религиозного влияния показал их малую эффективность. С помощью прямого силового противоборства достичь реального и масштабного снижения уровня религиозности масс не удалось, зато напряженность во взаимоотношениях власти и многомиллионного крестьянства заметно усилилась. Для боготорческого государства становилось все более очевидным, что добиться отмирания религии в обозримые исторические сроки будет невозможно без выработки приемов и нахождения механизмов прямого государственного вмешательства в жизнедеятельность конфессиональных объединений. В этой связи особая нагрузка ложилась на специальные службы, имевшие в своем распоряжении специфические возможности и средства достижения выше означенных целей. Не случайно на хронологическом отрезке осени 1919 - зимы 1921/1922 гг. приоритет выработки практической линии поведения в отношении религиозных организаций был закреплен именно за

ВЧК, затем, в 1922–1929 г., инициатива перейдет в руки Политбюро и Антирелигиозной комиссии при ЦК РКП (б) - ВКП (б).

Со дня организации ВЧК и по декабрь месяц 1918 г. в составе ВЧК существовал Отдел по борьбе с контрреволюцией (в протоколе № 21 заседания Совнаркома РСФСР от 7 (20) декабря 1917 г. используется словосочетание «Отдел борьбы» [с контрреволюцией], однако позднее утвердился иной вариант названия: Отдел по борьбе с контрреволюцией или, в усеченном виде, Контрреволюционный отдел [21, л. 2]).

После того как 18 марта 1918 г. задачи Отдела были уточнены руководством ВЧК, он развернул активную деятельность [1, с. 177; 16, с. 18; 25, л. 22-24]. 13 июня участники [I-й] Всероссийской конференции чрезвычайных комиссий (11–14 июня 1918 г.) одобрили текст Положения о Контрреволюционном отделе [12, л. 217–219; 15, с. 310–311]. В соответствии с этим документом в его структуре было сформировано «Секретное отделение» («Секретная часть»), призванное бороться «со всеми контрреволюционными организациями, носящими те или иные названия» (в частности, с враждебными элементами из среды духовенства), а также «со всеми политическими партиями, не стоящими на советской платформе» [12, л. 217–219, 219–221; 15, с. 310–311, 313]. Приказом № 2 по Контрреволюционному отделу ВЧК от 8 июля 1918 г. заведующим «секретным» (в документе – «политическим») отделением был утвержден А.М. Трепалов [32, л. 35], который продолжал возглавлять отделение, по крайней мере, до 25 сентября 1918 г. [14, с. 60–61, 135–136; 11 (без нумерации)]. Костяк Отдела составляли следователи и их оперативные помощники, делившиеся на старших и младших: комиссаров и разведчиков [13, с. 75]. Сотрудники занимались наружным наблюдением и агентурной работой, проводили обыски и аресты, осуществляли следствие. Отдел, тем самым, совмещал (причем далеко не всегда успешно) множество самых разных направлений деятельности [13, с. 87; 14, с. 61].

С середины ноября 1918 г. на волне массовой критики ВЧК ее руководство приступило к реформированию структуры ведомства, перераспределяя полномочия в самом центральном аппарате [15, с. 17–18; 24, с. 117, 270]. Началось расформирование и Отдела по борьбе с контрреволюцией, в частности, посредством передачи следственных функций от Контрреволюционного отдела другому, специализированному подразделению - Следственно-юридическому отделу. 22 ноября 1918 г. на заседании ВЧК было утверждено положение о Секретно-оперативном отделе (СОО) ВЧК, призванном выступить правопреемником Отдела по борьбе с контрреволюцией [25, л. 121]. Через несколько дней вопросы перехода к новой оргструктуре были обсуждены на II-й Всероссийской конференции чрезвычайных комиссий (26–30 ноября 1918 г.). Заседания ВЧК, посвященные реализации организационных решений II-й конференции, состоялись 9 и 17 декабря 1918 г. [1, с. 305, 704–705; 9, л. 2; 17, л. 11; 24, с. 270, 744; 25, л. 122]. «По новой структуре получилось такое положение вещей, при котором секретно-оперативный отдел становился органом[,] руководящим непосредственной активной работой

местных Чр[езвычайных] Комиссий, их секретно-оперативных отделов, т.е. розыском, наблюдением, обысками, арестами и даже дознанием. Но кроме этой работы на нем лежала еще и непосредственная борьба с центрами противосоветских политических партий в Москве» [16, с. 95].

Впрочем, СОО в ВЧК просуществовал меньше месяца: уже в последней декаде декабря 1918 г. он был преобразован (реорганизован) в Секретный отдел (СО) ВЧК путем выделения в состав Президиума ВЧК Оперативной части Отдела, осуществлявшей обыски, аресты и засады на территории столицы [13, с. 88; 14, с. 142; 15, с. 17; 24, с. 117, 270; 25, л. 159 об.].

В постановляющей части протокола заседания ВЧК от «18 и 19 января» 1919 г. было записано, что принимается структура («схема организации») СО, предложенная М.И. Лацисом [Лацис (Судрабс) Мартын (Мартин, Ян) Иванович (Пиндрикович, Фридрихович) (1888–1938), заведующий СО / СОО ВЧК с начала января 1919 г. по середину марта 1919 г. и с середины сентября 1919 г. по 6 сентября 1920 г.]: «1) Секретная часть, где сосредотачивается весь материал секретный по борьбе с контр-революцией и проч[ее]. 2) Разведывательное бюро и 3) Регистрационное отделение» [28, л. 19–19 об.]. Вслед за этим происходит передача (по сути, возвращение) следственных функций «самому отделу». При этом вся работа разбивается «на группы, соответственно политическим партиям, во главе которых становятся политически грамотные уполномоченные, которые ведут всю работу[,] начиная с розыска и кончая следствием» [16, с. 95–96]. В промежутке между 21 и 30 марта 1919 г. единый Следственно-юридический отдел ВЧК «был упразднен» [10, л. 195; 13, с. 103; 16, с. 95–96], а всех следователей Президиум ВЧК постановил распределить между СО и Инструкторским отделами. Основной причиной ликвидации Следственно-юридического отдела ВЧК называлась предполагавшаяся передача следственных функций трибуналам. Однако т. к. спустя три месяца, 26 июня 1919 г., намеченные шаги не были реализованы, было принято решение организовать следственное подразделение (на правах отделения) при Президиуме ВЧК. Правда, вновь созданная структура не обладала, в отличие от старого Отдела, функцией кодификации чекистских законодательных актов [13, с. 103; 16, с. 96, 121].

В разгар описываемых «нововведений» руководство СО ВЧК переходит к С.Г. Уралову [Уралов (Кисляков) Сергей Герасимович (1893—1969), заведующий СО / СОО ВЧК с мая (не позднее 8 мая) 1919 г. по сентябрь/октябрь (не ранее 17 сентября и не позднее 8 октября) 1919 г.], после чего в «схему организации» СО ВЧК вносятся серьезные изменения [16, с. 121; 26, л. 11, 12 об., 19; 27, л. 32 об. – 33; 28, л. 191 об., 196, 198, 335]. По инициативе нового заведующего вся московская работа по партиям передается в Московскую ЧК (зав. Разведывательно-оперативным отделением СОО МЧК - Наталья Алексеевна Рославец), а за центральным аппаратом остаются только: руководство секретно-оперативными отделами местных комиссий и, в отдельных случаях, право ведения следствия.

Численность СО ВЧК на глазах уменьшается и к середине июля она не превышает 19 человек, из которых руководящими работниками и специалистами были только 9 человек (в т.ч. двое уполномоченных по отдельным направлениям деятельности) [4, л. 4; 14, с. 95, 146; 16, с. 96; 33, л. 34–34 об.]. «Но при этом построении работа отдела слабеет с каждым днем. Материалы о политических партиях уже не концентрируются в отделе. Отдел все узнает с запозданием и со стороны. Работники, непривыкшие к сухой канцелярской работе, расплзаются[,] и отдел становится пустым местом. Это все заставляет пр[е]зидиум передавать все крупные дела или Особому отделу[,] или МЧК» [16, с. 96].

Лишь возвращение к руководству СО М.И. Лациса, в течение недолгого времени перестроившего работу по прежней схеме, придает (с середины октября 1919 г.) новый импульс процессу развития Отдела. На том основании, что работа уполномоченных СО была тесно переплетена со следственными действиями, Лацис вновь добивается предоставления ему полномочий по ведению следственной работы (хотя «при президиуме остается следственная часть для разбора дел[,] возникающих по отношению сотрудников самой ВЧК и местных Чр[езвычайных] Ком[иссий] и для просмотра дел присылаемых местными Чр[езвычайными] Ком[иссиями] на утверждение приговоров») [16, с. 96].

Осенью 1919 г. вся агентурно-оперативная работа по небольшевицким партиям и среди духовенства вновь оказывается сосредоточенной в центральном аппарате ВЧК («Отчет о работе секретной агентуры М.Ч.К. за 15/VI – 15/XI – 1919 года») [33, л. 34–34 об.].

В первой половине ноября 1919 г. численность сотрудников СО ВЧК возрастает до 44 человек (управленцев и специалистов - 28), в т.ч. уполномоченных по конкретным направлениям работы - 5 [4, л. 107–108; 14, с. 96]. При этом ряд должностей остаются вакантными, т. к. штат, «необходимый» для Секретного Отдела, был установлен в количестве 57 человек, из них руководящих и оперативных работников - 30 [13, с. 104; 14, с. 95], в т. ч. «уполномоченных по разным группам» - 8; следователей (помощников уполномоченных) - 16 [13, с. 104; 14, с. 95; 22, л. 37, 64].

7 января 1920 г. предпринимается «попытка сделать серьезное изменение по организации ВЧК. Т.т. Лацис, Павлуновскому и Жукову поручено было представить проэкт о слиянии Секретного, Особого и Транспортного отделов ВЧК в Секретно-оперативный» [16, с. 122]. Этому предшествовало наращение в составе СО числа оперативных работников, откомандированных из Оперативного отделения при Президиуме ВЧК: во второй половине октября 1919 г. в рядах СО насчитывалось 5 комиссаров и 7 разведчиков [4, л. 173 об., 174 об., 175 об.], в первой половине ноября 1919 г. - 4 комиссара и 7 разведчиков [4, л. 107 об., 108 об., 109 об.]. По мнению О.И. Капчинского, не исключено, что М.И. Лацис стремился создать в реформируемом Отделе полноценную оперчасть с комиссарами (и с последующей передачей Отделу права проведения арестов и обысков), однако

реализовать этот проект не удалось. 11 января 1920 г., при вторичном обсуждении вопроса о создании Секретно-оперативного отдела ВЧК на базе Секретного, Особого и Транспортного отделов, руководители ВЧК «признали это слияние преждевременным» [16, с. 122].

Как следствие, до осени 1920 г. структура СО (и название отдела) оставались неизменными [1, с. 363, 379, 383, 399; 3, л. 242 об. – 243 об., 319 об. – 320 об.; 4, л. 4, 4 об. – 5, 107–108, 173 об. – 175 об.; 5, л. 109 об. – 110 об.; 16, с. 96; 19, л. 9; 23, с. 25, 93, 126, 131, 137; 29, л. 175 об.; 30, л. 17, 51; 31, л. 75; 36, л. 46 об., 47 об, 48 об.; 37, л. 6 об. – 7 об.; 38, л. 204)]. Почти не менялась за это время и численность отдела, составившая на 15 сентября 1920 г. 47 чел. (руководящих, следственных и оперативных сотрудников - 30), в т.ч. заведующих подотделами - 3, следователей - 2, комиссар - 1, уполномоченных - 8, помощников уполномоченных - 11 [16, с. 119].

* * *

Ни в структуре Контрреволюционного отдела, ни в структуре СОО / СО специализированных отделений не существовало: только уполномоченные по направлениям, первые упоминания о которых приходятся на лето-осень 1919 г., а также их помощники, исполнявшие роль следователей [36, л. 46 об., 47 об, 48 об.; 37, л. 6 об. - 7 об.].

В последующий период (вплоть до осени 1920 г.) происходило постепенное расширение аппарата уполномоченных до самостоятельных отделений, отвечавших за работу по конкретной политической партии или группе политических организаций [16, с. 202–203].

9 сентября 1919 г. Президиум ВЧК своим постановлением «О распределении сил в Секретном отделе» назначил секретаря СО ВЧК Георгия Матвеевича Иванова - «завед[ующим] операц[иями] по духовенству» [28, л. 335].

К сентябрю-октябрю 1919 г. относятся сведения о создании в структуре центрального аппарата ВЧК подразделения «для борьбы с существующим антисоветским течением среди духовенства, одинаково как православного, так и других исповеданий». 1 октября 1919 г. СО ВЧК обратился к территориальным органам ЧК с текстом циркулярного письма № 2 (подписанного С.Г. Ураловым), в котором, в частности, говорилось: «В виду образования при ВЧК под'отдела по духовенству <...> необходимо во всех случаях задержания и заключения в тюрьму духовенства местными властями, равно как о предъявлении к ним обвинений и применени[и] меры наказаний, немедленно давать сведения в Секретный Отдел ВЧК в возможно подробной письменной форме» [28, л. 335; 34, л. 11 об. – 12].

Однако в течение многих месяцев в штате СО ВЧК отсутствовали сотрудники, разбиравшиеся в специфике работы «по церковной линии». Положение изменилось в лучшую сторону только после приема (с 13 мая 1920 г.) на службу в качестве уполномоченного СО ВЧК по духовенству дьякона

сельской церкви Вятской епархии («вышел из духовного звания» в ноябре 1918 г., вступил в ряды РКП (б) в декабре 1919 г.) В.В. Фортунатова [38, л. 99].

С сентября 1920 г. начинается очередная трансформация центрального аппарата ВЧК. Начавшееся после победы на белогвардейских фронтах активное наступление большевиков на иные политические партии привело к изменению структуры и численности СО/СОО. «Процесс реорганизации» происходил «довольно болезненно и занял долгий период времени - с 14 сент[ября] 1920 г. по февраль 1921 года» [16, с. 202–203]. В структуре СО вновь появляется Оперчасть, и с октября 1920 г. (не позднее) Секретный отдел снова переименовывается в Секретно-оперативный [1, с. 408; 38, л. 241 и др.].

Приказом Управления делами (УД) ВЧК № 232 от 14 октября 1920 г. (§ 1) объявляются штаты СОО ВЧК, включавшие в себя (кроме Оперчасти), Бюро печати, Агентурное отделение, Осведомительное отделение, Следственную часть и «Специальное отделение» (уполномоченных спецотделения - 1; сотрудников для поручений - 4), с оговоркой, что «штаты заполняются по мере действительной надобности» [38, л. 241–242].

2 ноября 1920 г. было отдано распоряжение (приказ УД ВЧК № 251, § 2): следственную часть СОО расформировать, а следователей распределить по соответствующим уполномоченным [38, л. 262].

Приказом УД ВЧК № 255 от 6 ноября 1920 г. (§ 2) состоялись назначения на штатные должности сотрудников 7-ми «специальных отделений» СОО. Отделение с 7-м порядковым номером отвечало за работу по линии Православной церкви и религиозного сектантства: уполномоченный - Виктор Васильевич Фортунатов; его помощник - [Василий Ефимович?] Орлов-Малахов; сотрудники для поручений - [Марк Исаакович?] Кацеф и Сергей Иванович Куликов [38, л. 267-267 об.]. В сохранившемся в ЦА ФСБ России недатированном (предположительно за конец ноября 1920 г.) списке «уполномоченных Секретно-Оперативного Отдела ВЧК» Орлов-Малахов, Куликов и Кацеф именуется помощниками уполномоченного [35, л. 113 об.].

Согласно требовательной ведомости на получение зарплаты сотрудниками СОО ВЧК (всего 80 чел.) за вторую половину декабря 1920 г., в состав 7-го отделения (кроме уполномоченного Фортунатова) входили 4 сотрудника для поручений: Кацеф, Куликов, М.Д. Гоberman (так в тексте – правильно: Матвей Львович Гоberman) и Николай Петрович Крыницкий (так в тексте - правильно: Николай Петрович Крынецкий) [6, л. 150 об.].

Приказом УД ВЧК № 9 от 14 января 1921 г. (§ 1), в целях устранения параллелизма в работе секретных (политических) и оперативных подразделений разных отделов ВЧК, было создано Секретно-оперативное управление (СОУ) ВЧК [16, с. 202-203]. СОУ ВЧК, среди прочего, аккумулировало и разрабатывало поступающие из регионов информационно-оперативные материалы и руководило борьбой ЧК на местах со скрытым и открытым противодействием Советской власти, а также со шпионажем. СОО (в очередной раз переименованный в СО) вошел в состав вновь организованного управления. Тем же приказом объявлялись штаты (вводимые задним числом, с

1 января 1921 г.) 9-ти спецотделений СО СОУ ВЧК [39, л. 24 об. – 25., 43]. Для 7-го отделения перечень штатных должностей выглядел следующим образом: 1 уполномоченный и 1 заместитель уполномоченного; 2 помощника уполномоченного, 3 сотрудника для поручений, 1 секретарь, 1 делопроизводитель, 1 конторщик (всего 10 человек) [39, л. 24 об. – 25].

Приказ УД ВЧК № 19 от 25 января 1921 г. (§ 4) утвердил расстановку кадров СО СОУ ВЧК: 7-е отделение: уполномоченный - Иван Анатольевич Шпицберг, заместитель уполномоченного (1) - вакансия; помощники уполномоченного (2) - Фортунатов + вакансия; сотрудники для поручений (3) - Оскар Августович Макевиц, К.И. Бурак + вакансия; секретарь - [Ф.Л.] Шмидт [39, л. 43].

На 7 марта 1921 г. Секретный отдел, состоявший из 9 отделений и Бюро обработки материалов, насчитывал по штату 156 чел., по списку - 84. Из них руководящих, следственных и оперативных работников было соответственно 91 и 53 [2, л. 562–564; 14, с. 112;]. В 7-м отделении 10 штатных ставок были распределены следующим образом: уполномоченный - Иван Анатольевич Шпицберг; заместитель уполномоченного (1) - вакансия; помощники уполномоченного (2) - вакансия; сотрудники для поручений (3) - Макевиц, К.И. Бурак и В.А. Штукин; секретарь - Ф.Л. Шмидт [2, л. 562 об.].

В ведомости премиального вознаграждения по 7-му отделению СО ВЧК за май 1921 г.: уполномоченного – нет; в качестве помощника уполномоченного указан Фотий Львович Ильных (ему же дополнительное вознаграждение, как сотруднику для поручений). Бураку и Макевиц были выписаны премии, как сотрудникам для поручений; В.Н. Фут - как секретарю отделения [7, л. 31 об.].

Согласно «Краткой цифровой сводке следственной работы по отделениям СО ВЧК» от 26 мая 1921 г. в 7-м отделении насчитывалось 4 сотрудника, «ведущих следствие» (из них слабых или больных - 1). Количество заведенных дел - 12; количество арестованных, числящихся за 7-м отделением - 9 [20, л. 56].

В требовательной ведомости на получение зарплаты сотрудниками 7-го отделения СО ВЧК за июль 1921 г. упомянуты: Ильных - «вр[еменный] уполн[омоченный]; Крымов Анатолий Иванович – резерв назначения (в качестве помощника уполномоченного); Макевиц – сотрудник для поручений; В.Н. Фут – секретарь отделения [8, л. 126 об.].

Приказом УД ВЧК № 171 от 28 июля 1921 г. (§ 1) объявлялись новые штаты 11 спецотделений СО ВЧК (при этом 10-й номер при перечислении был пропущен) с ниже следующей расстановкой сотрудников: 7-е отделение: уполномоченный - Ильных; зам. уполномоченного - [Вера Петровна?] Брауде; помощники уполномоченного (2 ставки) – вакансии; сотрудники для поручений (3 ставки) – [Лев Николаевич?] Лебединский, остальные - вакансии [39, л. 426].

Буквально через несколько дней порядковый номер 7-го спецотделения был изменен. Приказ УД ВЧК № 274 от 29 ноября 1921 г. предписывал: «§ 1. 6-е Отделение СОВЧК впредь именовать 7-м Отделением СОВЧК, а 7-е

Отделение 6-м Отделением СОВЧК»; «§ 13. Нач[альника] 7-го Отделен[ия] СОВЧК тов. Рутковского перевести на долж[ность] Нач[альника] 6-го Отделен[ия] того же Отдела с 26 ноября с.г.» [40, л. 230–231].

Подводя черту под вышесказанным, обратим внимание на то обстоятельство, что в текстах приказов Управления делами ВЧК и Административно-организационного управления ВЧК никогда не обозначалась функциональность конкретных структурных подразделений СОО / СО ВЧК (при этом специализация отделений могла достаточно часто меняться). Лишь весь объем доступной нам архивной информации: материалы внутреннего делопроизводства ВЧК; ведомости на получение зарплаты; официальная переписка ВЧК с различными учреждениями; фамилии чекистов (упомянутых в приказах и подписавших те или иные документы), чьи дальнейшие послужные списки нам известны, позволяют определить (да и то не наверняка) специализацию того или иного отделения СОО/СО ВЧК. Оговоримся, что в заполнявшихся в последующие годы анкетах с личными данными, а также в текстах написанных постфактум автобиографий названия подразделений, должности, время исполнения служебных обязанностей зачастую приводились некорректно, с искажениями.

Едва ли не единственным доступным и, главное, достоверным справочником-путеводителем по структурам ВЧК (включая специальные отделения СОО/СО) выступает многократно цитировавшийся в настоящей статье книжный вариант «Отчета ВЧК ...», подготовленный М.И. Лацисом [16, с. 202-203, 206]. Кроме этого издания, только в тексте «Положения о всероссийской чрезвычайной комиссии и её органах на местах», датированного 23 ноября 1921 г., мы обнаруживаем прямые указания на функциональность спецотделений СО СОУ ВЧК: 7-ое отделение «ведет работу по наблюдению» «за религиозными, анархо-религиозными организациями и сектантскими группами» [18, л. 42-43].

Кстати, деятельность неправославных и нехристианских конфессий находилась (преимущественно) в ведении Особого отдела ВЧК, созданного в январе 1919 г.: 13-е спецотделение - католики; 14-е спецотделение - ислам и буддизм.

Начиная с декабря 1921 г. обозначение должности «уполномоченный» специального отделения СОВЧК было заменено (согласно § 3 приказа УД ВЧК № 282 от 8 декабря 1921 г.) на «начальника» специального отделения СОВЧК [40, л. 250]. При этом новая (измененная) служебная терминология стала использоваться во внутреннем делопроизводстве ВЧК еще за несколько месяцев до издания соответствующего приказа, по крайней мере, с конца августа 1921 г.

В заключение перечислим фамилии сотрудников СОО (СО) ВЧК, на протяжении осени 1919 - февраля 1922 г. персонально отвечавших за работу по «церковникам»: член коллегии СО ВЧК и секретарь СО ВЧК Георгий Матвеевич Иванов (9 сентября 1919 г. – 14 февраля 1920 г.); уполномоченный СО ВЧК по духовенству (позднее - уполномоченный VII отделения СОО ВЧК)

Виктор Васильевич Фортунатов (13 мая – 31 декабря 1920 г.); уполномоченный VII отделения СО ВЧК Иван Анатольевич Шпицберг (1 января – 7 июня 1921 г.); уполномоченный VII отделения СО ВЧК Фотий Львович Ильиных (7 июня – 26 августа 1921 г.); уполномоченный VII (позднее – начальник VI) отделения СО ВЧК Анатолий Федорович Рутковский (1 сентября 1921 г. - 6 / 9 февраля 1922 г.).

Декрет об упразднении ВЧК был принят Президиумом ВЦИК 6 февраля 1922 г. и объявлен приказом ВЧК № 64 от 9 февраля 1922 г. Однако 6-й порядковый номер и функциональность 6-го специального отделения будут сохраняться в течение всего дальнейшего времени существования СО ГПУ-ОГПУ (как самостоятельного подразделения), вплоть до 5 марта 1931 г.

***Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках
научного проекта № 18-09-00299 А***

1. Архив ВЧК: сб. док. / сост. В. Виноградов, Н. Перемышленникова. М. Кучково поле, 2007. 720 с.
2. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. Р-130. Оп. 5. Д. 89.
3. ГАРФ. Ф. Р-393. Оп. 18. Д. 19.
4. ГАРФ. Ф. Р-393. Оп. 18. Д. 20.
5. ГАРФ. Ф. Р-393. Оп. 18. Д. 21.
6. ГАРФ. Ф. Р-393. Оп. 18-А. Д. 271.
7. ГАРФ. Ф. Р-393. Оп. 18-А. Д. 297.
8. ГАРФ. Ф. Р-393. Оп. 18-А. Д. 298.
9. ГАРФ. Ф. Р-1235. Оп. 93. Д. 201.
10. ГАРФ. Ф. Р-1235. Оп. 94. Д. 176.
11. ГАРФ. Ф. Р-3524. Оп. 1. Д. 10 (анкеты переписи сотрудников ВЧК).
12. ГАРФ. Ф. Р-9401. Оп. 2. Д. 511.
13. *Капчинский О.И.* Гвардейцы Ленина. Центральный аппарат ВЧК: структура и кадры. М.: Крафт+, 2014. 412 с.
14. *Капчинский О.И.* Госбезопасность изнутри. Национальный и социальный состав. М.: Яуза, Эксмо, 2005. 384 с.
15. Лубянка: Органы ВЧК – ОГПУ – НКВД – НКГБ – МГБ – МВД - КГБ. 1917 – 1991 гг.: справочник / авторы – сост. А.И. Кокурин, Н.В. Петров. М.: МФД, 2003. 768 с.
16. Отчет Всероссийской Чрезвычайной Комиссии за четыре года ее деятельности (20 Декабря 1917 г. – 20 Декабря 1921 г.). 1. Организационная часть. М., 1921. 289 с.; приложения С. 1-24; схемы С. 1-6.
17. Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ). Ф. 2. Оп. 2. Д. 133. Л. 11.
18. РГАСПИ. Ф. 5. Оп. 1. Д. 2558.
19. РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 65. Д. 290.
20. РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 112. Д. 179.
21. РГАСПИ. Ф. 19. Оп. 1. Д. 21.
22. Российский государственный военный архив (РГВА). Ф. 33. Оп. 12. Д. 5.
23. Сборник Приказов и Распоряжений Всероссийской Чрезвычайной Комиссии при Совнаркоме По борьбе с контрреволюцией, спекуляцией и преступлениями по должности (для руководства). С 1-го Января по 1-е Июля 1920 г. М.: Изд-е ВЧК, 6/г. 190 с.

24. Скоркин К.В. НКВД РСФСР: 1917-1923 гг. // МВД России: люди, структура, деятельность. Т. II. М.: Объединенная редакция МВД России, 2008. 800 с.

25. Центральный архив Федеральной службы безопасности России (ЦА ФСБ России). Ф. 1ос. Оп. 2. Д. 1.

26. ЦА ФСБ России. Ф. 1ос. Оп. 3. Д. 3.

27. ЦА ФСБ России. Ф. 1ос. Оп. 3. Д. 5.

28. ЦА ФСБ России. Ф. 1ос. Оп. 3. Д. 7.

29. ЦА ФСБ России. Ф. 1ос. Оп. 4. Д. 1.

30. ЦА ФСБ России. Ф. 1ос. Оп. 4. Д. 2.

31. ЦА ФСБ России. Ф. 1ос. Оп. 4. Д. 3.

32. ЦА ФСБ России. Ф. 1. Оп. 2. Д. 6.

33. ЦА ФСБ России. Ф. 1. Оп. 3. Д. 36.

34. ЦА ФСБ России. Ф. 1. Оп. 3. Д. 186.

35. ЦА ФСБ России. Ф. 1. Оп. 4. Д. 5.

36. ЦА ФСБ России. Ф. 1. Оп. 4. Д. 1316.

37. ЦА ФСБ России. Ф. 1. Оп. 4. Д. 1317.

38. ЦА ФСБ России. Ф. 66. Оп. 1-А. Д. 2.

39. ЦА ФСБ России. Ф. 66. Оп. 1-А. Д. 3.

40. ЦА ФСБ России. Ф. 66. Оп. 1-А. Д. 4.

The place and role of the 7th special sub-department of the Secret Department of the Cheka in the process of implementing the state policy towards the Orthodox Russian Church (December 1917 - February 1922)

Key words: All-Russian extraordinary Commission; organizational-staff structure; Secret-operational (Secret) department; special sub-department; Orthodox Russian Church; Orthodox clergy.

The article is devoted to the history of the creation of a special subdivision of the central apparatus of the All-Russian Extraordinary Commission (VChK), organized for the conduct of intelligence and operational work among the "hostile elements" of the Orthodox clergy and among counter-revolutionary religious sects. With reference to the texts of the orders issued by the Administration of affairs of the Cheka (since September 1920), the Administrative-organizational Department of the Cheka (since December 1920) and the materials of the sessions of the Presidium and the Board of the Cheka kept in the Central Archive of the Federal Security Service of Russia, is given a framework view of the structure of the special sub-department, as well as its subsequent reorganizations, renaming and personal appointments to staff posts.

ПРАВОСЛАВНОЕ ДУХОВЕНСТВО И ВЛАСТЬ В БЕЛОМ ОМСКЕ В 1918 –1919 ГОДАХ

Ключевые слова: Православная Церковь, Белый Омск, Гражданская война, контрреволюция, духовная жизнь.

В статье исследовано взаимодействие православного духовенства и власти в Белом Омске (июнь 1918 – ноябрь 1919). Выделены основные направления деятельности Церкви в этот период: легитимация власти, пропагандистская поддержка, содействие Белой армии, помощь раненым и увечным воинам, помощь сиротам. укрепление духовно-нравственного состояния общества.

В постсоветское время отечественными историками предприняты большие усилия для более объективного и всестороннего исследования периода революции и гражданской войны в России 1917 – 1922 годов. Одним из важных направлений в этом отношении является исследование Белого движения и повседневной жизни на «белых» окраинах России. Изучение этих вопросов невозможно без исследования роль Православной Церкви в политических, общественных и духовных процессах данного времени.

Захват в России власти большевиками вызвал беспокойство Церкви, но какое-то время она занимала выжидательную позицию [16]. Православное духовенство ещё не вполне оправилось от стремительного краха монархической власти, резко изменившего ситуацию не только в политической, но и в духовной жизни общества. Знаменитая идеологическая формула «Православие. Самодержавие. Народность», как и триединый лозунг «За веру, Царя и Отечество», нуждались в изменении. Некоторые архиереи расценивали начавшееся после Февраля время как «междущарствие», надеясь, что Учредительное Собрание может вернуть Россию новую монархию. Октябрьский переворот большевиков (откровенных безбожников и радикалов) и разгон ими Учредительного собрания не могли не вызвать серьёзных разочарований и опасений православного духовенства.

Большим положительным фактором для Церкви стало то, что в ней к этому времени уже было восстановлено единоначалие: проведён Всероссийский поместный собор и состоялись выборы Патриарха. Антицерковные действия большевиков в начале 1918 года полностью подтвердили самые худшие предположения православных церковнослужителей и мирян: повсеместное закрытие духовных учебных заведений, запрет преподавания Закона Божьего в школах, изъятие материальных ценностей Церкви, преследование и казни духовенства. Патриарх Тихон объявил анафему тем, кто участвовал в насилиях и грабежах, призвал противостоять этому [18],

что вызвало озлобление большевистских вождей и обвинения главы РПЦ в «контрреволюции».

В Омске на призыв Патриарха откликнулись православные верующие во главе с архиепископом Сильвестром. 4 (17) февраля 1918 год в городе состоялся крестный ход, в котором участвовали все городские приходы. Его возглавил преосвященный Сильвестр. Шествуя по улицам города, грандиозный крестный ход останавливался у каждого храма, епископ служил молебен, а затем обращался к народу с увещательным словом, призывая хранить православную веру и защищать храмы, которым при наступающем порядке стало грозить разорение [21].

После падения власти большевиков в Сибири стали создаваться начальствующие церковные органы. Первым было образовано Сибирское *Временное Высшее Церковное Управление (ВВЦУ)*. В ноябре 1918 г. в Томске состоялось Сибирское церковное совещание, в котором участвовали 13 архиереев, возглавлявших епархий Поволжья, Урала, Сибири и Дальнего Востока, а также 26 членов Всероссийского Собора из духовенства и мирян, оказавшихся на этой территории, не подконтрольной советской власти и занятой впоследствии войсками адмирала А. В. Колчака.

В обращении к пастве участников совещания отсутствовали политические оценки положения в стране, а сам созыв совещания объяснялся тем, что вследствие гражданской войны «Сибирь и весь восток православной России оказался отрезанным от Москвы и пребывающих в ней Всероссийского Святейшего Патриарха и при нём Высшего Церковного Управления. Прекращение общения со Святейшим Патриархом для нас началось с мая месяца настоящего года и неизвестно, когда оно может быть восстановлено...». Исходя из необходимости организации и регулирования церковной жизни на этих территориях, отрезанных от высшей церковной власти, совещание образовало ВВЦУ во главе с архиепископом Омским Сильвестром (Ольшанским). Руководящее ядро в ВВЦУ Сибири помимо председателя составляли: епископ Уфимский Андрей (Ухтомский), архиепископ Симбирский Вениамин и профессор П.А. Прокопьев.

Совещание также постановило, что ВВЦУ «учреждается впредь до соединения и восстановления отношений с патриархом», которому оно обязано дать отчёт по прекращении своей деятельности. Окончательно же ВВЦУ было оформлено лишь на Сибирском Поместном Соборе, состоявшемся в Омске после Колчаковского переворота, когда было свергнуто правительство «демократической контрреволюции».

По настоянию Верховного Правителя, адмирала А.В. Колчака местонахождение ВВЦУ было определено в Омске. ВВЦУ должно было взаимодействовать с правительством через «министра исповеданий», которому вменялось в обязанность «направлять деятельность ВВЦУ». Адмирал А.В. Колчак полагал, что Православная Церковь, соединенная с авторитарной системой власти, близкой настроениям русского крестьянства, поможет ему стабилизировать и контролировать политическую ситуацию в Сибири, а идея

защиты православия и исконных духовных национально-патриотических традиций может привлечь на его сторону всю нацию. В связи с этим он говорил: «Ослабла духовная сила солдат. Политические лозунги, идеи Учредительного собрания и неделимой России больше не действуют. Гораздо понятнее борьба за веру, а это может сделать только религия» [28].

После окончания Томского соборного совещания постановлением Совета министров от 27 декабря 1918 г. было составлено положение о Главном управлении по делам вероисповеданий. Создание этого управления стало реакцией светской власти на появление централизованного церковного органа, с которым необходимо было установить рабочее взаимодействие. Согласно положению, Главное управление становилось высшим органом, через который осуществлялись мероприятия правительства в области отношений с существующими вероисповеданиями [15].

Православное духовенство активно включилось в общественно-политическую жизнь белой Сибири. Назовём основные направления этой деятельности.

1. Признание легитимности существующих «белых» правительств. Духовенство оказывало полную поддержку как «демократической контрреволюции», так и (в ещё большей степени) правительству адмирала Колчака. Проходивший в апреле 1919 г. в Омске Собор духовенства Сибири, предал анафеме руководителей большевистской партии и постановил в каждом богослужении поминать А.В. Колчака как «Верховного правителя». Одновременно духовенство на протяжении всего периода истории белой власти поддерживало антибольшевистскую и антипартизанскую борьбу властей.

Следует сказать, что государство также активно поддерживало ВВСУ, видя в нём одну из духовных оснований существующей власти. Можно согласиться с мнением Д.В. Олихова по поводу этого взаимодействия. «Признание ВВЦУ Сибири высшим представительным органом православной церкви и принятие расходов по его содержанию, придание уставам церковных епархиальных и приходских структур статуса государственных законов, материальное содержание духовенства, в том числе и беженцев духовного звания - все указанные меры говорят о глубоком осознании государством и церковью своей роли во взаимных отношениях в сложное время вооруженной борьбы и взаимном стремлении к строительству новой России, хотя и как светского государства, но осознающего определяющую роль церкви в жизни людей» [14].

В Белом Омске сложилась своеобразная «симфония» власти и Церкви. Обе стороны понимали важность этого взаимодействия. Характерными примером были богослужения за Верховного Правителя. Такая служба была, например, 25 ноября ст.ст. 1918 года, т.е. спустя менее месяца после переворота, приведшего А.В. Колчака к абсолютной власти. Как писали газеты, «в Успенском соборе была отслужена литургия и молебен о ниспослании Божьей помощи в трудах Верховного Правителя и перед началом деятельности Высшего Церковного управления. В служении участвовали Архиепископ

Омский Сильвестр, Архиепископ Симбирский Вениамин, Епископ Самарский Михаил, Епископ Семипалатинский Киприян и отцы настоятели городских церквей». Обращает на себя внимание и следующий эпизод. «Перед началом молебствования Архиепископ Сильвестр сказал слово о значении единоначальной власти как в государстве, так и в церкви. Молитвы читались о православной власти. На богослужении присутствовал Верховный Правитель адмирал Колчак, члены Совета Министров и множество военных и гражданских чинов» [25].

В свою очередь правительство Колчака искало возможность предоставить дополнительные материальные льготы православной Церкви. Так, например, Главное Управление Налогов и Сборов в мае 1919 года подготовило законопроект об освобождении от акцизов виноградных вин, приобретаемых церквями и монастырями христианских вероисповеданий [3].

2. *Активная идеологическая поддержка «белой власти».* Эта деятельность осуществлялось посредством *проповеднической деятельности* архиепископом Омским Сильвестром (Ольшанским), архиереями других епархий, священниками и православными активистами-мирянами. Другими формами такой поддержки стало проведение *крестных ходов*.

29 января 1919 года владыка привёл к присяге адмирала А.В. Колчака как Верховного правителя России. Немало русских людей связывало с адмиралом определённые надежды на восстановления порядка в России. И снова архиепископ Сильвестр решает испросить помощи Божией, организовав грандиозный крестный ход. В воскресенье *17 (30) марта 1919 в Омске состоялся религиозно-патриотический, общественно значимый крестный ход*. Прежде чем говорить о самом ходе, следует сказать об иконе святителя Николая Чудотворца, которую несли во главе этого хода. Эта икона была сделана с крошечного снимка, переданного в Пермь по благословению Патриарха Тихона. Снимок был сделан с надвратной иконы Николы Можайского в киоте Никольской башни Московского Кремля. Передача этого снимка может быть расценена как скрытое признание патриархом Верховного Правителя России [10]. Имеются и другие свидетельства благославляющего письма Колчаку [13]. По свидетельству премьер-министра П.В. Вологодского на основании снимка уральские мастера сделали икону Николы Можайского из «уральских камней». И эта икона была преподнесена епископом Борисом Пермским А.В. Колчаку в Перми.

Но вернёмся к крестному ходу в Омске. Газета «Сибирская речь» в номере от 3 апреля 1919 года давала весьма подробное описание этого исторического крестного хода. *«С разрешения Верховного правителя, принадлежащая ему икона Святителя Николая Чудотворца — точный снимок со старинной иконы, находящейся в Москве на Никольских воротах и поруганной большевиками, пребывавшая всю неделю в Успенском кафедральном Соборе, выносится, после литургии, с торжественным крестным ходом на площадь для следования в дом Верховного правителя, через весь город. Солнце заливает своим ярким светом собравшиеся Крестные ходы*

их всех церквей Омских. Ослепительно блестят золочёные ризы на иконах, кресты, хоругви и облачение духовенства. Мощное пение сливается со звуками исполняемого военным оркестром «Коль славен» и торжественным звоном колоколов.

Крестный ход направляется по Тобольской улице. Впереди всех распорядитель, затем последовательно: фонарички, кресты, хоругви, иконы, духовенство. Старшие протоиереи о. Покровский и о. Соловьёв несут икону. За ними архиепископ Омский Сильвестр и епископ Казанский в полном облачении с посохами. Народ заполняет всю улицу, на всю её ширину. Целое море голов. Пение не прекращается во все время пути. Крестный ход последовательно проходит мимо всех приходских церквей, с остановкой у каждой из них, а именно у Крестовоздвиженской, Братской, Ильинской, Михайловской, Петропавловской, Казанской Кладбищенской, Знаменской, Никольского казачьего собора.

У всех церквей совершается краткое молитвословие, настоятель местного храма произносит слово. Владыка благословляет на все четыре стороны город и народ.

По всему пути встречает крестный ход народ. Стоят у дверей домов и ворот и даже на крышах.

Сильное впечатление на слышавших произвело слово Архипастыря Сильвестра, сказанное им перед Петропавловской церковью.

Владыка, указывая на икону, вдохновенно говорит: «Не напрасно совершили большевики поругание святой иконы. Бог прославил её ещё больше — поруганную. Видите — меч в руке Святителя. Он цел и невредим. Под грозным водительством Святителя Николая Чудотворца пойдёт Русская армия спасать Русскую Землю».

У Кладбищенской церкви произносит горячее слово о. Орлов. Он говорит о родине.

Картинно описывает, чем была Россия раньше и чем стала теперь. Надеется, что при помощи Божией армия вернёт былую славу и мощь нашей родине. Мы должны помочь армии всем, чем можем.

Перед Казачьим Николаевским собором настоятель о. Леонид Покровский произносит высокопатриотическую сильную речь. Указывая на чудесное сохранение иконы, он видит в этом особое предзнаменование. Именно икона Святителя Николая Чудотворца находится у Верховного правителя в Омске, в Сибири. Он верит, что плененная Москва, ранее собиравшая землю Русскую, передала список со своей святыни, как своё благословение на великое дело. Святитель Николай — покровитель Сибирского войска. Сибирские казаки первые примкнули к чехословакам для освобождения Омска. Они первые пойдут и на освобождение Москвы.

От собора крестный ход направляется к дому Верховного правителя. На набережной против дома оркестр играет «Коль Славен». Крестный ход входит в ограду.

На дворе у крыльца Верховный правитель встречает икону. Архиепископ служит торжественный молебен. Провозглашается многолетие. Архиепископ благословляет иконой Верховного правителя и народ и вносит её в дом.

Крестные ходы расходятся. Время подходит к 7-ми часам вечера. Богомольцы, пробывшие с крестным ходом около семи часов, возвращаются бодрые и радостные» [20].

Издание агитационной литературы также можно считать частью этого направления работы Церкви. Издательскую деятельность вели общества «Святителя Гермогена», «Святого Креста» и местные епархиальные братства. В Омске выходили военно-патриотический журнал «За Русь Святую» и издание ВВЦУ «Сибирский благовестник».

3. *Помощь Белой армии, воюющей на фронте.* Эта помощь осуществлялась по разным каналам. Самой заметной формой этого участия было направление на фронт военных священников и проповедников. Из 3,5 тыс. священнослужителей, находившихся на территории, занятой войсками адмирала А.В. Колчака, около 2 тыс. человек составляло военное духовенство, бывшее в его армии [12]. Позднее православное духовенство сыграло главную роль в формировании военных добровольческих Дружин Святого Креста [22]. Создание Дружин Святого Креста напрямую связано с приходом в августе 1919 года на должность командующего Восточным фронтом генерала М. К. Дитерихса. Именно он провозгласил Крестовый поход против большевизма. Священники занимали также важное место в комитетах помощи армии. Во всех крупных акциях по сбору денежных средств для армии они принимали самое активное участие [8].

Среди тех, кто сыграл заметную роль в развитии этого процесса в Омске, был Дмитрий Васильевич Болдырев. Прибыв в Омск, он остался верен своим принципам и вскоре «как знак неустанной национальной патриотической борьбы» учредил здесь «Братство святителя Гермогена, митрополита Московского». В августе он возглавил инициативную группу, поставившую цель поднять беженцев на борьбу с большевиками.

27 августа 1919 года в здании Первой Омской женской гимназии состоялось собрание беженцев из Поволжья, Прикамья, Урала и занятых «красными» местностей Западной Сибири. На нём была принята следующая резолюция: «1) Так как бежать больше некуда и не для чего, ибо, чем дальше, тем гуще все сибирские города переполнены, и беженцы не найдут там не только хлеба, но и крова, то поступить всем беженцам, находящимся теперь в Омске, Куломзине и на берегах Иртыша в Дружины Святого Креста для защиты Родины, Веры от банд иноземных и иноверных разбойников; 2) Всех беженцев, уклонившихся от добровольного поступления в армию, в самый кратчайший срок мобилизовать (не позднее 2 сентября); 3) Просить Верховную власть издать приказ, что все граждане России, выехавшие за границу, начиная с октября месяца 1917 г., должны в указанный краткий срок вернуться обратно для поступления в армию. Если же они этого не сделают, то считать их изменниками Родины, а имущество их конфисковать» [23].

Для достижения Д.В. Болдырев цели предложил создать Дружины Святого Креста. В передовой статье «Нашей Газеты» была изложена цель создания таких дружин: *«Настала и наша очередь встать на защиту своей веры»*.

Для этой цели и будут образовываться дружины Святого Креста. Так эти дружины называются потому, что вступающие в них в строю носят нашивной крест на груди, показывая этим, что они борются не за власть, а за веру, за христианство, против вероотступников, которые хотят истребить христианство.

В дружинах Святого Креста кроме обыкновенной воинской повинности, должны быть особые порядки. Брань, пьянство, нечестность не могут иметь место среди тех, которые приняли на себя крест. Не должно быть и грубых отношений между начальниками и подчиненными» [29].

Идея дружин Святого Креста была поддержана архиепископом Сильвестром (Ольшевским), который в этот момент осуществлял управление всеми зауральскими епархиями. С 9 по 19 августа 1919 года во многих храмах города Омска были отслужены литургии и прозвучали проповеди с призывом встать на защиту христианской веры и записываться добровольцами в Дружины Святого Креста. Запись производилась в Омске в нескольких местах: 1. В министерстве внутренних дел. (Александровская ул, д. 19). 2. Любинский проспект, Первая женская гимназия, против базара. 3. В Русском Бюро Печати (Базарная площадь, 2-й кв. в д. Липатникова) [6]. Немалую часть добровольцев дружины составили беженцы: вятичи и пермяки [4].

Уже через несколько дней газета рассказала, как организован день в дружинах: *«В крестоносных дружинах трудовой день начинается в 6 часов утра. В 6 часов все уже на ногах. Следует молитва, затем чай и строевые занятия. В строю строгая военная дисциплина. Вне строя – отношения простые. Кого только нет в дружинах; юноши, пожилые старики, вятичи, пермяки, казанцы. Все связаны одним желанием – спасти Россию и сломить большевиков. В 11 часов строй кончается. После него обед, затем перерыв и снова занятия до 6 часов вечера, после чего ужин. До сна в свободное время читают книги, газеты. Нет в это время ни праздного шума, ни ругани. В 9 часов проверка и все отходят ко сну»*. 5 сентября 1919 года на фронт отправился первый крестоносный батальон [2].

Верховный Правитель адмирал А.В. Колчак поддержал начинание Болдырева и назначил начальником добровольческих формирований генерал-лейтенанта В.В. Голицына, а 14 сентября Д.В. Болдырев был утверждён начальником агитационно-вербовочного отдела добровольческих формирований.

18 сентября в Омске в час дня перед Кафедральным собором состоялся всенародный молебен. Служили четыре архиерея: два архиепископа Сильвестр Омский и Павлодарский и Вениамин Симбирский, и два епископа – Киприан Семипалатинский и Мефодий Петропавловский. Население города приняло в нём активное участие, и площадь перед собором была полностью занята. Перед

его началом Высокопреосвященный Сильвестр произнес слово о значении Дружин Святого Креста и благословил дружинников списком с иконы Святителя Николая (список с иконы святителя на Никольских воротах Кремля). Затем состоялось освящение знамени и крестов для батальона, изготовленных братством Святителя Гермогена. Кресты возложены председателем братства ...протоиереем Рождественским. После молебна был проведен первый смотр первых Омских православных дружин Святого Креста и мусульманских дружин Зелёного знамени. На смотр присутствовали: Главнокомандующий Восточного фронта генерал-лейтенант М.К. Дитерихс, генералы Б.И. Хорошихин, А.И. Дутов и В.В. Голицын. В первых рядах крестоносцев шёл, как сказано заметке, «инициатор крестоносного движения, проф. унтер-офицер Д.В. Болдырев» [24].

В «Нашей газете» 23 сентября 1919 года была опубликована заметка «Крестовый поход», где рассказывались дополнительные подробности об отправке из Омска на фронт второго батальона крестоносцев. Проводы проводились в театре «Кристал-Палас». После торжественных речей, батальон был построен. В его составе было две роты православных и две роты мусульман. Активное участие в формировании батальонов приняли беженцы. Все православные воины имели белые восьмиконечные кресты на шапках и левой стороне шинели, а мусульмане зелёные кокарды и повязки с изображениями звезды и полумесяца [9]. Такая форма была повсеместной [5].

В дальнейшем Дружины Святого Креста были созданы в ряде других городов Сибири. В них записывались и старообрядцы, которые активно поддержали движение и материально [26]. Одновременно в добровольцы привлекались и мусульмане, для которых было инициировано Дружины Зелёного Знамени. Численность дружин составляла от нескольких десятков до нескольких сот добровольцев. А их общая численность достигла 6000 бойцов [7]. Дружины Святого Креста отправлялись на фронт без предварительной боевой подготовки в тылу, поэтому в большинстве случаев боевая ценность дружин была невелика. Каждая дружина целиком включалась в состав батальона или полка без дробления добровольцев между ротами.

После разгрома основных сил Колчака крестоносные дружины присоединялись к отступавшей армии. Ко времени окончания Великого Сибирского Ледяного похода все дружины растворились без остатка в боевых частях, в которые они были влиты. Часть омских крестоносцев, выжившая на фронте, ушла за границу в Китай. Несмотря на то, что формирование дружин крестоносцев всё-таки не имело большого военного значения, сам факт этого добровольческого движения и его поддержка со стороны общественности имел большое моральное значение и свидетельствовал, что многие православные люди и верующие мусульмане, готовы жертвовать собой «за веру и отечество» (эти слова были вышиты на их знамёнах [24]) ради сохранения традиционной России.

4. Помощь раненым и увечным воинам, находящимся в тылу.

Православная Церковь активно участвовала в помощи раненым воинам и. В Архиерейском доме в Омске Союзом православных приходов был открыт лазарет для больных и раненых воинов. В связи с чем, Союз обращался за помощью к состоятельным людям города с просьбой взять на себя оборудование и содержание одной или нескольких кроватей в открываемом лазарете [19].

5. Помощь детям-сиротам, в том числе тем, кто потерял своих близких на войне.

Собирались деньги разными благотворителями и для детских приютов. В феврале 1919 года Союз женщин-христианок г. Омска благодарил фирму «Караван» за собранные и переданные в правление Союза 6 тыс. руб. для детского приюта. Эти деньги должны были помочь продержаться приюту несколько месяцев [27]. В свою очередь оставшийся безымянный генерального штаба полковник, «Председатель при Омском военном Воскресенском соборе братства по попечению о детях-сиротах» благодарил совет съездов торговли и промышленности. Уже упоминавшееся товарищество «Караван» смогло собрать на нужды сиротского приюта на этом съезде двадцать тысяч рублей [17].

6. Укрепление духовно-нравственного состояния общества.

Православная Церковь играла большую роль в деле сохранения национальных и духовно-нравственных ценностей общества. В условиях, когда многие социальные институты оказались разрушены, когда некоторые жители России разочаровались в прежних политических и духовных авторитетах, наличие такой духовной организованной силы как Церковь имело большое значение для поддержания правопорядка, воспитания подрастающего поколения, для противостояния маргинализации и разложению общества.

В статье «Голос Церкви» автор, укрывшийся под псевдонимом К-Ович, пишет: *«В тот момент, когда происходит страшное крушение всех ценностей русского духа и русской культуры и когда Россия день за днём становится лёгкой добычей врагов, поспешно рвущих ее на части, невольно возникает вопрос:*

– Что же может спасти нас и чем мы, теперь ослабевшее, жалкие своим бессилием, поднимем унылый дух, чтобы опять загореться ярким пылающим в нём самоотверженной жертвой за свою родную землю?

Где тот яркий, светлый луч, который должен внести тёплую христиански облагораживающую струю в грозную суматоху и кровавую нелепицу наших дней?

Кто в состоянии обновить нравственно общество, явить силу, свет и Любовь Божию?

Кто же другой может явить эти сокровища, если не православная Церковь Христова?»

И далее автор рассматривает вопросы, которые являются для Церкви наиболее важными: *«Задача церкви должна заключаться в том, чтобы с одной стороны парализовать влияние проповеди злобы и неверия, а с другой,*

распространяя религиозно-нравственную литературу, христианизировать жизнь народа постоянными уроками христианской веры и жизни, углубляя понимание христианства, как целостного мировоззрения и жизненостройения» [11]. Задача это была отнюдь не простой, поскольку в предшествующие годы и сам авторитет Церкви либеральной и социалистической критики был поколеблен. Предстояло восстановить на новом этапе взаимодействие Церкви и общественности [1], но за такой короткий срок (чуть более года существования Белого Омска) сделать это было невозможно.

Таким образом, Православная Церковь занимала важное место в политической и духовной жизни Белого Омска. Поддержка ею «белых» правительств способствовала легитимации существующей власти, укреплению правопорядка, духовно-нравственных ценностей. В свою очередь, власть, понимая значение такой поддержки, проводила политику активного взаимодействия с Православной Церковью. В определённой мере можно говорить о «симфонии» власти и Церкви в этот период. Церковь играла заметную роль в помощи Белой армии, прежде всего, через систему военного духовенства, участия в создании Дружин Святого Креста, пропагандисткой деятельности, сбору материальных средств, оказанию помощи раненым и увечным воинам. Заметна роль православного духовенства и мирян в благотворительной деятельности, в том числе, в организации детских приютов, помощи сиротам. Безусловно, Православная Церковь в Белом Омске играла весьма важную роль в сохранении нравственных ценностей и традиций, что было особенно важно в эпоху революционных потрясений.

Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ). Проект № 17-81-01006 ««Белая столица России»: повседневная жизнь Омска (июнь 1918 – ноябрь 1919 гг.)».

1. Андрей, Епископ Уфимский. Голос Церкви и голос духовенства // Русская армия (Омск). 1919. № 111. 29 мая. С. 2.
 2. В Крестовых дружинах // Наша Газета (Омск). 1919. № 21. 10 сентября. С. 1.
 3. В Министерстве Финансов // Русская армия (Омск). 1919. №99. 14 мая. С.3.
 4. Дробинин К. Отдирай – примёрзло // Наша Газета (Омск). 1919. № 20. 9 сентября.
- С. 2.
5. Дружины Святого креста и Зеленого знамени Российской армии Верховного правителя // URL: http://kolchakiya.ru/uniformology/sacred_cross_green_flag.htm (дата обращения 12.02.2017)
 6. Запись добровольцев в дружины Святого Креста // Сибирская речь (Омск). 1919. №185. 26 (13) августа. С.2.
 7. Иванов Вс. В Гражданской войне: из записок омского журналиста. – Харбин, 1921. – С.26.
 8. К.В. Благий пример // Русская армия (Омск). 1919. №100. 15 мая. С.4.
 9. Калинин В. Крестовый поход // Наша Газета (Омск). 1919. №34. 23 сентября. С. 2.

10. Князев Владимир Васильевич. Жизнь за всех и смерть за всех. [Электронный ресурс]. – Режим доступа. – URL: <http://e-libra.ru/read/217134-Князев-Владимир-Жизнь-за-всех-и-смерть-за-всех.html> (дата обращения 10.01.2016).
11. К-Ович. Голос Церкви // Русская армия (Омск). 1919. № 105. 21 мая. С. 2.
12. Монах Вениамин (Гомартели). Летопись церковных событий. 1919 год // URL: http://ruskline.ru/monitoring_smi/2008/01/17/letopis_cerkovnyh_sobytij_1919_god (дата обращения 12.01.2018)
13. Окрест Колчака: документы и материалы. Составитель доктор исторических наук, профессор А.В. Квакин. М., 2007. С. 127-128. [Электронный ресурс]. – Режим доступа. – URL: <http://doc20vek.ru/node/231> (дата обращения 11.01.2018).
14. Олихов Д.В. Взаимодействие светской и церковной власти на примере главного управления по делам вероисповеданий правительства А.В. Колчака и Временного высшего церковного управления Сибири // Вестник Омского университета. - 2013. - № 1 (67). – С. 154 – 157.
15. Олихов Д.В. Создание и деятельность Временного Высшего Церковного Управления Сибири (1918-1920 гг.): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. 07.00.02. - Отечественная история. – Омск, 2014. – С.17.
16. Петров С. Г. Отношение Православной Российской Церкви к большевикам в 1917–1918 гг. в современной историографии // Вестник ПСТГУ II: История. История Русской Православной Церкви. 2015. Вып. 3 (64). С. 31–43. URL: http://pstgu.ru/download/1437082470.3_petrov_31-43.pdf (дата обращения 11.01.2018).
17. Письмо в редакцию // Заря (Омск). 1919. № 42. 25 февраля. С.3.
18. Послание святейшего патриарха Тихона от 19 января 1918 (с анафемой безбожникам) [Электронный ресурс]. – Режим доступа. – URL: http://azbyka.ru/otechnik/tihon_belavin/poslanie-patriarha-tihona-s-anafemoj-bezbozhnikam (дата обращения 12.01.2018).
19. Просим откликнуться // Сибирский казак (Омск). 1919. №50. 3 ноября. С.4
20. Религиозно-патриотический крестный ход // Сибирская Речь (Омск). 1919. 3 (16) апреля. №72. [Электронный ресурс]. – Режим доступа. – URL: <http://rusk.ru/st.php?idar=424325> (дата обращения 12.01.2018).
21. Сизов С.Г. Крестные ходы в Омске в 1918-1919 гг. как способ выражения гражданской позиции Церкви в условиях российской смуты / С. Г. Сизов // Вестник Омской православной духовной семинарии / главный редактор Н.В. Воробьева. – 2016. – Вып. 1. – С. 124-128.
22. Сизов С.Г. Формирование добровольческих дружин Святого Креста в Белом Омске в 1919 году / С. Г. Сизов // Наука XXI века: опыт прошлого – взгляд в будущее [Электронный ресурс] : материалы II Международной научно-практической конференции (г. Омск, 25 апреля 2016 г.). – Электрон. дан. – Омск : СибАДИ, 2016. С. 1010 – 1015. – Режим доступа: <http://elibrary.ru/item.asp?id=26373413>, свободный после авторизации. Загл. с экрана.
23. Ситников М.Г., Дмитриев Н.И. Болдырев Дмитрий Васильевич // URL: <http://www.bergenschild.com/Publicacii/Boldyrev.pdf> (дата обращения 12.02.2017)
24. Смотр дружинам Св. Креста // Наша Газета (Омск). 1919. № 32. 21 сентября. С. 2.
25. Торжественное богослужение // Сибирская речь (Омск). 1918. №99. 10 декабря. С.3.
26. Уральские крестноносцы на фронте // Наша Газета (Омск). 1919. №7. 24 августа. С.2.
27. Хроника. Благодарность// Наша Заря (Омск). 1919. № 44. 27 февраля. С.4.
28. Черкасов-Георгиевский В. История Русской Православной Церкви за границей: 1917 – 1923 годы // URL: <http://simvol-veri.ru/xp/istoriya-russkoie-pravoslavnoie-cerkvi-zagraniceie-1917-%E2%80%931923-godi.html> (дата обращения 12.02.2018)

29. Что такое дружины Святого Креста // Наша Газета (Омск). 1919. №3. 19 августа. С.4.

The orthodox clergy and the government in the white omsk in 1918 - 1919 years

Key words: Orthodox Church, White Omsk, Civil war, counter-revolution, spiritual life

The article studies the interaction of Orthodox clergy and authorities in White Omsk (June 1918 – November 1919). The main activities of the Church during this period are highlighted: legitimization of power, propaganda support, assistance to the White army, assistance to wounded and injured soldiers, assistance to orphans. strengthening the spiritual and moral state of society.

Евсеев Николай Николаевич
(иерей Николай Евсеев)

ТУЛЬСКАЯ ЕПАРХИЯ В 1922-1927 ГГ.: ОСОБЕННОСТИ СУЩЕСТВОВАНИЯ В СОВЕТСКОМ ГОСУДАРСТВЕ

Ключевые слова: Церковь (Русская Православная Церковь), Власть (советская власть), епархия, обновленчество, община

Статья содержит информацию о жизни Тульской епархии в 1922-1927 гг. В это время зарождается и обретает силу обновленческий раскол. Тульская епархия постепенно прекращает свое существование под натиском Власти, стремящейся уничтожить Церковь как институт, влияющий на мировоззрение общества и личности

Православная Российская Церковь, как её именовали до революции, или Русская Православная Церковь, как привычно говорить сегодня, в начале XX в. испытала, как и вся Россия, одни из самых серьёзных потрясений в своей истории. Крушение многовековой государственности поставило Церковь перед необходимостью определения собственного пути в условиях формирования сначала относительно нейтрального по отношению к ней государственного режима после Февраля 1917 г., а затем и прямо враждебного большевистского государства в результате событий Октября 1917 г.

К 1922 г. у власти в России окончательно укрепилась партия большевиков, победившая в Гражданской войне и приступившая к строительству государства принципиально нового типа, прежде не существовавшего в истории. От других форм государственного устройства

форма, предложенная В. И. Ульяновым (Лениным) и его соратниками принципиально отличалась провозглашенным стремлением к полному контролю над всеми сферами жизни общества и личности, включая духовную. В этой связи Церковь и религия в целом рассматривались как нежелательные конкуренты в области влияния на умонастроения людей, формирование мировоззрения и системы общественных отношений. Результатом такого видения роли религии в жизни общества стало целенаправленное наступление на религию в 1918-1922 гг. путем закрытия явочным порядком храмов и монастырей, репрессиям против духовенства по обвинению в контрреволюционной агитации и деятельности, принадлежности к враждебному, эксплуататорскому классу. Были проведены кампании по изъятию церковных ценностей и вскрытию мощей святых, целью которых был подрыв духовного авторитета и экономического положения Церкви. Однако данные кампании не позволили Власти достичь главного результата: полной дискредитации и последующей ликвидации всех религиозных организаций и, в первую очередь, Русской Православной Церкви.

Основная цель в виде смены парадигмы духовного развития страны, поставленная руководителями большевистской партии, претворялась в жизнь самыми разнообразными методами, начиная религиозными диспутами и заканчивая репрессиями. Как показала последующая история, наибольшую эффективность показала именно пропагандистская кампания, совмещенная с агентурной работой, позволившие подорвать авторитет Церкви в народе, поставившие его перед лицом духовной пустоты, на грань цивилизационного выживания в условиях разрушения национального и духовного самосознания.

Период 1922-1927 гг. имеет особое значение в жизни как всей Русской Православной Церкви в целом, так и Тульской епархии в частности. Связано это прежде всего с разразившимся кризисом системы общецерковного управления, инспирированным, с одной стороны, рядом представителей православного духовенства, желавших занять более высокое положение в церковной иерархии, так и Властью, ставившей перед собой задачу расколоть и уничтожить Церковь по частям. Наиболее серьезным проявлением кризиса власти в Церкви стало возникновение обновленческого раскола, одним из центров которого стала Тульская епархия. Представляется необходимым дать пояснение относительно природы обновленчества в Русской Православной Церкви.

Первой организацией обновленческого направления стал Всероссийский Союз демократического православного духовенства и мирян [7], созданный 7 марта 1917 года в Петрограде. Одним из организаторов и секретарем этой организации стал священник Александр Введенский – ведущий идеолог и вождь движения во все последующие годы. Его соратником был священник Александр Боярский. В своих публикациях обновленцы выступали резко против традиционных форм обрядового благочестия, критиковали канонический строй церковного управления, при всем этом они еще не были представителями сколько-нибудь значимых сил внутри самой Церкви.

Ночью, 12 мая 1922 г., протоиерей Александр Введенский с двумя своими единомышленниками, священниками Александром Боярским и Евгением Белковым, в сопровождении сотрудников ОГПУ прибыл в Троицкое подворье, где тогда находился под домашним арестом Патриарх Тихон. Обвинив его в опасной и необдуманной политике, приведшей к конфронтации Церкви с государством, Введенский потребовал, чтобы Патриарх оставил престол ради созыва Поместного Собора. В ответ Патриарх подписал резолюцию о временной передаче церковной власти с 16 мая 1922 г. митрополиту Ярославскому Агафангелу. А уже 14 мая 1922 г. в «Известиях» появилось написанное лидерами обновленцев «Воззвание верующим сынам Православной Церкви России» [3, С. 307-309], где содержалось требование суда над «виновниками церковной разрухи» и заявление о прекращении «гражданской войны Церкви против государства».

Духовенство начало объявлять о признании Высшего Церковного Управления (далее – ВЦУ), высшего органа власти в обновленческом движении, вскоре после его провозглашения единственным каноническим органом высшей церковной власти. Следует отметить, что часть духовенства не разделяла обновленческих реформ церковной жизни, но признала ВЦУ из страха за собственную жизнь, будучи уstraшенной расправами над собратьями по сану со стороны властей по «просьбе» обновленцев. Другие признавали ВЦУ в тревоге за Церковь, надеясь изнутри повлиять на обновленческое движение в духе приближения его к церковной традиции, или просто не разобравшись в том, что такое ВЦУ из петроградских протоиереев.

К концу 1922 г. обновленцы смогли занять две трети из 30 тысяч действовавших в то время храмов [16]. Повсеместно, под руководством комиссаров протоиерея В. Красницкого, фактического руководителя обновленчества, были организованы епархиальные управления из священников, признавших «Живую Церковь». В некоторых епархиях это управление возглавлял архиерей; в тех епархиях, где архиерей оказывался несговорчивым, он обычно сразу же «исчезал» за тяжелыми воротами местной тюрьмы. Это, конечно, как объясняли «живоцерковники», было всегда совершенно случайным совпадением. Затем ВЦУ увольняло его на покой, фактически признавая правоту советской власти и явно обнаруживая свое полное «взаимопонимание» с ней. Епархиальное управление явочным порядком брало власть в свои руки.

В Тульской епархии обновленческое управление было установлено сходным с указанным выше способом. Арест епископа Тульского Иувеналия (Масловского) в 1922 г. по делу о явлении иконы на колокольне Казанского собора был избран обновленцами для захвата власти в епархии. В Туле образовалась «прогрессивная группа» духовенства, в состав которой вошли: епископ Епифанский Виталий (Введенский), протоиереи П.А. Невский, Н.И. Музалевский, А.В. Соколов, В.А. Вьюков, священники – А.К. Нежданов и В.Н. Головин, а также некоторые члены бывшего епархиального совета, которые вступили в контакт с так называемым Высшим Церковным Управлением.

Обновленческий священник В.Н. Головин в качестве причины этой перемены назвал политику Патриарха Тихона и правящих епископов, послужившей причиной кровавых эксцессов, которая в свою очередь послужила толчком к объединению тульского духовенства в названную выше «прогрессивную группу» [4].

В первых числах июня 1922 г. временно управляющим Тульской епархией, епископом Белевским Игнатием (Садковским) вместе с организованным им епархиальным советом в составе следующих лиц – епископа Виталия (Введенского), протоиереев – П.А. Невского, Н.И. Музалевского, А.В. Соколова, М.П. Знаменского, священников – В.Н. Головина, А.К. Нежданова, - было направлено в Москву в ВЦУ приветствие с молитвенным пожеланием успеха в предстоящей работе [18]. Находясь в местах предварительного заключения, епископ Иувеналий (Масловский) 25 июня 1922 г. направил в Тульское епархиальное управление письмо: «Узнав сегодня из местной газеты о чрезвычайных событиях, происшедших в жизни Российской Церкви, а также в нашей Тульской...я с особенной радостью приветствую новое церковное движение, всецело подчиняюсь новому Высшему Церковному Управлению, коему патриархом переданы все полномочия высшей церковной власти» [5]. Далее епископ Иувеналий заявляет о своем признании Тульского Епархиального Управления, призывает паству к послушанию новому составу Управления, а также предлагает дождаться нового Поместного Собора, который разрешит, по его мнению, все назревшие вопросы церковной жизни. Через несколько дней, 29 июня/12 июля, владыка Иувеналий подал прошение об уходе на покой: «Душевные потрясения, пережитые мною за последнее время, а также крайнее переутомление побуждают меня уйти на покой. Посему покорнейше прошу Тульское Епархиальное Управление довести о сем до сведения Высшего Церковного Управления и просить его от моего имени уволить меня от управления Тульской Епархией на покой...» [6, С.13]. Всего четыре дня прошло между двумя документами владыки Иувеналия, но насколько разный тон у этих двух документов. Видимо, это объясняется тем, что владыка, в первую очередь, стремился обеспечить себе свободу. Второй же был продиктован, по всей видимости, полным отсутствием желания подчиняться обновленческому ВЦУ и не быть обязанным перед ним. ВЦУ уволило владыку Иувеналия от управления Тульской епархией на пребывание в Оптину пустынь согласно его прошению.

В управление епархией 5/18 июня 1922 г. вступил епископ Виталий (Введенский) в порядке старшинства викариев, ввиду отказа [13] епископа Игнатия. В тот же день Тулу посетил один из руководителей обновленческого движения протоиерей В.Д. Красницкий. Тульский епархиальный совет был переименован в Тульское епархиальное управление. Епархия фактически перешла под контроль обновленцев. В период с 15 июля по 20 августа 1922 г. в Туле были смещены все прежние благочинные и поставлены обновленцы В.А. Вьюков, М.И. Орлов, П.П. Европин, Н.Е. Уралов. В храмах было запрещено поминать Патриарха Тихона [6, С. 155].

В Тульской епархии обновленчество достаточно быстро установило контакт с местными органами советской власти. Своим постановлением от 8-16 июля 1922 г. Тульский губернский объединенный революционный трибунал приговорил епископа Иувеналия к 10 годам лишения свободы, его сподвижников – священника В. Успенского, Ф.А. Сентерева и А.А. Кузьмина к 5 годам, а священника Н.Г. Алявдина к 1 году.

Позже был уволен на покой и епископ Новосильский и Ефремовский Варлаам (Пикалов) за поддержку епископа Иувеналия по вопросу изъятия церковных ценностей [23], а постановлением Президиума ВЦУ от 15 ноября 1922 г. выслан в г. Ташкент в распоряжение епархиального начальства «ввиду вредной агитационной его деятельности» [24].

15/28 сентября 1922 г. состоялся съезд духовенства Тульской епархии, проходивший в Николо-Часовенском храме г. Тулы. На собрание прибыло 142 человека. Съезд открылся речью уполномоченного ВЦУ по Тульской епархии протоиерея В.М. Никольского, основная мысль которой состояла в том, что церковная разруха началась еще в синодальный период. Он также говорил о принужденности в дореволюционные годы низшего духовенства, справедливости социальной революции. Протоиерей В.М. Никольский указывал на то, что духовенство, несмотря на свой долг, было в стороне от защиты угнетенных, и призывал его стать на сторону «бедных и бесправных», то есть, фактически, признать обновленчество и революцию. Часть присутствовавших высказывались за обновление, признавая Высшее Церковное и епархиальное управление, справедливость социальной революции; другие отвергали обновленческие органы власти, называя их неканоническими, архиепископа Виталия называли только Епифанским, то есть викарием, но никак не правящим архиереем Тульской епархии, а членов управления – узурпаторами. На съезде присутствовали представители различных церковных группировок, в том числе так называемые «живоцерковники». В результате баллотировкой Высшее Церковное и епархиальное управления были признаны [11].

В данном контексте интересен также вопрос о сопротивлении православного духовенства попыткам обновленцев захватить епархии. Наиболее эффективным способом такого сопротивления стало образование так называемых «автокефалий», то есть церковных общин во главе с епископом, который в соответствии с указом Патриарха Тихона №362 от 7/20 ноября 1920 г. при утере связи с каноническим центром брал в свои руки всю полноту архиерейской и первосвятительской власти: «...В случае невозможности установить сношения с Архиереями соседних епархий и впредь до организации высшей инстанции церковной власти, епархиальный Архиерей воспринимает на себя вою полноту власти, предоставленной ему церковными канонами, принимая все меры к устройению местной церковной жизни и, если окажется нужным, к организации епархиального управления, применительно к создавшимся условиям, разрешая все дела, предоставленные канонами архиерейской власти, при содействии существующих органов епархиального

управления Епархиального Собрания, Совета и проч. или вновь организованных; в случае же невозможности составить вышеуказанные учреждения - самолично и под своей ответственностью» [25].

К августу 1923 г. обновленческое движение в Тульской епархии приобрело широкий размах. В г. Туле, например, только в 9 храмах из 40 поминали за богослужением Патриарха Тихона, а именно: в Александро-Невском (протоиереи Петр Боженев, и Капитон Виноградов, священник Николай Троицкий), в Петро-Павловском (протоиерей Владимир Архангельский), в храме Св. 12 Апостолов (протоиерей Петр Павлушков), Староникитском (священники Евгений Никольский и Василий Глаголев), храме Донской иконы Божией Матери (протоиерей Александр Соколов), Покровском (протоиерей Михаил Зверев), Благовещенском (протоиерей Александр Миротворский), Дмитровском кладбищенском (иеромонах Варсонофий (Воскресенский)) [9, Л.1-6]

Местные власти покровительствовали раскольникам. Господствовало мнение, что «обновленческое движение – это законность, порядок, не только пассивное подчинение гражданской власти..., но и активное содействие со стороны духовенства Советской власти по внедрению в народное сознание идей свободы, равенства и братства» [9, Л.5] Напротив, священнослужители, не подчинившиеся обновленческому управлению и поминавшие святителя Тихона как главу Русской Православной Церкви, объявлялись «черносотенцами и контрреволюционными элементами». В отношении их большевики не строили иллюзий: «Нужны решительные меры, чтобы наша губерния не оказалась ниже других губерний, где репрессии суровы, например, в Курской губернии. Там нет ни одной тихоновской церкви» [9, Л.1]. «Несомненно то, что на духовенство аресты производят самое сильное впечатление и должное влияние... Что может таких людей образумить? Только аресты... Аресты останавливают вредное действие и вредное влияние на других людей, желающих быть верными Советской власти... В первую очередь должны быть арестованы вредные монахи...» [9, Л.6].

19 октября 1923 г. Тульскую епархию возглавил епископ Николай (Могилевский). В 1925 г., во время подготовки обновленцев к очередному лжесобору, он призвал духовенство и мирян епархии прервать с раскольниками всякие церковные отношения. Православные люди изгоняли из приходов обновленческих священников, а храмы, оскверненные ими, вновь освящались. Обновленческие церкви в ту пору стояли полупустыми даже в праздничные дни, а «тихоновские» храмы были переполнены.

8 мая 1925 г. епископ Николай был арестован, православное духовенство возглавил епископ Белевский Игнатий (Садковский), викарий Тульской епархии. Под его руководством в Спасо-Преображенском монастыре сформировалась община верующих, получившая в обновленческой печати наименование «Белевской автокефалии», историю которой будет рассмотрена ниже.

Спасо-Преображенская община оказала огромное влияние на сохранение истинного Православия на всей Тульской земле. В ней состояли и монашествующие разогнанных монастырей, и православная интеллигенция, и простые мещане, крестьяне окрестных сел и деревень. Община претерпела ряд изменений, власти обвиняли ее в создании подпольных монастырей, и все же это объединение верующих просуществовало вплоть до 1937 г., когда подверглось окончательному разгрому – были арестованы, осуждены и расстреляны свыше 100 человек во главе с епископом Никитой (Прибытковым).

Устав Белевской общины, обозначая основные направления ее деятельности, гласил: «Желая сохранить непоколебимыми все догматы, уставы и правила Св. Церкви Православной, верующие и священнослужители Спасо-Преображенской общины признали необходимым объединиться на следующем Уставе, который основанием своим имеет Священное Писание и Священное Предание Христовой Церкви» [1]. Уже из первых слов Устава понятны цели общины: сохранение догматов христианства и образование общины из числа православных священнослужителей и мирян. Далее община заявляет: «Мы, члены названной общины, как граждане Советской России, подчиняемся всем законоположениям Республики, в делах же Веры и Церкви считаем себя вполне независимыми... Ввиду появления в Русской Церкви новых церковных течений, сошедших с канонических уставов Православной Восточной Церкви и направленных к потемнению и даже искажению вечных истин христианства, мы, желая оградить себя от их вмешательства, надеемся на спокойную жизнь нашей общины, при условии защиты со стороны Советской Власти, которая, согласно своим декретам не допускает никакого насилия между отдельными церковными организациями...» [1]. Данный документ является своеобразным отражением перемен в отношениях между Церковью и советской властью, инициатором которых стал Патриарх Тихон: если прежде Церковь пыталась действовать, опираясь на общепринятые нормы морали и права, воспринимая большевиков только как политическую силу, одну из многих на территории охваченной Гражданской войной России, то теперь Церковь признает за большевиками право на осуществление легитимной государственной власти и противостоит гонениям, опираясь на нормативные документы советской власти.

«Цель и задачи общины:

- а) распространение Света Евангельского Учения между христианами, которые в основу всей своей жизни ставят спасение своей души;
- б) нравственно-христианское воспитание верующих на основании учения Христа Спасителя и Его Святой Церкви о любви и смирении;
- в) сохранение церковного богослужения по уставам, созданным св. отцами и подвижниками веры и благочестия.

Подчиняясь в духовном руководстве Преосвященнейшему епископу Белевскому Игнатию, община в административно-церковном отношении подчиняется ему же без всякого стороннего посредства как того определенно требуют правила Св. Христовой Церкви» [1]. Этими положениями община ясно

отвергала любые претензии обновленцев на легитимную церковную власть и признавала в качестве своего главы, согласно патриаршему Указу №362 только епископа Игнатия.

Обновленческое Тульское церковное управление не могло смириться с тем, что епископ Игнатий (Садковский), лишенный прежде тем же управлением кафедры, отказался, в отличие от других архиереев Тульской епархии, признать власть обновленцев и организовал независимую от них общину. В Белев, в то время сохранявший верность Патриарху Тихону, был направлен протоиерей В. М. Никольский, уполномоченный ВЦУ по Тульской епархии и одновременно кафедральный протоиерей. Его задача – подчинить Тульскому епархиальному управлению «мятежную округу».

16 сентября 1922 г. в Белеве открылся уездный съезд священнослужителей и мирян, на котором Никольский пытается обосновать и провести решение о присоединении к обновленческому епархиальному управлению благочиний, подчинявшихся викарию епископу Белевскому Игнатию. Но съезд не поддерживает представителя обновленческой епархиальной власти. Сторонники канонической Церкви по-прежнему группируются вокруг владыки Игнатия. Программа, принятая съездом, провозглашала создание уездного пресвитерского совета во главе с уездным епископом – второй административно-судебной ступени в епархии, первая – благочиннический совет – преобразовывалась в церковно-инструкторский. В связи с уклонением в раскол Тульского епархиального управления пресвитерский совет во главе с епископом Игнатием стал единственным легитимным административным органом в епархии, подчинявшимся Патриарху Тихону, в связи с чем его деятельность распространялась, фактически, на всю епархию. По сути дела, была создана параллельная обновленческому Тульскому епархиальному управлению (ТЕУ) каноническая структура по управлению Тульской епархией.

Статья протоиерея В. Никольского «Белевская автокефалия» в обновленческом Тульском церковном вестнике, посвященная образованию в Белеве церковной организации, не подчинявшейся обновленческому епархиальному управлению, была выдержана, по существу, в классической стилистике доноса: «...Достаточно было только появиться нам ...в переполненном соборе, как тотчас же послышались враждебные по нашему адресу голоса: «Вот служители антихриста, вот они!» И по, мере того как мы продвигались в толпе, злобный гул рос и усиливался. Гудело и шипело все: миряне, монахи и духовенство» [17].

Миссия прот. В. Никольского, таким образом, изначально была обречена на провал. Однако им было принято решение все же провести собрание. В статье он пишет, что после общей молитвы открыл собрание, но лишь только заговорил, толпа заволновалась. Послышались сначала редкие голоса, которые скоро слились в один общий рев протеста, не сулившего представителю обновленцев ничего хорошего.

«Епископ Игнатий ласково улыбался, - пишет прот. В. Никольский, - одобрительно кивал головой, а Мерцалов (благочинный г. Белева) шнырял по толпе, подогревая ее. Моя речь слышалась лишь тогда, когда толпа немного успокаивалась. Поэтому речь была эпизодической. Я, так сказать, в промежутках рева и шума, фактами истории и жизни мял и бил церковную политику Карлычей [14] и Победоносцевых... Мне возражал епископ Игнатий...» [17].

Как бы то ни было, но проповедь владыки Игнатия и его сподвижников возымела свое действие. Духовенство и миряне поверили своему епископу. Еретичество обновленческой церкви было признано собранием. Поэтому взамен резолюции, суммирующей сущность обновленческого движения, о чем говорил доклад В. Никольского, был прочитан устав белевской общины. «Содержание устава означенной общины было краткое повторение катехизиса Филарета. Еще до окончания чтения «устава» мы покинули собрание...Прошло несколько дней, и по всей тульской епархии полетело игнатьевское воззвание» [17].

Разгневанный прот. В. Никольский имеет в виду «Обращение к благочинным»: «Объяснить духовенству и мирянам своего округа. «Благодать вам и мир от Бога Отца, и Господа Иисуса Христа» (Гал. 1, 37).

Св. Апостол Павел в своих посланиях к верующим христианам заповедует им «достойно ходити звания, в которое они призваны» (Еф. 4, 1) и «блюсти единение духа в союзе мира» (Еф. 4, 3), просит их твердо «стоять и держать предания», которым они научились от св. апостолов (2 Сол. 2, 15).

С глубокой скорбью мы замечаем, что от единой Христовой Церкви отделилась часть ее чад, основавших так называемую «Живую церковь». Это последнее, как уже выяснено ныне в нашем граде, всей нашей богоспасаемой пастве, своим неподчинением Богом поставленной Церковной власти и самочинным изменением в строе церковного управления уклонилась и откололась от Единого Церковного Тела» [2].

Тульское епархиальное управление, вошедшее в подчинение «Живой Церкви» тем самым, так же отделило себя от Вселенской Христовой Церкви, поэтому все распоряжения настоящего управления, пишет владыка Игнатий, должны считаться недействительными. Верующая белевская паства по всем вопросам и недоумениям, так же по делам епархиальным, должна обращаться к епископу Белевскому как своему законному пастырю.

«При богослужении, где следует после имени Святейшего Патриарха, должно возноситься непосредственно мое имя как законного епископа Белевского.

Усердно прошу молитв моей паствы, да Великий наш пастыреначальник Господь Иисус Христос «совершит вы, да утвердит, да укрепит, да оснует» (1 Петр. 5, 10), «да утешит сердца наши и утвердит нас во всяком слове и деле блазе» и да низложит всякое возношение, взимающее на разум Божий и послушание Христово (2 Кор. 10, 4. 5) Аминь.

г. Белев, 1922 г. сентября 17-го дня.

Божией милостью смиренный Игнатий, епископ Белевский» [2].

Власти внимательно следили за епископом Белевским. Из рапорта ГПУ: «Белевский епископ Игнатий, отделившийся от ВЦУ, продолжает рассылать воззвания и разного рода обращения. Вот что он пишет от 14 (27) октября 1922 года благочинному г. Черни Л. И. Богоявленскому: «...Мой архипастырский голос и предостережения сообщите вторично вверенному Вам округу... Так же прошу Вас, о. Благочинный, сообщите мой архипастырский призыв Благочинному второго округа о. Михаилу Глаголеву для сведения его округа... Разъясните духовенству и мирянам, что нужно держаться ограда Христовой Церкви и не бояться тех прещений, коими теперь страшат нас» [2].

Тем не менее, судьба «белевской автокефалии» была предрешена. В первую очередь, постановлением ВЦУ от 14 ноября 1922 г., были уволены за штат все благочинные округов, объединившиеся вокруг епископа Игнатия и поддержавшие белевского архиерея. Затем – подчинившиеся ему священнослужители.

6 декабря 1922 г. был уволен и сам владыка Игнатий, о чем сообщил вновь назначенный благочинный церковью г. Белева протоиерей М. Щеглов рапортом от 7 декабря 1922 г.: «Бывший Белевский епископ Игнатий сдал дела Белевского викариата» [15].

Несмотря на угрозу ареста, епископ Игнатий остается в Белеве. Он не считает возможным покинуть свою паству, которая направила ему прошение, содержавшее просьбу не покидать Белев и не оставлять управления общиной.

Властям и поддерживающим их обновленцам было недостаточно уволить епископа Игнатия за штат, поскольку его влияние на паству оставалось весьма значительным. 13 января 1922 года в бывшем Спасо-Преображенском монастыре, где жили епископ Игнатий и его брат иеромонах Георгий, а также в квартирах его сторонников, были произведены обыски. У владыки изъяли 124 листа различной переписки. 17 января 1922 г. епископ Игнатий был арестован в первый раз. Вместе с ним подвергнут аресту и его брат иеромонах Георгий (впоследствии епископ Порховский, викарий Псковской епархии), руководительница музея Е. М. Сабина, помощница епископа Татьяна Стогова и игумен бывшего монастыря о. Феодорит (Лишенко).

Известие об аресте епископа Игнатия не было неожиданным. Белевская В органы ГПУ, уисполком стали поступать заявления с просьбой освободить архиерея.

«В Белевское ГПУ членов Белевской Спасо-Преображенской общины Заявление. Принимая во внимание, что арестованный Игнатий Садковский в настоящее время страдает катаром ... и правосторонним плевритом на туберкулезной почве (приложена справка врачей) и что содержание в тюрьме может крайне вредно отразиться на его здоровье... просим ГПУ... освободить его из-под стражи и отдать на поруки верующим общины» [2].

Епископ Игнатий и его младший брат иеромонах Георгий были осуждены каждый на три года заключения в лагерь, Татьяна Стогова осуждена на 1 год. Дальнейшая ее судьба неизвестна. Они отбывали наказание в небезызвестном

СЛОНе (Соловецком лагере особого назначения). Подробности их лагерного существования неизвестны. Суровый климат севера тяжело сказался на здоровье епископа Игнатия. У него открылся туберкулез и еще ряд болезней. Тем не менее, епископ Игнатий возвратился из заключения в Белев, к месту своего служения.

В то время как епископ Игнатий находился в заключении, ТЕУ в июне 1923 г. предъявило ультиматум священнослужителям, не подчинившимся «Живой Церкви»: в 14-дневный срок вступить в ее ряды. Отказавшиеся священнослужители должны были быть уволены за штат [12].

Обновленческое движение сумело подчинить Тульскую епархию практически полностью. В Туле к 1 января 1924 г. из 45 церквей осталось 5-6, где служили священники, верные Святейшему Патриарху Тихону, в остальных служили обновленцы [3, С.368]. 10 апреля 1924 г. было создано обновленческое викариатство в г. Алексин, викарием епископом Алексинским был назначен епископ Христофор, бывший Калужский, а уже 15 апреля, к празднику Пасхи архиепископ Виталий (Введенский) был возведен обновленческим Синодом в сан митрополита [19].

О переходе большинства священнослужителей Тульской епархии на сторону обновленцев свидетельствуют документы VI отделения секретного отдела (СО) ОГПУ. Согласно информационной сводке «о состоянии православных церковников» по губерниям СССР, на 1 января 1924 г. в уездах Тульской губернии священнослужители-тихоновцы являлись исключением [3, С.368].

Тульская епархия к 1925 г. представляла собой один из немногих активных центров обновленчества. 10 апреля 1925 года архиепископ Тульский Виталий «за выдающиеся, исключительные заслуги на благо Православной Церкви» был возведен в сан митрополита, а 10 мая 1930 г. стал председателем обновленческого синода.

Видные деятели обновленческого движения неоднократно посещали г. Тулу, оказывая всестороннюю поддержку местным раскольникам. Так, например, «благовестник-апологет» «митрополит» Александр Введенский 27 февраля и 4 марта 1927 г. провел в Туле лекции-диспуты на темы: «Трагедия христианства» и «У кого истина?». В том же году, в праздник Благовещения Пресвятой Богородицы, он вместе с председателем обновленческого синода «митрополитом» Ленинградским Вениамином (Муратовским), правящим «митрополитом» Тульским Виталием и «епископом» Алексинским Петром (Даниловым), викарием Тульской епархии, совершил богослужения в кафедральном соборе, в Николо-Часовенском и Свято-Сергиевском храмах. Визит лидеров раскола в г. Тулу расценивался местными обновленцами как «благопочетительство Священного Синода»: «Святители-митрополиты, а равно и прибывший на праздник... проф. С.М. Зарин, подобно богатым земледельцам, щедрой рукой на Тульской ниве сеяли слово истины. Обставленное певческими силами богослужение, теплота, естественность отеческих поучений, жизненность наставлений мудрых святителей, преднесение при богослужении

св. креста, подбор священнослужащих (архимандриты, митрофорные протоиереи), праздничные облачения — все способствовало величию праздника... Митрополит Вениамин вручил архиастырю Виталию... грамоту о преподании ему благословения Божия...» [25, №6 – С.17-18].

Имели место многократные переходы из одной юрисдикции в другую. Так, «староцерковная община» с. Березово Веневского уезда, согласно сообщению Тульских епархиальных ведомостей [20, С.7], решением собрания избрала приходским священником иерея Вл. Филимонова, настоятеля обновленческого храма. Настоятель Покровской церкви г. Чернь направил на имя архиепископа Виталия (Введенского) письмо, в котором, в частности, описывая переход из обновленчества в «тихоновщину», написал: «...тяжело было уходить из прихода за штат, ...необходимо было смыть с себя черное пятно, наложенное на меня не приходом, а кучкой «бывших людей» [20, С.8]. Описывая далее свои размышления, свящ. С. Мерцалов особо выделяет промежуток времени с 5 по 15 февраля 1925 г.: «Пришлось много думать о переходе в другой приход и даже об оставлении священства. Уже церковный староста (без ведома прихода) привез другого священника на мое место, который и служил неделю... На 15 февраля было назначено общее приходское собрание. Пред началом собрания за мною пришел городской прихожанин и попросил от всех прихожан придти и выяснить причину ухода. Я согласился и на открывшемся собрании сделал доклад о том, как произошел переход в тихоновщину, к чему он привел, и что представляет в настоящее время тихоновщина. Было маленькое замешательство кучки городских, но большинством голосов было выражено мне доверие» [20, №2 – С.8]. Таким образом, исходя из тех сведений, которые удалось почерпнуть в Тульских епархиальных ведомостях за 1925-1927 г., можно сделать вывод о высокой активности обновленческого епархиального совета, заключавшейся, прежде всего, в агитационной кампании против «тихоновщины», при этом со стороны рядового духовенства имеет место индифферентность по отношению к вопросу о власти в епархии. Так, в описании церковной жизни г. Венева приводится следующая информация: «Здесь имеется одна обновленческая церковь и квартируют два обновленческих священника. Однако, в Веневе у обновленчества нет твердой опоры; серьезным обновленческим работником можно считать мирянина И.С. Глухова, что касается деятелей из духовенства, то на них надежда слабая. Впрочем, в городе и «тихоновщина» не дает выдающихся среди духовенства деятелей; агитаторов их во всем уезде тоже немного, - напр., тихоновствующие оо. П. Дагаев и А. Сахаров... Приятно и то, что между синодальным и тихоновским духовенством серьезного разделения незаметно; друг у друга требы и службы совершают и временами перегащиваются» [25, №1 – С.19]. Подобных описаний в Тульских епархиальных ведомостях, на тот момент официальном органе обновленческой епархии имеется значительное количество, что при всем критическом отношении к данному источнику позволяет сделать вывод о слабой укорененности обновленчества как идеологии и формы церковной жизни на

приходском уровне. Обоснованно можно сделать вывод о том, что подавляющее большинство приходов выбирало юрисдикцию в соответствии с убеждениями приходского священника и уровнем его личного авторитета в приходской общине, как это отчетливо видно в выдержках из цитируемого выше письма священника С. Мерцалова обновленческому митрополиту Тульскому Виталию (Введенскому). Продолжало свое существование обновленческое Алексинское викариатство, где 31 октября 1925 г. епископа Христофора, переведенного на Безьскую викарную кафедру Смоленской епархии, а впоследствии перемещенного в г. Уральск, сменил бывший епископ Ярославский Петр (Данилов). Епархиальные ведомости, сообщая об этом событии, описывают кратко биографию епископа Петра: «Светского происхождения. Родился в 1879 г., окончил Тверскую духовную семинарию в 1902 г., Казанскую духовную академию в 1913 г. и Саратовский университет в 1921 г., имеет диплом кандидата богословия; вдов с 1919 г., в сане епископа с 1922 г. 17 сентября, занимал епископские кафедры Балашевскую, Бакинскую и Ярославскую» [20, №2 – С.7]. Анализируя информацию данного источника, можно предположить стремление обновленческого движения максимально сблизиться с так называемой «тихоновщиной» путем указания на соответствие церковным канонам своих решений, в частности, выделение вдовства новоназначенного епископа Алексинского, поскольку введенный «Живой церковью» женатый епископат встретил в пастве серьезное сопротивление ввиду его несоответствия сложившейся традиции. Кроме того, в публикациях обновленцев после 1925 г. указываются политические причины в качестве основы разделения Русской Православной Церкви, а также личная позиция к тому времени покойного Патриарха Тихона и его преемника митрополита Петра (Полянского). Таким образом, можно допустить, что обновленческая иерархия пыталась любыми возможными способами распространить свое влияние на паству канонической Церкви, объединить Русскую Православную Церковь под своим руководством, отказавшись даже от основных идей обновленчества. Подтвердить это предположение можно, изучив послание обновленческого митрополита Виталия (Введенского) к пастве, опубликованное в августовском 1926 г. номере Тульских епархиальных ведомостей. Митрополит Виталий начинает свое обращение с упоминания о том, как «изболелось сердце, видя и наблюдая нашу церковную смуту и разделение» [20, №7 – С.1]. Руководитель тульских обновленцев пытается доказать, что сам характер разделения не церковный, а политический, так как «... тихоновщина не церковная организация, и нам с нею не по пути. Наше дело строить церковную жизнь в духе современной действительности, а не заниматься иными, чуждыми Церкви делами (политикой)...» [20, №7 – С.2], кроме того, из встреч с тихоновским духовенством обновленческий митрополит делает вывод о том, что «переходят в тихоновщину не по какому-либо идейному убеждению (это было бы не обидно!), а единственно и исключительно с корыстной целью... Переходят в расчете, что народу будет больше ходить в церковь. Так мотивируют переход в тихоновщину многие

церковные старосты» [20, №7 – С.2]. По сути, послание представляет собой призыв к объединению «тихоновщины», как называет каноническую Церковь митрополит Виталий, и обновленческого движения, именуемого тем же митрополитом «Синодальной Церковью». Связан этот призыв, по всей видимости, с расширяющимся кризисом обновленческой идеи и переходом большого количества приходских общин в каноническую Церковь, а также размыванием границ обновленчества, когда происходит постепенное объединение общин «снизу» путем взаимного совершения богослужений и треб.

23-26 января 1927 г. в Туле, в Николо-Часовенском храме было проведено епархиальное собрание. Основными вопросами, которые рассматривались, были средства к достижению церковного примирения, переизбрание епархиального управления и организации благочиннических округов, о пастырском просвещении, а также касса взаимопомощи и вопросы церковной дисциплины. Собрание началось с традиционных приветствий со стороны Священного Синода и иерархов. По вопросу о средствах церковного примирения выступал член обновленческого Священного Синода, его секретарь, профессор С.М. Зарин. Общий смысл выступления проф. С.М. Зарина сводился к необходимости активной агитационной работы среди «тихоновцев» и определенного проявления своего обновленческого лика, что, вкупе со «смирненной молитвой ко Господу, могущему стропотные пути сделать гладкими» [21, №1. – С.21], должно было прекратить пятилетнее разделение. Собрание постановило рекомендовать созыв Всероссийского Поместного Собора с участием двух Восточных Патриархов – Константинопольского и Иерусалимского – которые должны были своим авторитетом склонить чашу весов в пользу обновленцев и присоединить «тихоновцев». Было решено командировать в Москву для доклада Священному Синоду о решении Собрания двух протоиереев: П.П. Остроумова и С.В. Адамовича. Анализируя эти решения, представляется важным обратить внимание на два факта: использование обновленцами терминов, применявшихся советской властью, а также и ее методов, в частности, агитации и устранения противников любыми путями, а также активное использование межцерковных отношений во внутреннем противостоянии. Оба эти факта проливают яркий свет на самую суть обновленчества 1920-х гг.: стремление к захвату церковной власти и превращения Церкви вновь в служанку государства, теперь уже советского, и таким образом, вхождения самих обновленческих лидеров в советскую элиту.

По вопросу об организации церковной жизни было принято постановление о проведении в жизнь решений Поместного Собора (обновленческого) 1925 г., указавшего на необходимость регулярного переизбрания членов Епархиального Управления и советов благочиний. Были также приняты постановления о борьбе с сектантством, усилении внутрицерковной дисциплины и образовании кассы взаимопомощи духовенства, которая была необходима для помощи, прежде всего, семьям умерших клириков, а также помощи при утере места или возможности

служения. В целом можно сделать вывод о том, что обновленческое движение в Тульской епархии к 1927 г. растеряло практически весь реформаторский пыл и стремилось к восстановлению тех начал церковной организации, которые существовали до 1922 г., за исключением возможности возвращения под руководство «староправославной» иерархии.

В Тульской епархии какой-либо серьезной реакции на послание митрополита Сергия проследить не удастся, поскольку «Тульские епархиальные ведомости», выпускавшиеся обновленческим епархиальным управлением, ограничились перепечаткой посланий и постановлений обновленческого Священного Синода. В этих публикациях имеются упреки в адрес митрополита Сергия по поводу каноничности его положения в Церкви как заместителя патриаршего местоблюстителя, что с точки зрения канонической буквы являлось нонсенсом, поскольку каноны прямо запрещали епископам назначать себе приемников даже при смерти. Однако, в этом случае легитимность обновленческого Синода, обманом перехватившего власть у Патриарха в 1922 г., еще более сомнительна. Таким образом, вся полемика по поводу послания свелась к взаимным обвинениям в неканоничности, о литургических и иных вопросах, разделявших обновленцев и «тихоновцев» речи практически не шло [21, №8. – С.1-7, №9. – С. 1-7]. На 1928 г. в Тульской епархии существовало 793 храма, из них 455 принадлежало обновленцам, 338 – канонической патриаршей Церкви. Важно, что к 1917 г. в Тульской епархии имелось 1089 храмов, церквей и часовен различного типа, т.е. 296 храмов в епархии было ликвидировано за 10 лет существования советской власти [21] С, если верить обновленческим источникам. Однако, по данным отдела управления Тулгубисполкома, уже на 1921 г. в Тульской губернии имелось 350 православных храмов, из них 40 – в Туле [8], при том, что в 1921 г. органы внутренних дел не дифференцировали церковные течения на «староправославные» и «обновленческие». Получается, что обновленцы в своих данных учли не только действующие, но и закрытые, но не разрушенные храмы. Важно отметить, что согласно отчету уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви по Тульской области в регионе в 1943 г. имелось 6 действующих храмов, из них 1 в г. Калуге и 1 в Тарусском районе, входивших до 1944 г. в состав Тульской области [10].

Обобщая сказанное, следует отметить, что в 1922-1928 гг. Русская Православная Церковь, и Тульская епархия как ее часть, переживала самый сложный этап в своей жизни, никогда прежде не имевший аналогов в ее истории. Сложность заключалась в том, что Церковь впервые за ее историю на русской земле оказалась в состоянии прямого конфликта с государством, когда последнее стремилось уничтожить ее, сначала подчинив и заставив работать в интересах власти. В битве с обновленцами каноническая Церковь оказалась победителем именно потому, что оказалась подлинной Церковью, прошедшей сквозь горнило бедствий и страданий вместе со своим народом.

1. Архив УФСБ по Тульской области. №11295. Л.20, 59-59 об. Цит.по: Иером. Герасим (Дьячков). Белевский край. – М., 2010
2. Архив УФСБ по Тульской области. №11295. Л.4-4 об. Цит.по: Иером. Герасим (Дьячков). Белевский край. – М., 2010.
3. Архивы Кремля. В 2-х кн. Кн. 1. Политбюро и церковь. 1922-1925 гг. - М. – Новосибирск. 1997. – С. 307-309
4. Брылев П., свящ. История Тульской епархии. Новейший период. Библиотека МДА. Машинопись. – Сергиев Посад, 1998. – С. 52
5. В Николо-Часовню (заявление епископа Иувеналия (Масловского))//ТЦВ. – 1922.- №1. – С.12
6. В Тульское епархиальное управление (прошение епископа Иувеналия (Масловского) об увольнении на покой) // ТЦВ. – 1922. - №1. – С.13.
В Тульское епархиальное управление (прошение епископа Иувеналия (Масловского) об увольнении на покой)//ТЦВ. – 1922. - №1. – С.155
7. Введенский А. И. Церковь и революция. – Пг., 1922
8. Государственный архив Тульской области (ГАТО) Ф. Р-717. Оп.1. Д.912.
9. ГАТО Ф.Р-1902. Оп.2. Д.18.
10. ГАТО Ф.Р-3354. Отчет уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви по Тульской области за 1943 г. Л.3
11. Головин, В., прот. Епархиальный съезд // ТЦВ. – 1922. - №3-4. – С.12-14
12. Иером. Герасим (Дьячков). Белевский край. – М., 2010. – С.208
13. Или отстранения, что, как представляется, могло иметь место, хотя источников, могущих это подтвердить, к сожалению, не обнаружено, однако методы захвата епархий обновленцами позволяют сделать подобное предположение
14. Имеется в виду обер-прокурор Святейшего Синода в 1911-15 гг. В.К. Саблер (1847-1929)
15. К Белевскому делу. Протокол Съезда духовенства 1 и 2 округа Белевского уезда от 6 декабря 1922 г. // ТЦВ. – 1922. - №5-8. – С.33
16. Краснов-Левитин, А.Э. Лихие годы: 1925-1941. – Париж, 1977
17. Никольский, В., прот. Белевская автокефалия // ТЦВ. – 1922. - №5-8. – С.13.
18. Отношение к церковно-обновленческому движению Тульских преосвященных // Тульский церковный вестник (ТЦВ). – 1922. - №1. – С.11.
19. Тульские епархиальные ведомости ТЕВ. - №3. – 1925. – С.15
20. ТЕВ. – 1926.
21. ТЕВ. – 1927.
22. ТЕВ. – 1928. - №4. – С.1
23. Тульское епархиальное собрание. Протокол №2//ТЦВ. 1922. №3-4. С.15. См. также: Заявление епископа Варлаама (Пикалова) // ТЦВ. – 1922. - №1. – С.12.
24. Тульскому епархиальному управлению (постановление Президиума ВЦУ от 15 ноября 1922 г. о высылке епископа Варлаама (Пикалова) в Ташкент) // ТЦВ. – 1922. - №5-8. – С.31.
25. Церковные ведомости. – 1926. - № 17–18. – С. 6–7.

***The Diocese of Tula in 1922-1927:
features of the existence of the soviet state***

Key words: Church (Russian Orthodox Church), Power (soviet power), diocese, renovationism, community

The article contains of information about Tula diocese in 1922-1927. It was time generation of renovationism. Tula diocese was ceases to exist in consequence of attack by soviet power (as Power). Power had purpose to destruction Church as social institute.

А.В. Сипейкин

ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ В 1917 – 1929 ГГ.: ИСТОЧНИКИ И МЕТОДИКА ИЗУЧЕНИЯ

Ключевые слова: Источники по истории Русской Православной церкви. Советская антирелигиозная политика. Советская антицерковная политика. Справочно-информационная документация. Судебно-следственные дела.

Доклад посвящён методике и методологии работы с различными видами письменных источников по истории Русской Православной церкви в 1917 – 1929 гг. Основное внимание уделяется подходам к работе с информационно-справочной документацией. Подчёркивается необходимость сравнения данных делопроизводственных материалов с информацией из источников личного происхождения и периодической печати. Указывается на необходимость учёта политического и социокультурного контекста, в котором создавались используемые историком тексты.

История взаимоотношений Советского государства и Русской Православной церкви является одной из наиболее популярных и дискуссионных в отечественной историографии. Безусловно, важнейшим условием перехода на более высокий уровень решения поставленных историками задач является расширение круга используемых источников, совершенствование методики работы с ними и методологии исследования освещаемых в документах событий. Актуальность данной задачи объясняется во-многом тем, что именно выработка научной методики исследования может позволить избежать предвзятости, обусловленной мировоззренческими и идеологическими особенностями того или иного исследователя, и перейти на принципиально новый уровень дискуссий о степени аполитичности православного духовенства, причинах советской антирелигиозной политики, уровня религиозности населения России в начале XX века и другим спорным вопросам.

Следует отметить, что основное внимание историки уделяют документации, созданной в центральных органах власти. Привлечению документов, хранящихся в фондах региональных архивов, часто препятствуют эвристические трудности, связанные с тем, что многие ценные документы хранятся в достаточно «неочевидных» местах. В качестве примера таких

документов по истории Православной Российской церкви, хранящихся в фондах, в которые церковный историк заглядывает достаточно редко, можно привести случай с делом воинской части, расквартированной в г. Торжке. Среди множества материалов соответствующего дела можно найти как сведения о подготовке к празднованию Пасхи в 1917 г. и поздравлениях членам Военно-революционного комитета с праздником Рождества Христова, так и документы о прекращении выдачи жалования и продуктов священнику при соответствующей воинской части. Революционные солдаты обосновывают необходимость соответствующего решения тем, что «в Торжке и так достаточно церквей». [3]. Как нам представляется, данные документы достаточно интересны для историка. Они позволяют судить о тех настроениях, которые царили в охваченных брожением воинских частях, расквартированных в городах Тверской губернии. Религиозность у тыловых воинов не исчезала, празднование Пасхи и Рождества воспринималась большинством из них как нечто само собой разумеющееся. Однако отношение к церкви и её служителям стало более прагматичным, солдаты стали внимательно подсчитывать все связанные с религиозным культом расходы. Охваченные революционным угаром солдаты не видели никаких противоречий между своей верой и верностью идеалам революции. Вполне очевидно, что многие из них не потерпели бы каких-либо «контрреволюционных» речей со стороны своих пастырей. Такого рода материалы позволяют выявить тот социальный контекст, который позволил вспыхнуть «церковной революции».

Не менее сложной задачей является выбор тех методологических подходов, которые позволяют «исторгнуть» у источников всю необходимую для исследователя информацию. Наряду с традиционным «позитивистским» подходом, при изучении документов следует использовать те подходы, которые в большей мере помогли бы учесть ту социокультурную среду, в которой они бытовали и, соответственно, понять духовную атмосферу, в которой разворачивалась драма. Решению данной задачи может способствовать подход, предлагаемый «социологией знания». Он чрезвычайно плодотворен при анализе информационных возможностей делопроизводственных документов. Положенное для них «по инструкции» адекватное отражение реальности является задачей практически труднодостижимой. Эта реальность в документах зачастую не столько отражается, сколько более или менее осознанно «конструируется». Задача исследователя – приблизиться к пониманию того, насколько «объективной» была описанная в советских информационных документах картина, и каковы особенности преломления реальности в сознании её создателей. Данная задача представляется достижимой с учётом достижений социологии знания, в которой исследуется созданный обществом «символический универсум», являющийся «матрицей всех социально объективированных и субъективно реальных значений», средством упорядочения «реальности повседневной жизни» и придания смысла собственной жизни. [1]. Изучение особенностей «социального конструирования реальности» в советском обществе на примере её отражения в

информационных документах позволяет определить, во-первых, до какой степени эти источники могут быть использованы при изучении тех или иных аспектов советской политики в отношении религиозных организаций и религии в целом, и, во-вторых, позволяет дополнительно пролить свет на особенности формирования советской бюрократической картины мира. Поскольку религия выполняет (наряду с множеством других) важную функцию по формированию определённого отношения к миру в целом, т.е., в терминах социологии знания, она «символически представляет институциональный порядок во всей его целостности», радикальное, воинствующее отрицание религии и её права на существование не могло не повлиять на особенности восприятия действительности советским человеком. Поэтому исследование причин и результатов изменений в восприятии религиозных феноменов в XX в. представляется одной из первостепенных задач для исследователя советской культуры.

Чрезвычайно важным источником по истории советской антирелигиозной политики являются информационные документы, созданные на низшем уровне управления. Они отражают ход реализации тех или иных распоряжений, возникающие в процессе их выполнения сложности. В целом для этих документов характерно искажение информации под влиянием различия в социальном статусе отправителя и получателя. Однако для каждого из видов документов этой группы можно выделить свои особенности. Учёт этих особенностей позволяет выделить ряд видов информационных документов (например, докладные записки и информационные сводки) как имеющих первостепенное значение при исследовании советской антирелигиозной и антицерковной политики.

Авторы докладных записок (особенно в начальный период существования советской власти) зачастую оказывались способными к достаточно беспристрастному подходу к оценке сложившейся ситуации и давали не только достаточно объективное описание фактического положения дел, но и иногда осмеливались давать достаточно смелые предложения по корректировке сложившейся практики для того, чтобы привести её в согласие с принципами подлинной свободы совести. Характерен пример П.В. Гидулянова, который осмелился предпринять непредвзятый анализ сложившейся юридической практики, связанной с реализацией Декрета об отделении церкви от государства, основанный на сравнении советского законодательства с американским и французским. Сделанные П.В. Гидуляновым выводы оказались нелицеприятными для власти и вызвали гневный отклик со стороны вышестоящих чиновников. В данном случае автор докладной записки выступил, если продолжить пользоваться терминами социологии знания, как интеллектual – «эксперт, экспертиза которого не желательна для общества в целом», поскольку его мнение противоречило тем установкам, которые были связаны с «символическим универсумом» нового общества. Тот факт, что подобного рода экспертиза являлась скорее исключением из правила, было связано с тем, что в российском обществе начала XX века не сложилось

условий для благоприятной для нововведений и интенсивного развития «плюралистической ситуации». Она «предполагает городское общество с сильно развитым разделением труда, сопутствующей высокой дифференциацией социальной структуры и большими экономическими излишками» [1]. Это явно не было ситуацией Советской России.

Переписка между местными органами власти позволяет изучить особенности реализации того или иного пункта программы антирелигиозной работы на локальном уровне. Например, изучить процесс отчуждения церковного имущества, методы борьбы с религией в том или ином регионе, кампанию по освобождению от педагогической работы религиозных учителей и т.д. Часто письма содержат соображения представителей власти о сущности происходящих событий. Поскольку адресат этих писем – другой представитель власти, интерпретация фактов, как правило, выдержана в духе официальной идеологии, предельно «благонамеренна». В то же время, эта «идеологическая выдержанность» зачастую находит своеобразное преломление в сознании авторов писем. В случаях, когда авторы писем признавали успехи религиозных организаций в борьбе за души верующих, этому факту придаётся своеобразное «классовое» объяснение.

Служебная переписка оказывается видом документов, находящимся как бы на границе между собственно делопроизводственными материалами и источниками личного происхождения, что позволяет выявить своеобразие восприятия тех или иных идеологических догм в сознании отдельных представителей власти.

Другим видом информационных документов, привлекающим пристальное внимание исследователей, являются сводки органов безопасности. С самого начала организации сбора информации с мест, в 1918-1920 гг., в сводках ЧК преобладал негативный, критический материал о деятельности учреждений советской власти и её представителей на местах. В Инструкции Информационного отдела ОГПУ от 7 февраля 1922 г. основной целью информационных сводок объявлялось "информирование о степени устойчивости положения на местах, а также о проведении и укреплении на местах политики большевиков". Согласно циркулярному письму от 23 февраля 1924 г. хорошая организация сбора информации должно было позволить "предвидеть назревающие конфликты" и устранить дефекты, отрицательно отражающиеся на настроениях рабочих и крестьян. Сводки должны были показать реакцию населения на те или иные мероприятия власти.

Разумеется, информация данного источника нуждается в критическом осмыслении. Это связано с тем, что при передаче информации с одного уровня на другой она неизбежно подвергается фильтрации. В информационных сводках как ритуальные заклинания повторяются фразы о том, что религия отмирает, уходит в небытие, становится уделом безграмотных старух. Сравнительный анализ сводок за различные периоды и по различным территориям показывает, что это являлось сильным преувеличением. Чекисты не могли замалчивать случаи открытых конфликтов на религиозной почве,

поскольку в их должностные обязанности входило предупреждение любых беспорядков. Однако большевистская идеология оказала сильное влияние на содержание информационных сводок, что проявлялось, впрочем, не столько в искажении фактов, сколько в их своеобразной интерпретации, например, прочность религиозных традиций объяснялась потребностью выпивки во время церковных праздников.

При изучении процесса фильтрации информации важно учитывать, что она производилась неоднократно. Поэтому особый интерес представляют сводки, создававшиеся на низших уровнях управления. Они позволяют с высокой долей достоверности определить, имели ли место какие-либо эксцессы при проведении тех или иных антицерковных мероприятий, складывалась ли где-либо напряжённая ситуация в связи с антирелигиозной политикой власти. Но оценка событий, а отчасти и отбор фактов, могли быть предвзятыми. Поэтому информационные сводки, как и другие информационные документы, необходимо сравнивать с данными других источников – судебно-следственных дел, статистических материалов, источников личного происхождения и т.д.

В меньшей степени по сравнению со сводками и докладными записками основывались на анализе фактического материала протоколы советских и партийных органов. В них на первый план выходит идеологическое обоснование решений. Вместе с тем, во многих протоколах отражены те проблемы, с которыми сталкивались большевики при реализации антирелигиозной политики. Такие протоколы датируются, как правило, теми периодами, когда проводилась очередная кампания «критики и самокритики», например, во время борьбы с «головокружением от успехов» или с «вредительским» бездействием атеистических работников. Большой интерес представляют доклады чиновников и другие документы, которые прилагались к протоколам. Важную информацию о позиции членов тех или иных религиозных организаций несут протоколы собраний верующих и духовенства.

С течением времени советские и партийные информационные документы всё более становятся образцами того, как все факты, не вписывающиеся в большевистскую картину мира, подвергаются процессу, который в социологии знания называется «аннигиляцией», т.е. «концептуальной ликвидацией», «негативной легитимацией» всего, что находится в противоречии с «символическим универсумом» данного общества. Причём процесс этой «аннигиляции» имел свою специфику для каждого из видов документов. Особенно деликатной задачей представлялась в случае описания ситуации на местах в информационных сводках органов безопасности: замалчивание нежелательных явлений находилось в вопиющем противоречии с задачами чекистов. Однако в арсенале чиновников оказывались различные формы искажающей действительность интерпретации, например, объяснение возникающих проблем влиянием кулаков и других «враждебных элементов». Такая форма аннигиляции у Т. Лукмана и П. Бергера объясняется как приписывание «девиантным феноменам» «негативного онтологического статуса». Причём представители социологии знания подчёркивают, что вслед за

концептуальной ликвидацией в случае политической целесообразности производится ликвидация физическая [1]. С учётом данного подхода сдвиг от яростной антирелигиозной пропаганды к жестоким репрессиям против верующих находит своё объяснение как достаточно распространённый в истории человечества паттерн конкурентной борьбы между различными вариантами интерпретации реальности.

Информационно-справочные документы предоставляют исследователю возможность учесть социальный контекст мышления людей изучаемого периода, понять ситуацию в её собственных терминах. Они позволяют воссоздать процесс «приспособления» учитываемой в информационных документах фактической ситуации к принятому в качестве единственно верного варианту её интерпретации. Они же позволяют проследить степень несоответствия существовавшего в сознании правителей идеала тотально организованного для достижения единой цели общества реальному положению дел, в том числе и выявить то, до какой степени потерпела неудачу попытка сделать это общество целиком и полностью безбожным.

Во-многом перечисленные особенности характерны и для документов церковного делопроизводства. Для них характерно, с одной стороны, достаточно полное описание духовной жизни верующих, с другой – определённая стереотипность в отражении ситуации. Как и для других отчётных документов, для рапортов благочинных характерна известная тенденциозность и стереотипность в отражении действительности. Для того чтобы оценить степень соответствия этих штампов реальности, следует проанализировать исторический экономический, политический и социальный контекст, в которых функционировали эти документы. На наш взгляд, эта задача может быть успешно решена в рамках микроисторического подхода и функционального анализа роли религии в жизни российского общества в бурные годы революции и гражданской войны. В рамках этого анализа следует проанализировать ту роль, которую Православная Российская церковь традиционно играла в жизни российского общества, и исследовать изменения в функционировании институтов, связанных с православной верой, произошедшие в результате социальных деформаций, поразивших Россию в начале XX в.

Как явствует из информационных документов, Православная российская церковь была чрезвычайно активно вовлечена в решение задач, вставших перед Родиной в годы войны. Это выражалось как в организации помощи фронту и семьям военнослужащих, так и в активной пропаганде. При этом представляется, что воздействие Православной Церкви на общество можно рассматривать как мощный, но далеко не неисчерпаемый ресурс. Возможно, что чересчур тесная вовлеченность духовенства в дело пропаганды идей патриотизма в годы Великой войны стала одной из причин временного ослабления роли Церкви в годы революции и гражданской войны, когда идея продолжения братоубийственной «империалистической» войны стала вызывать отращение. Вслед за этим негативные эмоции стали вызывать и все институты,

которые способствовали освящению этой идеи, в том числе, к сожалению, и Православная церковь.

Изменение отношения к церкви и духовенству проявлялось, прежде всего, в нежелании прихожан участвовать в решении материальных проблем прихода. Ещё в годы, предшествующие 1917 г., священники постоянно жаловались на экономические трудности, плохое обеспечение и выражали надежду на обеспечение казённым жалованьем. Материальное положение духовенства характеризовалось как «ужасное». Очевидно, что соответствующие штампы рапортах благочинных объективно отражают общие для разных приходов тенденции.

Бурные события, начало которым было положено революцией 1917 г., обнаружили, что масштабы безверия были гораздо большими, чем это ранее представлялось в отчётах благочинных. Как отмечалось в одном из рапортов, «вследствие газетной травли православного духовенства, почти все церковно-приходские Советы округа были настроены недоброжелательно», многие «постановляли уменьшить плату духовенству за разные требоисправления, не платить с церквей сборов на общепархиальные нужды...»

Однако, как явствует из отчётов благочинных, после прихода к власти большевиков отношение к духовенству снова меняется: «нападки на духовных лиц отсутствуют, за них даже очень держатся». После начала проведения политики отделения церкви от государства сильно изменилось и отношение многих прихожан к вопросу об обеспечении духовенства: «отношение прихожан к причту самое благожелательное, помогают и деньгами, а местами и хлебом, так что при такой страшной дороговизне на продукты, причты всё же не бедствуют». Причём объясняется это изменение именно антицерковной и антирелигиозной политикой властей.

В целом, в период после прихода к власти большевиков произошли серьёзные изменения в организации сбора информации о положении в приходах и характере её отражения в рапортах благочинных. Сравнительно небольшое, по сравнению с периодом до 1917 г., количество отложившихся в фонде Епархиального Совета рапортов может свидетельствовать как о менее аккуратном соблюдении правил благочинными, так и о потерях, которые понёс архивный фонд в результате «макулатурных кампаний» и недостатков в системе хранения документов. Вместе с тем, доступные исследователю рапорты выгодно отличаются сравнительно меньшей, по сравнению с дореволюционными отчётами, стереотипностью и уменьшением значения штампов в отражении действительности. Советская власть явно рассматривалась священниками как безбожная и враждебная к Церкви, описываются многочисленные случаи реквизиций монастырского имущества и занятия монастырских помещений советскими учреждениями. Не менее драматично описывается отношение местной власти к представителям белого духовенства («все причты живут как на вулкане»). Однако отмечались и случаи более доброжелательного отношения к Церкви со стороны представителей местной власти. Вот как описываются отношения с советской властью

населенников Теблешского монастыря: «...отношение местной гражданской власти и Комиссара к монашествующим благожелательное, конфликтов не бывает и во внутреннюю жизнь монашествующих гражданская власть не вторгается, предоставляя это ведению настоятеля». Также в документах находят отражение случаи, когда представители власти шли навстречу желаниям верующих. Например, отмечается, что в Корчевском уезде представители власти соглашались удовлетворить просьбу верующих не отправлять священников в тыловое ополчение и оставляли в распоряжении причта часть церковной земли. Более того, корчевские большевики посещали церковь и принимали у себя священников с иконами. Эти факты отмечаются автором рапорта как выгодно отличающие ситуацию в 1919 г. по сравнению с предшествующим 1918 г. Интересно, что подобные «маятниковые» колебания представителей власти между яростной борьбой с религией и публичным участием в религиозных церемониях отмечаются также в документах партийного и советского делопроизводства и местной периодической печати. При этом, разумеется, оценка подобных фактов в последних случаях прямо противоположна той, которая характерна для рапортов благочинных.

Рапорты благочинных содержат очень важные сведения, связанные с обвинениями представителей духовенства в участии в крестьянских волнениях. Так, в одном отчёте в связи с «дезертирскими восстаниями» отмечается, что духовенству «нужна была большая тактичность, чтобы не навлечь на себя какого-либо подозрения в сочувствии сему движению». Эта информация служит дополнением к данным, известным по следственным делам, хранящимся в фонде Тверского Революционного трибунала. Отчёты благочинных, написанные после октября 1918 г., рассказывают о различных способах, которые использовались духовенством для сохранения влияния Православной российской церкви на общество. Так, в условиях запрета на преподавание Закона Божия, священники стали больше уделять внимание исповеди, используя это таинство как способ устранения пробелов в религиозном образовании своих прихожан. Всё большее значение в деле катехизации стала приобретать и проповедь. Особой силы воздействия на прихожан, по мнению благочинных, достигала проповедь, произнесённая «живыми речами» на современные темы, затрагивающая внутренние переживания верующих. В рапортах 1919 г. вновь, как и в начале Первой мировой войны, появляются сообщения о росте религиозности в народе, большом количестве молящихся в храме и стереотипном восприятии бедствий как наказания Божиим за грехи. («Разные народные бедствия ... отрезвили народ»). При этом следует отметить, что эти слова, очевидно, не являлись данью традиции составления рапортов, идущей от дореволюционного времени. Они подтверждаются конкретными фактами, когда верующие пытались отстаивать интересы Церкви, например, подписывали петиции против разоблачения мощей и призыва священников на фронт, за сохранение преподавания Закона Божия в школах и т. д. По мнению благочинного Зго округа Корчевского уезда Иоанна Казанского, «совершается какой-то перелом в

религиозно-нравственном состоянии народа». Авторы рапортов отмечают, что многие прихожане заинтересовались чтением Священного Писания, «особенно таинственным Откровением Св. И. Богослова». При этом верующие пытались использовать эту книгу как ключ к пониманию текущих исторических событий, и верили, что «недалёк конец развязки». Характерно, что, судя по рапортам, сами священники не участвовали в распространении связанных с этими настроениями слухов и объясняли их влиянием «мистицизма и заблуждения». И. Казанский объяснял повышение интереса к «Апокалипсису» тем, что народ не удовлетворён теми объяснениями событий, которые содержались в «Азбуке коммунизма» и другой социалистической литературе. Таким образом, рапорты благочинных содержат ценное свидетельство о рождении настроений, связанных с негативным отношением к советской действительности и эсхатологическим восприятием сложившейся ситуации, которые сохраняются в массовом сознании вплоть до позднесоветской эпохи. Отчёты благочинных позволяют получить информацию о степени успешности советской антирелигиозной агитации. Наряду с приведённым выше примером о негативном отношении населения к разоблачению мощей, можно отметить свидетельство о том, что «приезжающие агитаторы в своих речах уже мало касаются в своих речах духовенства и церкви, зная настроение народа...». Содержат отчёты благочинных и сведения о методах антирелигиозной работы. Так, описывается пример сыгранного кимрскими актёрами в с. Печетове спектакля «Тихая обитель», где «насмешки над духовными лицами, над религиозными чувствами фигурируют в каждом действии». По оценке священника, авторы спектакля не достигли своей цели: «...играющие старались наглядно высмеять то, чего держится народ, но удивительно, – впечатление получилось отрицательное, многие возмущались этим». Источник позволяет судить о том, насколько успешно советская антирелигиозная пропаганда действовала на те или иные группы населения. Как и в дореволюционных документах, отмечается большая набожность женщин и представителей старшего поколения. Большой интерес представляют наблюдения священников над молодёжью. Хотя последняя, по свидетельству благочинного И. Казанского, «развращена и индифферентна к религии», тем не менее, её представители не только не позволяют себе хулиганских выступлений, но даже ходят в Церковь и «исполняют долг христианской исповеди». Причём приходиться на исповедь стали даже те, кто не был на ней в течение нескольких лет.

Представляется важным сравнить рапорты благочинных с другими видами документов, которые, с одной стороны, служили для них источниками информации, с другой – создавались на их основе. Сохранность последних по понятным причинам гораздо лучше. Среди отчётных документов, создававшихся на более высоком уровне управления, следует отметить, прежде всего, отчёты епископов. Ценность данного вида документа как источника во многом обусловлена готовностью его автора адекватно оценить ситуацию и признать наличие проблем в поднадзорной епархии. Анализ черновых

вариантов отчёта по Тверской епархии, показывает, что тверской владыка в целом отдавал себе отчёт в стоящих перед Православной российской церковью проблемах и не боялся признаваться в тех сложностях, которые возникали в его епархии. На страницах документа были приведены цитаты именно из тех рапортов благочинных, в которых сообщалось о стоящих пред церковью проблемах.

Чрезвычайный интерес представляют сохранившиеся в местных архивах информационные документы, созданные рядовыми священниками. Некоторые из них помогают увидеть нюансы повседневной работы пастырей с прихожанами.

Как и для других официальных документов, для рапортов и других информационных документов была характерна фильтрация информации, стереотипы в отражении действительности. С другой стороны, для авторов многих документов, созданных рядовыми священниками и благочинными, была характерна хорошая информированность об интимной, частной жизни прихожан. То, что пастыри вели непосредственное наблюдение за повседневной жизнью прихода, исповедовали своих пасомых и беседовали с ними, не могло не сказаться на содержании рапортов. Многие информационные документы, написанные благочинными, содержат ценную информацию о тех событиях, которые «выбиваются из общего ряда». В них содержится ценная информация о взаимоотношениях между членами причта, между прихожанами и священниками, о религии как факторе обострения «конфликта поколений». Они являются важным источником, позволяющим изучить масштабные процессы через их проявление в конкретных жизненных ситуациях на местах.

В последнее время появляются всё новые исследования судебных дел против представителей духовенства. С помощью этих комплексов документов успешно решаются актуальные для современной историографии проблемы, например, вопрос о степени обоснованности репрессий против духовенства. Часто поводом для ареста представителя духовенства и предъявления ему обвинений служил донос лиц, стремящихся свести счёты либо с самим священником, либо даже с целыми общинами, в которых тот пользовался авторитетом и которые дорожили им.

Протоколы допросов обвиняемых и свидетелей зачастую содержат информацию о противоречиях, существовавших внутри причта, трениях между настоятелями и монахами.

Особенностью постановлений Революционного трибунала рассматриваемого периода (по крайней мере, в Тверской губернии) было то, что, в отличие от более позднего периода, количество осуждённых вовсе не совпадало с числом тех, против кого велись следственные действия. Приговоры в отношении священников достаточно часто оказывались оправдательными. Обвинительные приговоры этого периода также отличаются от последующих этапов своей относительной мягкостью.

Впрочем, зачастую мягкость приговоров Революционного Трибунала невыгодно оттенялась ничтожностью поводов к привлечению к

ответственности. Могли иметь место случаи привлечения священников к ответственности за неисполнение религиозных обрядов, если этот отказ был сочтён чекистами «саботажем». Например, следствие против священника села Красный Холм Н. Полозова было начато по причине его отказа крестить младенца, крестным которого должен был стать некто Я. Марков. Отказ был обусловлен тем, что последний на родительском собрании отрицал необходимость преподавания Закона Божия, поскольку «Закон как старого, так и Нового заветов не отвечает своему назначению при настоящей народной власти». Согласно церковным правилам, восприемником новорождённой мог стать только человек, верующий в излагаемые в Законе Божиим положения, в то время как Я. Марков «отвергал религиозные понятия в том смысле, какие приняты и существуют в Православной Церкви». Поэтому таинство крещения было совершено, но крестником стал другой человек, что не устроило ни Я. Маркова, ни представителей советской власти. Как «опасный для социалистической республики самосуд» могла быть расценена угроза священника отлучить от церкви прихожан, покусившихся на принадлежавшие причту. В качестве доказательства контрреволюционности священника К. Поддубского приводился тот факт, что он не производил торжественной службы в день годовщины «Великой Русской революции». Послушники и иеромонах Троицкого Калязинского монастыря М. Сорокин были арестованы вместе с иконой Макария Калязинского за то, что обходили селения, служили молебны и собирали милостыню на нужды голодающего монастыря.

Множество поводов к обвинению священников в контрреволюционности давали произносимые ими проповеди. Причём для того чтобы счесть проповедь «контрреволюционной», было достаточно совсем немного. Таковой могла быть сочтена практически любая проповедь на политическую тему (разумеется, за исключением речей откровенно коммунистического характера, произнесенных «красными батюшками»). Например, протоиерей Преображенской церкви города Ржева Николай Гумилин был арестован на том основании, что в его проповеди якобы содержались призывы к возмущению против советской власти. Так были поняты слова об охватившей страну проказе, в результате которой от неё отпали Сибирь, Украина и другие территории страны. Между тем проповедь касалась, согласно изложению самого священника, «общей нашей духовной болезни – мародерства, спекуляции, злобы, ненависти, вражды друг к другу без различия партий – которую я назвал проказой в духовном смысле этого слова, чтобы показать, насколько мы больны вследствие мировой войны и насколько эта мировая война разделила нас». В качестве контрреволюционной агитации была расценена и взволновавшая прихожан жалоба священника села Карцево Корчевского уезда А. А. Соколова на чрезмерную тяжесть возложенной на него контрибуции. Таковой могли признать и обсуждение чисто хозяйственных вопросов.

Чрезвычайно важны те следственные дела, в которых разбирались случаи общественных беспорядков, виновниками которых были объявлены

представители духовенства. Степень участия духовенства в такого рода событиях была различной. Далеко не всегда они выступали как главные фигуранты дела, но практически всегда власть подозревала в «попах» если не организаторов, то идейных вдохновителей тех, кто был недоволен политикой власти. Однако есть основания полагать, что во многих случаях представители духовенства оказывались не активными деятелями, а заложниками ситуации, в которой им приходилось делать трудный выбор между двумя силами, требующими безоговорочного подчинения им по принципу «кто не с нами, тот против нас». Некоторые из них подвергались аресту со стороны «зелёных». В любом случае все они должны были находить доказательства собственной невиновности после поражения восставших. Принцип презумпции невиновности на них явно не распространялся.

Важные дополнения к документам следственных дел дают делопроизводственные документы других советских и партийных органов, источники личного происхождения и периодическая печать. Авторами советских делопроизводственных документов подчёркивалась роль священников в организации восстаний, проведении контрреволюционной агитации, мобилизации восставших и организации разведки. Часто степень вовлечённости священников в контрреволюционную деятельность была сильно преувеличена.

Между тем, сохранившиеся агитационные документы восставших свидетельствуют, что религиозные лозунги наподобие «С нами Бог, да здравствует чистая советская власть» или «С нами Бог и царь Михаил Второй» действительно довольно часто использовались мятежниками. Очень важно учитывать причины использования восставшими религиозных лозунгов. Их широкая распространённость вовсе не обязательно означает, что антирелигиозная политика советской власти являлась основной причиной восстаний. Главными причинами восстаний, безусловно, являлись социально-экономические. Однако экономические требования не всегда годились в качестве объединяющих всё крестьянское население лозунгов. Это во-многом касалось и политических требований. Вспомним, что во время восстания в Сибири в 1921 г. одновременно выдвигались монархические и просоветские лозунги. Крестьяне достаточно чётко представляли себе, против чего они выступают. При этом существовала проблема самоописания восставших и определения того, за что велась борьба. В одном из советских информационных документов сообщается, что в ответ на вопрос «почему же крестьяне именуют себя белыми, пленный отвечал, что они пока не придумали, как себя можно было бы иначе назвать». [2]. В этих условиях, очевидно, заложенный в любой религии могучий потенциал объединения всех носителей данной религиозной традиции против её нечестивых врагов оказывался тем ресурсом, на который не могли не обратить внимание восставшие. У лозунгов «С нами Бог, да здравствует чистая советская власть» или «С нами Бог и царь Михаил Второй» общим знаменателем оказывалась именно фраза «С нами Бог...» В случае принятия этой общей формулы восставшие крестьяне могли более определённо

ответить самим себе и другим на вопрос, за что они идут на смерть. Насколько эта стратегия оказывалась более эффективной, показывает сравнение масштабов имевшего антиклерикальный оттенок «роговского» восстания, с активно использовавшим лозунги защиты религии восстанием в Западной Сибири в начале 1921 г.

Важно отметить то, что при подавлении восстаний достаточно распространённой была практика расстрелов без предварительных допросов и даже самовольные расстрелы местными комячейками лиц, оправданных Революционным трибуналом. В некоторых донесениях о подавлении тех восстаний, в организации которых обвинялось местное духовенство, сообщается о бессудной расправе над ними. Во время восстания мобилизовалось (в том числе насильственно) всё население от рядовых крестьян до врачей, учителей и счетоводов. В случае отказа от участия в восстании имели случаи расстрела неприсоединившихся. Но при этом заведомые «контрреволюционеры» - священники, наряду с бывшими офицерами, признавались зачинщиками и организаторами априори. В этой связи обращает на себя внимание признание, сделанное на заседании Президиуме Енисейского губкома РКП (б) 5 ноября 1920 г. о том, что «выступления контрреволюционеров не только естественны, но и выгодны для нас, так как дают нам возможность применять пролетарские репрессии». [2]. В том числе случаи крестьянских восстаний использовались как повод для расправы над якобы всегда враждебными новой власти «попами». Как явствует из воспоминаний советских работников, хранящихся в фонде Тверского Истпарта, в Тверской губернии также имели место расстрелы священников, обвинённых в участии в контрреволюционном восстании. Соответствующие «приговоры» также не оформлялись в соответствии с существовавшими юридическими правилами.

Данные сравнительного анализа показывают, что значительное количество случаев репрессий против представителей духовенства не было отражено в материалах, отложившихся в фонде Революционного трибунала. В этом плане следственные дела нельзя считать вполне достоверными и дающими полную картину происходивших в том или ином регионе событий. Однако этот источник является чрезвычайно ценным для изучения повседневной жизни православного прихода, поскольку включавшиеся в состав дел документы содержат важные и редко отражаемые в других материалах данные как о трениях между властью и церковными организациями, так и о тех разногласиях, которые имели место внутри причта и среди прихожан.

С точки зрения достоверности предоставляемой в источниках информации и её полноты, на наш взгляд, не имеет смысла выделять какой-то один из видов источников в качестве основного. Традиционно «в фаворитах» у исследователей оказываются делопроизводственные материалы. Возможно, что это объясняется тем, что фонды документов отдельных учреждений часто предоставляют возможность более-менее полно изучить реализацию той или иной функции государственного управления и тот или иной аспект жизни

общества. Таким образом, облегчается решение задач поиска информации по конкретной теме. Однако с точки зрения достоверности предоставляемой информации принципиальных преимуществ у делопроизводственных документов нет. Искажение информации в них также присутствует. Она имеет место как в виде «отсеивания» наиболее «удобной» для того или иного чиновника информации, так и в виде тенденциозной её подачи. Объясняется это, как известно, разницей в общественном положении между автором документа и его адресатом. Этот фактор не менее важен, чем субъективность авторов источников личного происхождения или ангажированность авторов материалов, опубликованных в периодических изданиях.

Более существенным с точки зрения поиска наиболее достоверных источников информации, на наш взгляд, является различие не между видами документов, а «внутривидовые» различия. Прежде всего, важно наличие временного разрыва между моментом описания событий и моментом, который описывается в документе. Среди источников личного происхождения, как известно, в этом плане очевидное преимущество перед мемуарами имеют дневники и письма. Мемуары привлекательны тем, что дают более полную, законченную, обобщенную картину событий, но исследователя не должна соблазнять эта особенность воспоминаний, иначе он рискует утратить необходимую для историка объективность. Дневники и письма требуют отсеивания существенного от несущественного, работа с ними более сложна, но скрупулёзный анализ именно этих разновидностей документов позволяет создать более прочный фундамент для исследования. Среди делопроизводственных материалов очевидное преимущество имеют те документы, которых в наименьшей мере коснулась фильтрация информации. В этом плане, на наш взгляд, особенно интересны те документы, авторами которых являлись чиновники, являвшиеся непосредственными исполнителями. Отчётные документы, созданные бюрократами высокого ранга, протоколы высших органов власти, опираются на информацию, искажённую в соответствии с установками чиновников, находящихся на более низких уровнях управления. Потом к припискам и «очковитирательству», допущенных на низших этажах управления, добавляется тенденциозность автора документа, обобщающего информацию на общероссийском уровне. Сделанные историком обобщения, основанные на сравнительном анализе различных документов, должны быть более объективными, чем генерализации непосредственных участников событий. Без тщательного сравнения информации, заимствованной из обобщающих документов центральных органов власти, с данными региональных архивов исследование не будет отражать реальную и полную картину того, что происходило в стране.

Важным источником информации, дополняющим и корректирующим данные делопроизводственных материалов и источников личного происхождения, являются периодические издания. Информация по таким общественно-значимым вопросам, как конфликты, связанные с церковным управлением, сохранением церковного просвещения и материальным

обеспечением церкви, в прессе публиковалась регулярно, в ней были представлены разные точки зрения по этим проблемам. Всё это позволяет проследить процесс развития отношений между церковью и обществом в динамике и получить достаточно объективную информацию по истории «церковной революции» и антирелигиозной политики Советской власти. Большой объективности можно достичь благодаря скрупулёзному сопоставлению данных, содержащихся в церковных и светских изданиях. Светская периодика революционной поры во-многом предвосхищает советские органы печати с их воинствующей антирелигиозной агитацией. Она часто выдержана в «сатирическом» ключе, но, тем не менее, содержит важные сведения, которые не были отражены на страницах церковных изданий.

Среди материалов периодики, на наш взгляд, было бы рискованным отдавать предпочтение тому или иному изданию как наиболее достоверному. Церковные и светские, официальные, официозные и оппозиционные издания пытаются воздействовать на общественное мнение в соответствии с политическими интересами и мировоззренческими установками их редакторов. Задача выявления достоверной информации в этом «королевстве кривых зеркал» является достаточно сложной, однако именно этот источник позволяет увидеть то, как противоборствующие стороны пытались представить своих политических оппонентов, какую картину мира они пытались навязать обществу. В этом плане периодическая печать обладает преимуществом непосредственного отражения важных аспектов политической борьбы, позволяет изучить социокультурные установки участников противостояния. Кроме того, в смутное революционное время ведение правильного делопроизводства затруднено. В связи с этим значение периодики, как и источников личного происхождения, существенно возрастает. Они позволяют восполнить те лакуны, которые остались в результате того, что в делопроизводственных материалах информация не была отражена достаточно хорошо. Одной из актуальнейших задач современных историков «церковной революции» является, таким образом, введение в оборот всё новых и новых дневников, писем, газетных сообщений и памфлетов, содержащих информацию по этой теме. Задача эта представляется нам ещё более сложной, чем поиск информации по данной теме среди делопроизводственных материалов. Реализация её возможна только при хорошо согласованном взаимодействии историков из разных регионов.

По мере становления новой системы власти контроль над тем, что допускается печатать в средствах массовой информации, становится всё более эффективным. Советские средства массовой информации становятся всё менее и менее интересны как источник, правдиво отражающий факты, касающиеся истории отношений между государством и религиозными организациями. Однако советская периодическая печать представляет значительный интерес как источник по истории советской культуры, поскольку позволяет проанализировать ту картину мира, которую большевики пытались навязать обществу. Советскими журналистами сознательно навязывался определённый

стереотипный образ попа – жадного, кровожадного обманщика-контрреволюционера. В образе попа – обманщика, каким он предстает в рассказах агитаторов, легко узнается один из важнейших героев архаичного фольклора – трикстер. Главной чертой трикстера являлось его плутовство, служащее удовлетворению сверхъестественного обжорства или похоти. Эта же черта является главной и в характере «попа». Трикстер в первобытных мифах предстает, как медиатор, посредник между миром живых и миром мертвых (характерны «трупоподобность» попа и его кровожадность), миром людей и миром животных (зооморфность, «животноподобность» попа проявлялась, например, в его сходстве с вороном), миром мужского и миром женского (женоподобность попа как следствие его длинных волос и одежды). Наконец, во многих мифах трикстер предстаёт, как осквернитель или «профанатор» святынь. Аналогичную роль советские агитаторы пытались приписать и попам: они предстают в советских газетах предателями светлых идеалов Христа, шарлатанами, превратившими великое учение в повод для «шаманских» суеверных обрядов.

Описанный стереотип попа был тесно связан с политикой массового террора. Голословное обвинение советскими журналистами представителей духовенства в изначальной контрреволюционности можно рассматривать в качестве действия, подготавливающего столь же недоказанные обвинения их работниками внутренних органов, и, соответственно, столь же необоснованные репрессии против служителей Церкви. Именно чрезмерной подозрительностью большевиков можно объяснить тот факт, что террор против представителей духовенства принял столь значительные масштабы. Причём по мере удаления от линии фронта возможностей обвинить священников в контрреволюционной деятельности было всё меньше. Так, как мы видели, в сравнительно мирной Тверской губернии, где случаи обвинения верующих в контрреволюционности рассматривались, как правило, в судебном порядке, в ходе следствия и судебного разбирательства обычно выявлялась невиновность обвинённых церковнослужителей. В случаях же подавления имевших место волнений, как показывают данные мемуаров советских деятелей, имели место внесудебные расправы, не отражённые в официальном делопроизводстве Революционного трибунала.

1. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. М., 1996.
2. Сибирская Вандея. 1920-1921. Документы. В двух томах / Ответственный редактор: А.Н. Яковлев. Москва, 2001.
3. Тверской центр документации новейшей истории. Ф. 84. Оп. 1. Д. 3. Л. 16, 22,

71

Orthodox Church in 1917 – 1929: sources and methods of studying

Key words: Sources on the history of the Russian Orthodox Church. Soviet antireligious policy. Soviet antichurch policy. The reports of rural deans. Legal cases and investigative documents.

This article is devoted to the methodology of working with different types of sources on the history of Russian Orthodox Church in 1917 – 1929 years. The main issue of this paper is methods of working with office documentation as a source on history. Author emphasize that data from this documentation must to be compared with information from diaries, memoires and periodicals. It is very important to keep in mind political and socio-cultural context of these texts.

Гераськин Ю.В.

ПРОТЕСТНЫЕ ВЫСТУПЛЕНИЯ ВЕРУЮЩИХ ПРОТИВ ЗАКРЫТИЯ ЦЕРКВЕЙ ПРЕДСТАВИТЕЛЯМИ СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ (на материалах Рязанской области)

Ключевые слова: церковь, храм, верующий, уполномоченный, закрытие, жалоба.

В статье рассматривается история борьбы православных верующих против закрытия храмов в провинции Центральной России в 1950-1970-е годы. Эта борьба была единственным препятствием на пути политики массового закрытия приходов, способом защиты конституционного права на свободу вероисповедания.

В наши дни тема строительства храмов нередко используется некоторыми «гражданскими активистами», не приемлющими всего, что связано с верой, в целях разжигания противостояния между людьми. Совсем недавно, в советский период истории наблюдалась зеркально обратная ситуация. Верующие самоотверженно боролись с попытками власти нарушить их право на свободу вероисповедования и отстаивали свои храмы от закрытия или сноса. Эта борьба была своеобразным препятствием на пути политики массового закрытия приходов, единственно возможным способом диалога с властью, артикуляции своих конституционных прав. Эта борьба требовала мужества и настойчивости. Петиционная деятельность позволила сохранить очаги религиозности в провинции. Отдельные аспекты этой деятельности отражены в публикациях рязанских исследователей[1, с. 132-138; 21, с.360-366]. Посмотрим, как это происходило в середине XX века в одной из областей Центральной России.

Первые послевоенные годы принято считать эпохой институционного возрождения Русской Православной Церкви после поворота в государственно-церковных отношениях в 1943 году. В 1948 г. в Рязанской области действовало 85 храмов, за 2 года рост составил 8 храмов [4, л.12; 22, л.85]. Решением Совета Министров СССР от 8 июня 1946 г. было разрешено начать богослужение в Борисо-Глебском соборе. Храм снова получил статус кафедрального собора. В нем сразу же начались ремонтные работы. 27 января 1947 г. архиепископ

Димитрий (Градусов), в сослужении городского духовенства и при стечении многочисленных богомольцев осветил главный престол и провел торжественный молебен. 12 августа 1948 г. собор посетил Святейший Патриарх Алексий (Симанский) [27, с.85; 26, с.55].

Приведенные факты не означали полной свободы церковной организации. Наряду с открытием ряда храмов власть проводила ограничительную политику. В Рязанской области с 1946г. по август 1951 г. были разобраны 52 церковных зданий на кирпич для хозяйственных нужд послевоенной деревни. Это происходило в рамках решения Рязанского облисполкома о разборе на кирпич поврежденных церковных зданий. В ряде случаев региональный уполномоченный Совета по делам РПЦ И. Денисов санкционировал слом и разборку вполне исправных строений или выступал инициатором этого [22, л.206-207]. После смещения выходца из силовых структур Денисова с должности и замены его на представителя педагогической номенклатуры С. Ножкина ситуация не изменилось. В первом полугодии 1954 г. Рязанский облисполком разрешил в 12 районах слом на кирпич церковных зданий в 2 районах, находящихся в аварийном состоянии, для строительства МТС (машинно-тракторных станций). В результате в пяти районах области было разобрано 6 храмов. Причем в Михайловском, Октябрьском, Пронском районах райисполкомы, пользуясь удобным моментом, пытались сфабриковать документы, которые позволили бы сломать церкви. Однако реализация решения показала, что даже закрытую церковь верующие продолжали считать «своей» и стремились отстоять от «посягательств».

9 июня 1954 г. в с. Клеточки Горловского района Рязанской области на четырех грузовых автомашинах прибыли рабочие Горловской МТС во главе с прорабом и приступили к разборке кирпичной ограды церкви. Кирпич грузился на машины. Из ближайших к церкви домов вышли несколько женщин, вступили с рабочими в спор и стали сбрасывать погруженный кирпич. Одна из женщин ударила в колокол, созывающий колхозников на работу, другие побежали по селу собирать народ. На звук набата у церкви собралась большая толпа, угрожавшая прорабу и рабочим расправой, если они не перестанут разбирать ограду. Рабочим пришлось ретироваться. Позже прораб дважды пытался увезти кирпич, но безуспешно. 21 июня в десять часов вечера он прибыл в село в сопровождении прокурора района и начальника районного отдела милиции. Когда машина приблизилась к церкви, курьер сельского Совета велела нескольким мальчишкам звонить в колокол, а дежурившие у церкви вновь бросились созывать односельчан. Очень быстро у церкви собралось около 200 человек. Начальник райотдела милиции попытался объяснить собравшимся, что есть решение РИКа (райисполкома) о разборке церковной ограды, но его не стали слушать, выкрикивая, что кирпич нужен селу для школы и больницы, а прораб поступает как вор, приезжая за ним ночью. Приехавшие за кирпичом отправились обратно. Прорабу и шоферу МТС односельчане при этом заявили, что расправятся с ними, если они приедут за кирпичом еще раз. У церкви вновь оставили «дозорных» на случай

возвращения машины из МТС. После попытки разобрать церковную ограду в Клекотках крестьяне обозлились на районное руководство. 6 июля около ста жителей села провели собрание, избрали инициативный орган – «двадцатку», обошли 15 соседних сел, и, собрав более 2 тыс. подписей, направили ходяков в Москву и Рязань хлопотать об открытии церкви. На приеме у местного уполномоченного Совета по делам РПЦ один из ходатаев обещал отблагодарить его, если будет получено заключение об открытии церкви. Многие колхозники не стали выходить на работу в колхоз, оставаясь караулить церковную ограду. В ходе разбирательства выяснилось, что РИК, вынося решение о разборе ограды, проигнорировал потребности жителей села. Хотя уже при первой поездке рабочих МТС за церковным кирпичом, когда его было увезено около 4 тыс. штук, председатель сельского Совета и секретарь парторганизации заявили прибывшим, что ограду они не отдадут, так как кирпич нужен селу для строительства. Когда же машина МТС приехала за кирпичом вновь, бригадиры колхоза помогли собирать народ «на защиту» церковной ограды. Горловский РК КПСС и РИК не вмешались в события. Для снятия конфликта потребовалась телеграмма за подписью председателя Рязанского облисполкома И. Бобкова, запрещающая ломать церковную ограду в Клекотках[2, л.23-29].

В период «хрущевских гонений» в Рязанской области было закрыто 16 приходов. Дело заключалось не только в том, что этот регион был самым большим по территории и явно превосходил другие по численности храмов, т.е. здесь «было, что закрывать». В области активно набирал темпы процесс депопуляции деревни. Доля городского населения в 1959 г. по сравнению с 1939 г. увеличилась на 212%, при среднем показателе по РСФСР 170%. Только за первую половину 60-х гг. население рязанского села уменьшилось почти на 10%, и это был только старт миграционных процессов [24, с.11]. Вслед за «бесперспективными» населенными пунктами исчезали с карты так называемые «затухающие» приходы. Уполномоченные объясняли это необходимостью соединения малочисленных и слабых приходов в более сильные церковные общины. В феврале 1960 г. рязанский уполномоченный С. Ножкин объявил «затухающими» 6 приходов, «малопродуктивных и не способных к самостоятельному существованию без дотаций от Епархиального управления».

Рецидив политики воинствующего атеизма вызвал протест верующих. Он приобретал разные формы. Уполномоченные получали много анонимных писем с прямой критикой партийно-государственного курса по отношению к Церкви. Показательна анонимка, полученная уполномоченным С. Ножкиным от «верующих г. Рязани», содержащая критику власти в сфере охраны исторических памятников, разрушения некрополя Рязанского кремля, Введенской и Воскресенской церквей. Подобные анонимные письма, которые переписывались и распространялись среди верующих, являли собой начало самиздата. Особо критичны по отношению к власти следующие строки этого письма: «Где же правда и честность, где совесть в коммунизме, если он так настойчиво напирает палкой на религию, где же ваше воспитание

«коммунистической морали»? На насилии и на страхе ничего сделать нельзя. Ни в одной стране нет такого угнетения религии, ни один народ не ломает и не разрушает храмы и исторические памятники, как это делается коммунистами; они стараются разрушить все хорошее и заметить его пустотой и безобразием» [4, л.221-222].

Имели место случаи открытого сопротивления представителям местных властей, пытавшихся закрыть церковь. Как следует из доклада уполномоченного В.А. Куроедову, подобное событие произошло в с. Большое Самарино Ряжского района Рязанской области. По поводу случившегося прихожане храма в Б. Самарино отправили письмо на имя Председателя Президиума Верховного Совета Л.И. Брежнева с жалобой на уполномоченного, осуждая намерения властей закрыть церковь и конфисковать деньги, лежавшие на счете общества, в доход государства [5, л.101-102].

Противостояние власти и верующих по вопросу закрытия храмов приобретало нередко конфликтный характер. Административные, силовые способы давления на верующих вызывали ответное открытое сопротивление. Так, 7 октября 1963 г. в с. Лунино Шиловского района Рязанской области прибыла комиссия из райцентра для приема здания недействующей церкви, снятой с регистрации облисполкомом и предполагаемой к использованию под зернохранилище местного колхоза. Приход с. Лунино уполномоченный планировал соединить с приходом Казанской церкви с. Срезнево (той самой, в которой в конце 1920-х гг. преподобномучеником Филаретом был организован тайный монастырь). Спустя короткий промежуток времени у церкви собралось около 100 человек верующих, которые дали отпор представителям власти. Последние были вынуждены покинуть село ни с чем.

В ряде случаев верующие, узнав о намерении властей разобрать храм для хозяйственных нужд колхоза, устраивали своеобразную «сидячую забастовку», поселяясь в храме на продолжительный период. Данные факты отражены в архиве рязанского уполномоченного.

Случалось, что выступавшие с протестом верующие добивались успеха. Например, из-за недовольства верующих, власти отказались от разборки церкви с. Мшанское Клепиковского района Рязанской области. Иногда принципиальную позицию в вопросе о судьбе храмов занимали некоторые местные руководящие работники. Именно такую позицию в отношении храма Рождества Богородицы с. Виленка близ г. Михайлова Рязанской области занял секретарь исполкома райсовета Октябрьского района А. Лукичев. Он сумел предотвратить взрыв церкви, который по ходатайству председателя сельсовета планировали осуществить областные власти. На основе примитивного фотомонтажа использовался надуманный довод о том, что храм, находящийся, якобы в аварийном состоянии, угрожает обрушиться на построенный напротив него сельский клуб. Взрыв направленного действия был уже применен в феврале 1963 г. в отношении Черкасской церкви г. Михайлова, на месте которой был построен кинотеатр «Космос». За «излишнюю инициативу» райком партии объявил А. Лукичеву выговор [6, л.58; 19, с.84; 19].

Длительное время боролись за свой храм верующие с. Малинки Михайловского района Рязанской области, которая была закрыта в октябре 1965 г. под предлогом распада «двадцатки» [7, л.21] Из 20 человек, подписавших учредительный договор в 1945 г., в живых осталось только трое. Председатель сельсовета навесил на двери храма свой замок [8, л.25-26]. 31 декабря 1965 г. следует письмо Рязанского облисполкома в Совет по делам религий при Совете Министров СССР с просьбой дать согласие на снятие с регистрации религиозного общества в Малинках как прекратившего свою деятельность. Совет по делам религий, рассмотрев данное ходатайство, в июле 1966 г. вынес решение, что согласие на снятие с регистрации дать не может, учитывая активность и высокие денежные доходы церкви [9, л.21]. Несмотря на это, облисполком трижды в период 1967-1970 гг. рассматривал просьбы верующих об открытии церкви и трижды выносил отрицательные решения [10, л.34-42]. Семь лет церковь оставалась закрытой, без соответствующего решения Совета по делам религий, но на протяжении этого срока повторно вопрос о снятии ее с регистрации перед Советом со стороны облисполкома не ставился.

В течение 6 лет после закрытия церкви верующие с. Малинки с помощью земляков из Москвы, проживающих в селе летом, написали 11 жалоб на должностных лиц Михайловского райисполкома в адрес Святейшего Патриарха [11, л.55]. В январе и марте 1973 г. следуют жалобы в адрес Председателя Совета по делам религий В.А. Куроедова. Авторы просят утвердить новый состав «двадцатки» [12, л.20]. Всего за 16 лет на неправомерные действия властей верующими во все инстанции было подано 48 жалоб [13, л.10]. В январе 1981 г. В Совет по делам религий они передают ходатайство, подписанное 32 верующими с просьбой возобновить деятельность зарегистрированного православного общества и пополнить состав учредителей. В апреле 1981 г. жительница с. Малинки П.Е. Максимова пишет жалобу в адрес Генерального секретаря ЦК КПСС Л.И. Брежнева. Исполняющий обязанности председателя Совета по делам религий В.Г. Фууров просит местного уполномоченного по делам религий Е.И. Борисова ускорить решение вопроса о возобновлении деятельности зарегистрированной общины [14, л.20].

Просителей подвергают местному административному давлению. Однако в рамках новых, продекларированных Конституцией СССР административно-законодательных подходов к рассмотрению жалоб в сфере свободы совести, центральная власть стала активнее вмешиваться в местные коллизии. Факты нарушений действующего законодательства были вскрыты во время командировки в Рязанскую область в апреле 1979 г. старшего инспектора Совета по делам религий В.Г. Подшибякина. Они были отражены в его докладной записке «О ходе выполнения постановления Совета по делам религий от 19 апреля 1978 г. «О состоянии контроля за соблюдением требований Конституции СССР и законодательства о культурах» в Рязанской области». Например, верующих В.А. Фролову и А.М. Крючкову вызывали повесткой к помощнику прокурора Михайловского района Семушкиной, где

«уговаривали» прекратить писать заявления о возобновлении деятельности православного общества. Первый секретарь Михайловского райкома КПСС А.А. Семин в беседе с Подшибякиным безапелляционно заявил: «С жалобщиками вы в Совете поступайте следующим образом: заявления бросайте в мусорную корзину, а заявителей гоните вон! А если будут сильно шуметь, мы под этот шум закроем еще парочку церквей. У нас их пять штук, закрыть есть что»[15, л.55]. И это были не пустые угрозы. По свидетельствам очевидцев, в 1977 г. власти вынашивали даже план взрыва церкви в Малинках по принципу: «Нет церкви – нет проблемы» [18, с.215-216].

Чтобы как-то нейтрализовать просителей, еще в 1978 г. был сфабрикован акт о якобы аварийном состоянии здания церкви. Повторный акт технического состояния, составленный в 1980 г. и подписанный уполномоченным и представителями облисполкома, по многим позициям разошелся с предыдущим, но в целом подтверждал неправомерный акт 1978 г. [16, л.4]. Дело дошло до того, что Михайловский райисполком все-таки незаконно приостановил деятельность православной религиозной общины [17, л.4]. Впоследствии, в 1981 г. автор жалобы Куроедову, написанной в январе 1973 г. по поводу церкви с. Малинки, жительница г. Михайлова Рязанской области Ключкова была задержана органами внутренних дел на станции Дно Псковской области за провоз 112 экземпляров книг православной тематики, предназначенной для передачи в Псково-Печерский монастырь [25, с.333].

Таковы примеры и уроки нашей истории. В ней были как фанатичные гонители, так и ревностные защитники веры христианской. Божией милостью людской памяти сподобятся все же последние, особенно, пока идет служба в спасенных храмах. Благодаря самоотверженности этих людей удавалось сдерживать активность богоборцев, сохранять структуру и потенциал Церкви.

1. Гераськин Ю.В. Подача ходатайств об открытии храмов в 1940-1950-е годы как способ отстаивания конституционного права на свободу вероисповедания // Вестник Челябинского государственного университета. Серия «История», вып.24. – 2008. – №15.

2. Государственный архив РФ (далее ГАРФ). Ф. Р-6991, Оп.1. Д.1151.
3. Государственный архив Рязанской области (далее ГАРО). Ф. Р-5629. Оп.1. Д.52.
4. ГАРО. Ф. Р-5629. Оп.1. Д.81.
5. ГАРО. Ф. Р-5629. Оп.1. Д.95.
6. ГАРО. Ф. Р-6. Оп.2. Д.306. Л.58.
7. ГАРО. Ф. Р-5629. Оп.1. Д.123.
8. ГАРО. Ф. Р-5629. Оп.1. Д.123.
9. ГАРО. Ф. Р-5629. Оп.1. Д.123.
10. ГАРО. Ф. Р-5629. Оп.1. Д.123.
11. ГАРО. Ф. Р-5629. Оп.1. Д.123.
12. ГАРО. Ф. Р-5629. Оп.1. Д.123.
13. ГАРО. Ф. Р-5629. Оп.1. Д.123.
14. ГАРО. Ф. Р-5629. Оп.1. Д.138.
15. ГАРО. Ф. Р-5629. Оп.1. Д.133.
16. ГАРО. Ф. Р-5629. Оп.1. Д.130.
17. ГАРО. Ф. Р-5629. Оп.1. Д.148.

18. Евсин И.В. Митрополит Симон (Новиков) Жизнеописание, воспоминания. Рязань, 2002.
19. Земля Михайловская. - Рязань, 2000.
20. Михайловские вести. - 2002. - 13 апр.
21. Михайловский А.Ю. Ходатайства верующих об открытии храмов как канал взаимодействия с властью в сфере религиозной политики (1943–1958 гг. , на материалах Рязанской области) // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки. - 2010. - №3(83). - С.360-366.
22. Российский государственный архив социально-политической истории (далее РГАСПИ). Ф. 17. Оп. 132. Д. 497.
23. РГАСПИ. Ф.17.Оп.117. Д.946.
24. Рязанская область за 60 лет. Юбилейный справочник. - Рязань, 1997.
25. С чужого голоса. Сб. / Сост. М.В. Пучковский Н.Д. Захаров - 2 е изд. - М.: Московский рабочий, 1985.
26. Святые и праведники земли Рязанской / Авт.-сост. Веселкина Т. Рязань, 2000.
27. Серафим (Питерский), Панкова Т.М. Борисо-Глебский кафедральный Собор Рязани. - Рязань: Зерна, 2001.

***Protests of believers against the closure of churches by representatives of the soviet government
(on materials of the ryazan region)***

Key words: church, temple, believer, the commissioner, closure, the complaint.

The article discusses the history of the struggle of Orthodox believers against the closure of churches in the provinces of Central Russia in the 1950-1970-ies. This fight was the only obstacle to the policy of mass closure of parishes, a way of protecting the constitutional right to freedom of religion.

В.С. Батченко

**САМУЙЛОВСКИЙ ПРИХОД ЗАПАДНОЙ ОБЛАСТИ В КОНТЕКСТЕ
АНТИРЕЛИГИОЗНОЙ КАМПАНИИ
КОНЦА 1920-Х – НАЧАЛА 1930-Х ГОДОВ**

Ключевые слова: антирелигиозная кампания, закрытие церквей, Западная область, Самуйлово, религиозные объединения.

В статье на примере Самуйловской сельской общины верующих рассматривается один из вариантов реализации антирелигиозной политики рубежа 1920-1930-х годов в провинции. Отказ религиозного объединения от храма из-за невозможности произвести ремонт на бумаге, в жизни означал запугивание верующих местной властью, намеренно завышенную смету ремонта, фиктивные протоколы и тщетное упование верующих на деятельное вмешательство центральной власти.

Реализация антирелигиозной кампании в СССР на рубеже 1920-х – 1930-х годов в каждом частном случае строилась по-разному. Однако «нечистые» антицерковные приемы местных властей условно можно объединить в две группы: закрытие храмов с использованием пробелов в нормативно-правовой базе (или пробелов в правовой грамотности членов религиозных общин) и закрытие в обход закона (то, что весной 1930 года – после статьи И.В. Сталина «Головокружение от успехов» – повсеместно именовали «административным подходом»). Также власти успешно комбинировали одно с другим: ликвидацию молитвенных зданий, инициированную советскими органами и не имевшую должной поддержки у населения, для видимости сопровождали оформлением фиктивных дел о ликвидации молитвенных зданий.

Курс на усиление антирелигиозной политики конца 1920-х – начала 1930-х годов не обошёл стороной общину верующих села Самуйлово [прим. 1] Западной области, которая заключила договор на пользование Рождественской церковью со Смоленским губернским исполкомом еще в 1924 году. Согласно документальным источникам, прямое антирелигиозное давление община ощутила на себе с осени 1929 года. Именно в это время Кармановский районный исполком перешел в активную фазу наступления на религию посредством давления на членов общины, выставления им крупного счета на ремонт молитвенного здания, несопоставимого с финансовыми возможностями Самуйловского религиозного объединения [прим. 2]. Остановимся подробнее на этой небольшой истории, иллюстрирующей один из наиболее распространенных подходов к ликвидации молитвенных зданий.

14 октября 1929 г. техническая комиссия пришла в Рождественскую церковь с целью провести осмотр здания и составить акт с описанием необходимых ремонтных работ и их примерной стоимостью. По закону «О религиозных объединениях» [прим. 3] в техническую комиссию включались техник или инженер, назначаемые управлением соответствующего строительного контроля, представитель городской или районной культурной комиссии и представитель религиозного объединения храма. Данная комиссия в составе товарищей Сергеева В.С., Якубенко И.Д., Коханова [прим. 4], со стороны советских органов, и Духана В.И. (председателя церковного совета) и Парфенова И.Е. (церковного старосты), со стороны религиозной общины, осмотрела Самуйловскую церковь и сторожку на предмет необходимости производства ремонта. Как сообщается в акте технического осмотра, комиссия заключила, что общая сумма ремонта равняется ни много ни мало 18 070 рублям [3, л. 174]. По постановлению «О религиозных объединениях» заключение технической комиссии являлось обязательным и подлежащим исполнению, и в случае отказа производить ремонт возникали законные основания к расторжению договора на пользование церковью общиной. Так как невозможность производства ремонта стала официальной причиной отказа общины от храма, подробнее остановимся на данном документе.

Что же входило в вышеупомянутые 18 тысяч рублей? Общине выставили счет на ремонт, в котором предлагалось произвести штукатурку и

покраску внешней и внутренней части храма в сумме на 4000 рублей, а, к примеру, ремонт фундамента – на 250 руб.; «капитальный ремонт всей ограды» комиссией был оценен в 7100 руб., а «ремонт и окраска всей крыши на всех зданиях церкви» – 720 руб., суммарный ремонт лестниц на колокольню и хоры был исчислен в 600 руб. [3, л. 174]. В смету предполагаемого ремонта была включена даже «реставрация живописи внутри и вне», и оценена она была в 3500 руб., а вот «ремонт обваленных стен», включающий каменные работы, был оценен всего лишь в 100 руб., «капитальный ремонт двух печей /перекладка/» – 250 руб. [3, л. 174].

Таким образом, основную часть сметы составили расходы, не относящиеся ни к срочному, ни к капитальному ремонту церкви (ремонт ограды, внешняя и внутренняя штукатурка, реставрация живописи), а починка по ключевым строительным пунктам (фундамент, стены, крыша, система отопления) по расценкам [прим. 5] той же комиссии стоила в 4-5 раз меньше конечной суммы. Косвенно это подтверждает относительно неплохое состояние храма на момент осмотра комиссией и внимательное отношение к нему со стороны общины верующих, а также отсутствие у составителей данного документа желания придать выставленным суммам более жесткую и весомую мотивировку. Явно отсутствовали разрушения несущих конструкций, фундамента.

Также вызывает сомнения в добровольности согласия с актом комиссии председателя церковного совета и церковного старосты стандартная фраза в конце акта технического осмотра: «Необходимость ремонта признается как со стороны членов комиссии – представителей Церковной Общины, а также и со стороны членов Комиссии Представителей Советских органов» [3, л. 174]. В своем «прошении» во ВЦИК верующие раскрывают предысторию такой «добровольности»: «перед закрытием церкви 17 октября 1929г. всех членов церковного совета вызвали в ячейку и под угрозами заставили подписаться под актом о закрытии церкви» [3, л. 168]. РИКу необходимы были положительные показатели по борьбе с религией любой ценой.

В деле сохранилось два протокола и оба под одинаковым номером 3: первый – протокол заседания церковного совета Самуйловской общины верующих от 19 октября 1929 г. [3, л. 176], второй – общего собрания верующих Самуйловского прихода от 20 октября 1929 г. [3, л. 175-175 об.] (т.е. на следующий день). При ознакомлении с протоколами настораживает даже то, что оба протокола набраны на печатной машинке, включая фамилии подписавших, что выходит за рамки обычной практики делопроизводства религиозных объединений, по обыкновению составлявших протоколы вручную.

Уже через 5 дней на заседании церковного совета (если верить протоколу от 19 октября 1929 г.) на повестке дня стоял единственный вопрос – «О проведении ремонта Самуйловской церкви в 1929-30 году», и единственным докладчиком являлся товарищ Якубенко И.Д., который несколькими днями ранее входил в состав технической комиссии «от советских органов». В

соответствии с этим логично решение заседания: «...добровольно отказать[ся] от дальнейшего пользования зданием церкви и передать его /зданию/ со всеми принадлежащими постройками и имуществом в ведение Государства, для использования его /здания/ под другие культовые нужды района. Акт комиссии утвердить» [3, л. 176]. Если таковое собрание и имело место быть, то члены церковного совета не имели на нем права голоса, и возможно даже были чем-то запуганы. Осень 1929 года – это пик очередных хлебозаготовок, и активный протест в защиту церкви грозил арестом или обвинением в антисоветских действиях.

Согласно второму протоколу от 20 октября 1929 г. с таким решением согласилось и общее собрание верующих Самуйловского прихода в составе 462 человек, определив ремонт как «крайне необходимый» [3, л. 175] в одной части протокола, и «незначительный» [прим. 6] – несколькими строками ниже. В заключение, то же общее собрание, несмотря на столь дорогостоящий ремонт, просит Кармановский районный исполком «в срочном порядке утвердить постановление общины с расчетом открытия Дома Культуры к 7 ноября» [3, л. 175 об.]. Ремонт здания, оцененный более чем в 18 тыс. руб., перестает быть помехой, когда речь заходит об открытии советского культурного учреждения к годовщине Октябрьской революции в знак победы нового быта над старым в селе Самуйлово Западной области.

Подлинность обоих протоколов крайне сомнительна, что подтверждает дальнейшая переписка. Через пару дней, 22 октября, президиум Кармановского РИКа просил у Ржевского окружного исполкома «срочно санкционировать прием и передачу молитвенного здания» [3, л. 173], а также разрешить использовать все вырученные от продажи церковного имущества средства на ремонт и переоборудование здания, чтобы успеть открыть клуб к 7 ноября. Как позже сообщал окружной исполком, планы переоборудования и сметы никем не составлялись, а также, к июлю 1930 г. здание так и не было переоборудовано и использовалось местной кооперацией под склады [3, л. 212]. Закрывали для переоборудования под Дом культуры, а в итоге устроили в церкви склад.

Тем не менее, согласно выписке из протокола №14 от 11 ноября 1929 г., окрисполком согласился с закрытием храма, но обязал Кармановский райисполком доставить описи и оценки церковного имущества для сопоставления имеющихся материальных возможностей с требуемыми на переоборудование расходами [3, л. 177].

А дальше получилось следующее: РИК отправил в округ акт о принятии храма и имущества, датированный 4 ноября [3, л. 179]. Постановление о закрытии храма окрисполкомом было вынесено только 11 ноября, но это не помешало изъять из пользования верующих культовое имущество и храм за неделю до него. На этом несоответствия не заканчиваются: в акте сообщалось, что имущество принято по описи от 20 октября 1929 г., возникает вопрос, отчего РИК и община не воспользовались договорной описью, составленной намного ранее, в 1924 году (когда община заключала договор на пользование Самуйловской церковью). И всё – только акт, никаких описей, копий

погашенного договора с общиной и иных документов в округ направлено не было [3, л. 183-183 об.].

Состояние дел, более приближенное к правде, отсутствие описей и сомнительная документация о закрытии храма раскрывается верующим в «прошении» общины, направленном во ВЦИК в начале 1930 г.: «Вся наша округа желает иметь церковь и никогда не соглашалась на ее закрытие пред закрытием церкви над нашей святыней надругались иконы кололи и топили ими печку сосуды кресты евангелия взяли в местную ячейку и куда их девали не знаем из церкви взяли в ячейку 65 фунтов свечей восковых 33 рубля денег гарное масло диван и ковры, куда их девали мы не знаем. Имущество церкви не принимали по описи священство и также церковный совет не звали во время приема курили в алтаре и 25 октября в церкви устроили вечеринку и плясали там под гармонику несмотря на то, что у нас в селении имеется хороший клуб» [3, л. 168]. А в местной ячейке из церковных риз «диваны сбили» [3, л. 168], – так реализовали имущество «на переоборудование под клуб».

Соответственно, в селе Самуйлово на момент закрытия церкви уже функционировал клуб, и острой нужды в культурном очаге его население не испытывало. Не было необходимости в открытии Дома культуры к годовщине Революции – была необходимость закрыть храм. В конце 1929 г. община предприняла робкую попытку заявления о своей проблеме центральным властям, но серьезных перемен это не принесло. Из прошения церковного совета и верующих граждан села Самуйлово Кармановского РИКа Ржевского округа (конец 1929 г.): «Мы все верующие знаем, что Центральная Советская власть не запрещает молиться в храмах, и охраняет свободу веры, просим защиты, просим возвратить нам церковь, тысячу верующих ждут от Центральной власти, что она возвратит нам храм и помещение церковной сторожки» [3, л. 168].

С ноября 1929 г. по февраль 1930 г. в сохранившейся переписке наблюдается затишье. 6 февраля окружной исполком обратил внимание окружного адмтдела на «ненормальности при ликвидации культового имущества» [3, л. 183-183 об.], но безрезультатно, – окрисполком не получил ответа даже к апрелю 1930 года [3, л. 171]. В переписке по делу о закрытии Самуйловской церкви не сохранилось следов протеста членов религиозной общины до весны 1930 года. Возможно, события зимы 1930 г., пик коллективизации и раскулачивания подвели членов общины к необходимости переждать времена и максимально сохранить свой состав.

В статье И.В. Сталина «Головокружение от успехов» от 2 марта все неудачи и перегибы коллективизации и раскулачивания перекладывались на местные власти, включая и массовое закрытие церквей: «Я уже не говорю о тех, с позволения сказать, "революционерах", которые дело организации артели начинают со снятия с церковей колоколов. Снять колокола, – подумаешь какая революционность!» [4], – пишет в этой статье партийный и государственный лидер.

И уже 10 марта на заседании Политбюро ЦК ВКП(б) (протокол №120) принимается постановление «О борьбе с искривлениями партийной линии в колхозном движении», один из пунктов которого затрагивал вопросы ликвидации церквей. Запрещалась административная ликвидация храмов и церквей, «фиктивно прикрываемая общественно добровольным желанием населения», закрытие храмов допускалось «лишь в случае действительного желания подавляющего большинства крестьян и не иначе, как после утверждения соответствующих решений сходов областными исполкомами» [1, л. 12]. Также была предусмотрена строжайшая ответственность «за издевательские выходки в отношении религиозных чувств крестьян» [1, л. 12]. 15 марта постановление было опубликовано в газете «Правда». Руководство страны отнесло массовые закрытия церквей к ошибкам «ликвидаторов» кулачества и как бы пошло тем самым на некоторые уступки верующим.

Статья Сталина и постановление ЦК ВКП(б) придали Самуйловской общине верующих уверенности в себе и побудили к активным действиям. 23 марта граждане деревни Пески направили прошение митрополиту Сергию с ходатайством об открытии церкви [3, л. 169]. 28 марта ходатайство «на Имя Председателя В.Ц.И.К.» об открытии храма направили представителю 30 селений прихода [3, л. 201]. Из административной переписки нам известно, что письмо верующих не осталось без внимания: секретариат ВЦИК 3 апреля направил эту жалобу в президиум Ржевского окрисполкома с указанием срочно рассмотреть её «в порядке закона» и «о последующем сообщить» [3, л. 184].

Мы располагаем вторичным заявлением «от Группы Верующих Самуйловской Церковной общины», направленном 7 апреля на имя М.И. Калинина, из которого становится ясно, что в конце 1929 г. общине технической комиссией было предъявлено требование о производстве заведомо ненужного и фиктивного ремонта, «так как необходимый ремонт производился ежегодно» [3, л. 201]. Волна открытий церквей марта-апреля 1930 года вселяла в верующих надежду, «тем более, что прозбы Верующих отом же всех соседних селех уже удовлетворенны, а мы до сих порь не имеем возможности молиться въ Своемъ Родномъ Храме построенномъ Трудями Нашихъ Предковъ» [3, л. 201 об.].

Как сообщалось в конце письма, благодаря последним распоряжениям властей верующие увидели, что руководство страны идет навстречу верующему народу и «Очень Благодарны за их милость» [3, л. 201 об.], что сообщает как о доверии простого народа центральной власти, так и об одновременном желании польстить, показать свою лояльность.

В связи с жалобами Самуйловских верующих во ВЦИК началось разбирательство дела по линии «центр-область-округ-район» и обратно. Президиум окружного исполнительного комитета 14 апреля подключил к делу окружной административный отдел для определения сути произошедшего: «...или действительно преступные действия должностных лиц района /превышение или злоупотребление властью/ или заведомо ложный донос представителей культа в адрес высшего в Республике органа» [3, л. 171].

В объяснении Ржевского окрисполкома Западному облисполкому встречаем несколько иную версию: «19 Октября 1929 г. церковный совет Самуйловской общины верующих мотивированным протокольным постановлением решил отказаться от договора на дальнейшее использование культового имущества по назначению передачей его вновь в распоряжение государства и просил обратить это имущество на культовые нужды района. Очевидно в целях придания большего авторитета вынесенному решению, тот же церковный совет постановление свое провел через общее собрание всех верующих Самуйловского прихода, где в присутствии 462 чел. единогласно по протоколу от 20 Октября 1929 г. не только решение совета было формально подтверждено во всех частях, но самый церковный совет был объявлен распущенным, а к РИКу было предъявлено требование о срочном утверждении вынесенного уже всей общиной решения с тем расчетом, чтобы проэктируемый в церковной здании дом культуры был открыт именно к 7 ноября 20 Октября 1929 г.» [3, л. 212].

Дальнейшую судьбу Самуйловской церкви можно проследить по «Книге учета церкви Смоленской области», составление которой начали в Комиссии по религиозным вопросам при Смоленском областном исполкоме в конце 1938 года (после расформирования Западной области) и продолжали как минимум до 1941 года. Упоминания об этой церкви встречаются в разделе, посвященном Кармановскому району, дважды: в первом случае говорится, что она закрыта постановлением областного исполкома «под заготпункт в 1930 г[оду]» [2, л. 45], а также в графе «не закрыты», правда, с пометой «раст[оргнут] дог[овор] №3749 – [19]32 г.» [2, л. 45]. Известно, что в Великой Отечественной войне Рождественская церковь всё же не устояла – во время оккупации она была взорвана фашистами и утрачена безвозвратно.

Верующие Самуйловского прихода не сумели вернуть церковь. Как следует из сохранившихся источников, фактическое закрытие храма в конце октября - начале ноября 1929 года предопределило судьбу церкви. Под любым предлогом повесить замок на двери храма – во многом это был ключевой, решающий момент в практике вероисповедной политики. И если верующие, как в данном примере, не решались на активный протест – массовые волнения и бунты в связи с закрытием храма и пытались вернуть молитвенные здания через подачу заявлений областной и центральной власти, то зачастую дело тормозила волокита и отписки.

Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта №18-09-00618А

1. Село Самуйлово расположено в 25 км к северу от современного г. Гагарина (до 1968 г. – г. Гжатска) Смоленской области. В конце 1920-х – начале 1930-х гг. село по административному делению относилось к Кармановскому району Ржевского округа (до отмены в 1930 году системы окружного деления) Западной области (Западная область была образована в ходе административно-территориальной реформы в 1929 году из Брянской, Смоленской, значительной части Калужской губерний, Ржевского и Осташковского уездов

Тверской губернии и Великолуцкого округа Ленинградской области с административным центром в г. Смоленске).

В XVIII-XIX вв. Самуйлово являлось усадьбой князей Голицыных, в имении которых насчитывалось около 20 деревень и свыше 35 тысяч десятин земли. До начала XX века в Самуйлово была собственная больница, сыроваренный завод, а в 1751 году построена церковь Рождества Богородицы, сохранившаяся до середины XX века.

2. В ликвидационных документах конца 1920-х – начала 1930-х годов сложилась практика именовать сельские церкви и религиозные общины при них по топографическому признаку, т.е. по названию села. Так, община верующих села Самуйлово во всех документах проходит под названием «Самуйловская», несмотря на то, что функционировала она при Рождественской церкви и по сути являлась «Рождественским приходом села Самуйлово». В данной публикации мы будем придерживаться преимущественно риторики советского документа, и именовать церковь и общину (приход) «Самуйловской».

3. Постановление ВЦИК и СНК РСФСР от 8 апреля 1929 года «О религиозных объединениях» – второй по значимости нормативно-правовой акт о религии после декрета 23 января 1918 г.

4. В документах не удалось проследить инициалы Коханова.

5. Как отмечено в акте осмотра, в расценки включены не только необходимый строительный и отделочный материал, но и стоимость произведенных работ.

6. «...вследствие отсутствия в кассе общины каких-либо средств, хотя и незначительный ремонт, но от него отказаться, т.к. количество верующих с каждым днем все уменьшается до мизерного количества...» (ГАСО. Ф. 2360. Оп. 1. Д. 285. Л. 175 об.)

1. Государственный архив новейшей истории Смоленской области (ГАНИСО). Ф. 126. Оп. 1. Д. 10.

2. Государственный архив Смоленской области (ГАСО). Ф. 2361. Оп. 1. Д. 67.

3. ГАСО. Ф. 2360. Оп. 1. Д. 285.

4. Правда. 1930 год. № 60.

The Samuilovsky church parish of the Zapadnaya oblast in the context of the anti-religious campaign of the late 1920s-early

Key words: the anti-religious campaign, closing churches, Zapadnaya oblast, Samuilovo, religious community

In the paper on the example of Samuilovsky community of believers one of the variants is reviewed of realization of antireligious policy of frontier of 1920-1930-s in the province. Refusal of religious community from the church because of the inability to repair on paper, in life meant the intimidation of believers in the local authority, deliberately overstated estimate of repair, fictitious protocols, the futile hope of believers on the active intervention of the Central government.

БЫВШИЕ ПРАВОСЛАВНЫЕ СВЯЩЕННО- И ЦЕРКОВНОСЛУЖИТЕЛИ ЗАПАДНОЙ СИБИРИ: МЕХАНИЗМЫ АДАПТАЦИИ В ПОСТРЕВОЛЮЦИОННЫХ УСЛОВИЯХ

Ключевые слова: православные священнослужители, социальная адаптация, «лишенцы», лишение избирательных прав, дискриминация, Западная Сибирь.

Статья посвящена проблемам социальной адаптации священно- и церковнослужителей, оставивших службу в церкви. Исследование базируется на материалах личных дел «лишенцев». В работе рассмотрены адаптивные барьеры и механизмы их преодоления, проанализирована структура занятий городских и сельских бывших священнослужителей. Сделан вывод о более успешной адаптации бывших священно- церковнослужителей в городах и сложном положении в сельской местности.

Октябрьская революция и последовавшие за ней события в корне изменили положения священнослужителей в обществе. Духовенство превратилось в маргинальную категорию, подвергавшуюся дискриминациям и репрессиям. Согласно Конституции 1918 г. служители религиозного культа лишались избирательных прав. В дальнейшем в конце 1920-х – начале 1930-х гг. статусу «лишенца» сопутствовал ряд значительных ограничений в социальных правах. Важнейшей стороной жизни «лишенцев» выступала борьба социально активной части из них за восстановление в избирательных правах, что давало возможность расширения границ адаптации к новым постреволюционным условиям. Изучение данной стороны призвано более предметно и детально реконструировать поведенческие практики указанной группы, способствовать получению нового знания о социоструктурной динамике и социальной повседневности в раннесоветском обществе.

В историографии священнослужителям, лишенным избирательных прав посвящен ряд исследований [32, 33, 36]. Практикам, с помощью которых исключенное из политической, экономической и «общественной» жизни духовенство пыталось осмыслить социокультурную реальность и адаптироваться к ней, посвящена монография А. И. Казанкова [30]. Вопросы, связанные с проблемами адаптации «бывших», поднимаются в работах Т. М. Смирновой, Ш. Фицпатрик, С. А. Чуйкиной [38, 40, 41].

Целью статьи является определение адаптивных барьеров и механизмов адаптации бывших православных священно- и церковнослужителей Западной Сибири. Исследование базируется на материалах тридцати шести районов Западно-Сибирского края и городов Новосибирска, Томска, Омска, Барнаула, Бийска. На основании личных дел священно- и церковнослужителей-

«лишенцев» создана электронная база данных, включающая информацию о 415 персоналиях.

В зарубежной и отечественной литературе дается множество разнообразных определений понятия «социальная адаптация». Л. В. Корель, пытаясь систематизировать определения, предлагает следующую редакцию: «социальная адаптация есть состояние приспособления или же процесс приспособления социальной системы... к внутренним и внешним изменениям, происходящий путем изменения как социальных стереотипов поведения, социальных практик, ценностей, способов информационно-интерпретативного отражения (конструирования, реконструирования) реальности, так и внутренней ее (системы) структуры и функций» [31, с. 39].

Применительно к социальной адаптации священно- и церковнослужителей-«лишенцев» допустимо применить термин, использованный Л. В. Корель – «радиационная адаптация». Под ней понимается разветвление, расхождение по социально значимому признаку социально однородных субъектов в процессе адаптации. Данное явление обусловлено выбором различных адаптивных стратегий, способов и масштабам использования как ресурсов среды, так и своих внутренних ресурсов [31, с. 323].

Различия в результатах адаптации зависели также от возможностей преодоления адаптивных барьеров. Они представляют собой систему внутренних и внешних факторов, сдерживающих адаптацию личности или препятствующую ей [35, с. 104]. М.В. Ромм выделяет следующие адаптивные барьеры: индивидуальные, информационно-адаптивные, ситуативные [35, с. 105].

К индивидуальным барьерам относятся:

1. Возрастной барьер, который являлся существенным для священно- и церковнослужителей-«лишенцев», так как среди них преобладала доля лиц старшего возраста. С возрастом резко снижается генетическая способность приспособления личности к среде, хотя при этом увеличиваются потенциальные адаптационные возможности практического преобразования действительности [35, с. 104]. В самом деле, для части священнослужителей преклонного возраста, оставивших или потерявших возможность служить в церкви, крайне сложно было найти новую работу. Возраст существенно ограничивал и физические возможности, поэтому выполнение работ, связанных с тяжелым физическим трудом оказывалось им не по силам. Отсутствовало и желание что-либо менять, а у некоторых просто не было моральных сил на борьбу. Так, один священник (80 лет) с женой честно писали, что единственное их желание «спокойно дожить последние дни нашей жизни» [9, л. 14].

2. Эмоционально-психологический барьер определяется потенциальными адаптационными возможностями, которые выражаются в особенностях темперамента, памяти, интеллекта, внимания, восприятия информации и т.д. [35, с. 104-105]. Священно- и церковнослужители, имея статус «лишенца» и являясь изгоями в советском обществе, испытывали

моральное и психологическое давление со стороны социума. Многократные обращения с ходатайствами о восстановлении в избирательных правах и получаемые отказы еще больше усугубляли моральное состояние. Некоторые совсем потеряли надежду стать полноправными гражданами: «...прав голоса я и по сие время не имею, видимо, приходится так уже и оставаться» [13, л.13].

3. Мировоззренческий барьер играл особую роль для священно- и церковнослужителей. По замечанию М. В. Ромма «адаптация к новым реалиям требует переоценки индивидуальной системы ценностей, убеждений, идеалов и мировоззренческих принципов. Если личность отвергает пересмотр убеждений, то в данном случае нерезультативна апелляция к соображениям целесообразности, выгоды и т.д.» [35, с. 105]. С точки зрения адаптации мировоззренческий барьер являлся одним из ведущих, препятствовавший адаптации священнослужителей к новым условиям. С другой стороны, именно благодаря своей вере, мировоззрению они продолжали служить в церкви. И данную ситуацию – стойкость в вере и преданность своим убеждениям следует оценивать, безусловно, положительно.

Информационно-адаптивные барьеры заключаются в недостаточном получении информации об изменениях, происходящих в окружающей среде, которые сдерживают и мешают приспособительному процессу [35, с. 105]. Для священно- и церковнослужителей он выражался в отсутствии или неполноте информации о дискриминационных мерах, последовавших за лишением избирательных прав, а также о круге лиц, причисляемых к «лишенцам». Так, один псаломщик отмечал в своем заявлении, что поступил на службу в церковь «не отдавая себе отчет о могущих быть последствиях от этого дела» [11, л. 14 об.]. В том же духе писал и другой псаломщик: «...по своей малограмотности и неразвитости не учитывал, что отношусь к эксплуататорам...» [23, л. 2 об.]. Для церковнослужителей, оказавшихся в списках «лишенцев», это порой становилось полной неожиданностью, так как они полагали, что не получающие плату за службу в церкви не лишаются избирательных прав. Тогда как уже по инструкции о выборах в советы 1926 г. они также входили в число «лишенцев».

Режимный барьер характеризуется гуманной или антигуманной направленностью стратегий, используемых властями для стабилизации социально-политической ситуации в обществе. Для авторитарно-тоталитарных режимов, к которому относилось советское государство того времени, характерна ориентация на насильственные способы адаптации человека к режиму с применением методов террора, запугивания, манипулирования индивидуальным и общественным сознанием [35, с. 106]. Параллельно с дискриминационными мерами священно- и церковнослужители попадали под действие репрессивной политики государства.

Ситуативные барьеры крайне разнообразны, в случае со священно- и церковнослужителями-«лишенцами» они представлены в первую очередь ограничительно-дискриминационными мерами, сопутствовавшими лишению избирательных прав.

1. Ограничение на работу в государственных учреждениях. Несмотря на то, что части бывших священнослужителей удавалось его преодолеть, так как советские учреждения испытывали нехватку в образованных кадрах, для некоторых священнослужителей данный барьер стал непреодолимым. И имея еще силы и желание трудиться, они не могли найти подходящую для себя работу. Как отмечал бывший омский священник М. П. Шумилов: «Лишенный по конституции избирательных прав и ограниченный в праве работать на советской службе, вынужден занимать свое время мелкими хозяйственными заботами... Такое бездействие крайне меня тяготило[,] хотелось вести посильную работу хотя и просто хорошо грамотного канцелярского работника...» [29, л. 4 об]. Бывший священник И. Е. Соловьев (с. Ояш Алексеевского района), оставив службу в церкви в 1931 г., сначала работал на кирпичном заводе чернорабочим, а затем оказался безработным. В своем заявлении он писал: «...меня нигде не принимают хотя бы в качестве рабочего или на какую иную службу» [7, л. 6].

2. Исключение из профсоюзов и кооперативов. На практике данный барьер также можно было обойти, но далеко не всем это удавалось. Отсутствие же профсоюзного билета делало невозможным получение товаров и продуктов в условиях карточной системы в 1929–1935 гг. Один из бывших церковнослужителей-«лишенцев» сетовал, что он «...был выдвигаем на общественную работу, но до таковой не допускался как непрофсоюзник и лишенец...» [24, л. 1]. При этом власти требовали от бывших священно- и церковнослужителей подтверждение лояльности, которая, в том числе, должна была выражаться в общественной работе.

3. Отсутствие социальных пособий. Оказавшись безработными или потеряв трудоспособность в силу состояния здоровья, либо возраста, «лишенцам» не приходилось рассчитывать на поддержку со стороны государства в виде пособий и пенсий.

Важной частью механизма социальной адаптации являются средства адаптации, с помощью которых человек приспособляется к новой среде. В научной литературе выделяют три группы средств: институциональные, нормативно-регулятивные и личные [31, с. 274]. Институциональные средства способствуют направлению деятельности адаптантов с помощью социальных институтов (различные организации, средства массовой информации, общественные движения, объединения и союзы и др.) [31, с. 278]. Для священно- и церковнослужителей, продолжавших служить, такого рода институтом выступала Русская православная церковь. Как отмечает А. И. Казанков, «церковные люди» являлись единой корпорацией не только номинально, подобно другим профессиональным группам, их объединяли личные связи. А когда ощущение давления извне нарастало, то корпоративная солидарность возрастала [30, с. 101].

Нормативно-регулятивные средства – это ритуалы, обычаи, традиции, особенности культуры, официальные предписания, с помощью которых задается направление адаптивной деятельности, устанавливаются ее границы,

осуществляется социальный контроль за процессом взаимодействия сторон [31, с. 280].

Личностные средства адаптации носят социально-психологическую окраску, среди их выделяют следующие: 1) мотивационно-волевые (мотивы, привычки навыки и т.д.); 2) когнитивно-аксиологические (стиль мышления, ценностные ориентации, логические навыки, и т.д.); 3) поведенческие средства (практические меры, действия, поступки) [31, с. 285]. Преимущественно на личностные средства адаптации приходилось рассчитывать бывшим священно- и церковнослужителям. Так как в условиях бифуркаций институциональные и нормативно-регулятивные средства адаптации разрушаются почти до основания и человек вынужден ограничиваться преимущественно личностными и статусными средствами [31, с. 305]. Доминирующими механизмами адаптации в таких условиях становятся «адаптация-защита», «адаптация-уход», «адаптация-реверсия», а не «адаптация-развитие» [31, с. 338].

Как отмечает С.А. Чуйкина, изучавшая адаптацию представителей дворянства в постреволюционных условиях, существовало немало барьеров на пути трудоустройства и профессиональной карьеры «бывших». Шансы на успех определялись не только уровнем профессионализма, но также умением преодолевать и обходить препятствия, используя для этого личные знакомства, своевременную смену места жительства, взятки, подделку документов. Но, особенно важным качеством являлась способность к освоению нового языка общения и новых правил игры. Во время чисток в государственных учреждениях, остаться на своем рабочем месте удавалось прежде всего тем, кому давали хорошую рекомендацию коллеги, а, следовательно, наиболее уживчивым, способным общаться и расположить к себе коллектив, и чья профессиональная пригодность и незаменимость могли быть убедительно доказаны начальством [41, с. 56-57].

Для бывших священно- и церковнослужителей основными средствами адаптации также являлись личностные качества. Умение заручиться поддержкой окружающих играло немаловажную роль в процессе ходатайства о восстановлении в избирательных правах. Бывшему белому офицеру и омскому псаломщику И. К. Бетехтину удалось получить такого рода «подписки» от своих товарищей по работе: «...я нижеподписавшийся рабочий котельщик завода имени «Рудзутак» Маракин Илья Петрович работающий на заводе с 22 года. Настоящим принимаю поруку за гр-на Бетехтина Ивана Капитоновича как за честного хорошего человека, и которого я знаю с 1914 года» [28, л. 36].

В некоторых случаях за бывшего священнослужителя-«лишенца» могли ходатайствовать с места его новой работы. Вероятно, это происходило в тех случаях, когда он являлся ценным и незаменимым работником. А также данный факт свидетельствует об умении человека наладить личные отношения и заручиться поддержкой коллектива. Так, за бывшего омского диакона Ф. И. Третьякова ходатайствовали члены местного комитета профсоюза: «За время двухгодичной работы тов. Третьякова в Сибгосопере он неизменно проявлял себя прекрасным производственником, неся большую общественную

нагрузку... За эту работу Третьяков премирован Дирекцией Сибгостеатра с объявлением благодарности... Принимая во внимание изложенное МК [Местный комитет] считает возможным поддержать ходатайство перед Сибкрайисполкомом о восстановлении его в правах» [26, л. 5].

Лишение избирательных прав и следующими за ним дискриминационные меры, наряду с другими факторами, способствовали сокращению численности действующих священнослужителей. Сведения о дальнейших судьбах священно- и церковнослужителей-«лишенцев» во многих случаях отсутствуют. Это связано, в том числе с тем, что для спасения себя и своих семей, они уезжали из мест своего постоянного проживания. В заключениях избирательных комиссий в таких случаях указывалось: «выбыл неизвестно куда» [14, л. 3]. Такие действия были характерны не только для священнослужителей. По замечанию Ш. Фицпатрик, крестьяне, подвергшиеся «раскулачиванию» или боявшиеся попасть под него, бежали из своих сел, отправляясь работать в города или на стройки [40, с. 160]. Попытка сбежать, физически покинуть неблагоприятную среду в надежде на лучшие условия на новом месте демонстрирует использование механизма адаптации-ухода [31, с. 272].

Политика государства, которая все более ужесточалась, вынуждала священно- и церковнослужителей оставлять службу в церкви. Тем не менее, почти половина священников (40,57%), одна треть диаконов (38,70%) и 15,74 % псаломщиков (от общей совокупности выборки) на момент 1930 г. продолжали служить в церкви. Те же, кто оставил службу, были вынуждены искать новое место работы и пытаться адаптироваться в новой среде. Их попытки, в большинстве случаев, следует отнести к адаптации-защите. По мнению М. С. Саламатовой, священнослужители, отрекшиеся от сана, были вынуждены наниматься чернорабочими и заниматься тяжелым физическим трудом, так как на биржах труда их не регистрировали и на работу в советские учреждения не брали [37, с. 15]. Согласно исследованию Ю. А. Русиной, на первом месте по численности находятся бывшие «служители религиозного культа», занимавшиеся сельским хозяйством, а ставшие служащими – на втором [36, с. 126]. По нашим подсчетам, почти половине бывших священнослужителей из проанализированной нами выборки (на основании дел, в которых указана информация о занятиях) удалось устроиться в качестве служащих (43,6%), на втором месте по численности – бывшие священнослужители, находившиеся на иждивении родственников (20,9%), далее – занимающиеся сельским хозяйством (16,1%), кустарничеством (9,7%), рабочие (9,7%). Следует уточнить, что в нашем случае категория служащих объединяет в себя представителей профессий, чья деятельность не была связана с тяжелым физическим трудом.

Структура занятий сельских и городских священнослужителей заметно различается. Так, для городских священнослужителей основными вариантами трудоустройства являлись служба в различных учреждениях (60,61%). Часть

священнослужителей по состоянию здоровья или в силу возраста оказалась на иждивении родственников (21,12%).

Потребность в специалистах с образованием и острая нехватка кадров вынуждала принимать на службу бывших священников-«лишенцев». Так, бывший новосибирский священник А. Г. Волков, оставивший церковь в 1919 г. и лишенный избирательных прав, стал работать в государственных учреждениях: «...находясь на службе, постепенно поднимал свою квалификацию, начиная с табельщика до бухгалтера, а в последнее время заведующий краевым карточным бюро» [6, л. 6]. При этом А. Г. Волков с 1920 г. состоял членом профсоюза и прошел «чистки» советского аппарата без «замечаний и взысканий» [6, л. 11]. Восстановления в избирательных правах добился только в 1933 г.

Данная группа бывших священнослужителей, ставших служащими, достаточно разнообразна по составу, в нее входили фельдшер, актер Сибгосоперы, хорист, киоскер, статистик, бухгалтер, счетовод, кассир, преподаватель музыкального техникума и др. Всего группа насчитывает девятнадцать человек. Некоторые священнослужители, обладавшие хорошим голосом, нашли применение своему таланту. Так, бывший священник А. А. Игнатьев имел кроме духовного еще и специальное музыкальное образование, так как окончил музыкально-педагогическое училище. В 1920 г. оставив церковь, А. А. Игнатьев стал преподавателем в Красноярской народной консерватории, а с 1922 г. – преподавателем и заведующим учебной частью томского музыкального техникума. Несмотря на столь длительный стаж работы, ему пришлось в 1929 г. несколько раз ходатайствовать о восстановлении в избирательных правах. В итоге было вынесено положительное решение [20, л. 1-11]. Другой бывший омский диакон Ф. И. Третьяков, начавший служить в церкви еще до революции, в 1930 г. стал артистом хора Сибгосоперы [26, л. 1-17].

Наличие светского образования являлось фактором, способствовавшим адаптации в новой среде, в особенности, если данное образование оставалось актуальным в новых условиях, как, например, медицинское. Так, бывший омский священник А. Е. Фяскин окончил омскую центральную фельдшерскую школу в 1892 году со званием медицинского фельдшера, работал помощником врача в Тобольской губернии. В 1901 г. был рукоположен в сан диакона, в 1911 г. стал священником, продолжая заниматься врачебной практикой. С 1919 г. А. Е. Фяскин оставил церковь и работал в больнице, но с 1923 г. вновь вернулся к службе священника, прослужив до 1930 г. После чего он вновь работал фельдшером в нескольких клиниках в Новосибирске, затем Томске, а с 1934 г. в омской больнице [27, л. 1-25].

Половина из данной группы добились восстановления в избирательных правах. Шесть человек подверглись репрессиям, пять – были расстреляны в 1937 г., а один несколько раз оказывался под судом в 1920-е гг. Таким образом, получение работы вне зависимости от ее характера не давало никаких гарантий на будущее. Не играло особой роли и время отречения от сана. Так, бывший

священник А. М. Жигачев, проживавший в г. Томске, оставивший церковь в 1919 г. и работавший бухгалтером, был лишен избирательных прав в 1927 г., но в 1929 г. добился восстановления, несмотря на это в 1937 г. был расстрелян [19, л. 1-5].

Следующая группа представлена священнослужителями, которые так и не смогли найти себе новую работу, их насчитывается семь человек, все они находились на иждивении у родственников. В отношении трех человек из данной группы решение о восстановлении или отказе отсутствует, троим было отказано, одному священнику, оставившему службу еще до революции, избирательные права вернули.

Наличие светской специальности не всегда гарантировало работу как в вышеприведенном случае с А. Е. Фяскиным. Бывший барнаульский диакон А. В. Блонский, закончивший городское училище и Томскую ветеринарную школу, в 1887–1891 гг. работал учителем и псаломщиком, а в 1891–1906 гг. – ветеринаром. С 1906 г. и до 1917 г. А. В. Блонский работал завхозом Барнаульского духовного училища в сане диакона [2]. Далее до 1926 г. служил в различных учреждениях, а в 1927 г. работу найти не смог, был вынужден жить на средства от квартиры и от поденных работ. В своем заявлении в Барнаульский городской совет в 1932 г. А. В. Блонский указывал на то, что дома собственного у него теперь нет и «жить совершенно нечем», выражал желание работать по специальности и просил дать ему работу в ветлечебнице и «если возможно восстановить в голосе» [2, л. 4 об.]. Достаточно нетипично, что просьба о работе стоит на первом месте, так как обычно бывшие священнослужители просили восстановить их в избирательных правах, благодаря чему, став полноправными гражданами они смогли бы найти себе работу. В итоге А. В. Блонскому по специальности устроиться так и не удалось, а в 1937 г. он был репрессирован.

О сложностях, с которыми сталкивались бывшие священнослужители, пытаясь найти работу, ярко свидетельствует ситуация с бывшим бийским священником А. И. Ридиным. Выйдя в 1923 г. за штат, Ридин устроился на работу в Алтгубсоюз, но вскоре был уволен по сокращению. Затем пытался вновь устроиться на работу: «Несмотря на все усилия попасть на советскую службу – это мне не удавалось. Стоило лишь сказать, что я священник (а я об этом и не скрывал), как везде получал отказ» [5, л. 2]. Потерпев неудачу, Ридин уехал в деревню, где занялся пчеловодством и помогал местному священнику в церкви. В 1926 г. он вернулся в Бийск, встал на биржу труда, затем уехал в г. Керчь, где в 1927 г. сняв сан священника, поработал немного счетоводом и, лишившись работы, снова вернулся в Бийск, проживая на иждивении жены и сына [5, л. 2]. Как видно из данного примера, не всегда священнослужителям отказывали в постановке на учет на бирже труда, по крайней мере до 1929 г. (до постановления Наркомата Труда СССР от 13 июля 1929 г., запрещавшего принимать на биржи труда «лишенцев», не имевших трудового стажа и не доказавших лояльность советской власти) [34, с. 131]. С другой стороны, учреждения подозрительно относились к бывшим священникам (тем более что

на момент своих попыток трудоустройства Ридин не снял сан, а находился за штатом) и старались не брать их на работу.

Третья группа – городские священнослужители, которые были вынуждены заниматься тяжелым физическим трудом. Таких насчитывается четыре священника и один диакон. В некоторых случаях информация из личных дел дает представления о том, какие это были виды работы: слесарь, грузчик, каменщик. Трех бывших священников восстановили в избирательных правах (1931, 1932 гг.), но один из них в 1937 г. был расстрелян. Отдельно остановимся на судьбе бывшего томского диакона П. А. Рукавишника: сын рабочего, закончил ремесленное училище по специальности слесаря, с 1908 г. служил в церкви сначала псаломщиком, затем диаконом. Сняв сан в 1930 г. вынужден был перебиваться случайными заработками: «...работы не боюсь, мету улицы, убираю снег, чищу помойки, пилю дрова...» [17, л. 2]. К сожалению, работу по специальности слесаря он не смог получить: в 1931 г. был чернорабочим по забивке свай для котельной ЦЕС, затем рабочим в автодорожном техникуме, далее попеременно дворником и чернорабочим в различных учреждениях по несколько месяцев. В 1935 г. ему удалось добиться восстановления в избирательных правах, на тот момент он работал в камнеобрабатывающей мастерской. Последним местом работы П. А. Рукавишника стал горземлестрест, где он был сторожем. В 1937 г. его арестовали и расстреляли по обвинению в принадлежности к «Союзу спасения России» [1, с. 52].

Двое бывших городских священнослужителей зарабатывали на жизнь кустарничеством. Один – барнаульский обновленческий священник, снявший сан в 1930 г. занимался починкой пимов, в избирательных правах не восстановлен и расстрелян в 1937 г. [4, л. 1-14]. Другой, оставивший службу в 1914 г., был восстановлен в избирательных правах в 1925 г., но затем снова лишенный, занимался производством свечей и добился восстановления в 1930 г. [3, л. 1-29].

Еще одного священнослужителя – бывшего томского обновленческого диакона А. И. Кускова (1906 г.р.) в 1931 г. призвали в тылоополчение, где он находился до 1934 г., будучи демобилизован, вернулся в Томск и был восстановлен в избирательных правах [18, л. 1-10]. При этом о его восстановлении ходатайствовал командир батальона тылового ополчения, указывая, что трехгодичная служба в тылоополчении засчитывается за пятилетний трудовой стаж. Отдельно прилагалась краткая характеристика на А. И. Кускова, подтверждавшая, что он встал на путь исправления и его так называемое «обязательство», в котором он отрекся от веры в Бога [18, л. 7].

В сельской местности основным видом занятий для бывших священников становилось сельское хозяйство (34,5%). 24,1 % стали служащими, 20,7% остались безработными, 13,8% занимались кустарничеством, 6,9% стали рабочими. Применительно к ним верно утверждение М. С. Саламатовой о занятии тяжелым физическим трудом бывших священников [37, с. 15].

Группа бывших сельских священнослужителей, занявшихся сельским хозяйством, насчитывает десять человек (восемь священников и два диакона). Из них только три священника добились восстановления в избирательных правах. Пять священников подверглись репрессиям – трое высылке, один получил 5 лет лагерей, другой был расстрелян в 1937 г. Один из бывших диаконов был осужден в 1930 г. на 1 год принудительных работ по ст. 61 УК за отказ выехать в срок на лесозаготовку. Другой, оставив службу в церкви в 1927 г., добился восстановления в избирательных правах в 1932 г.

В сельской местности устроиться в качестве служащих удалось меньшему количеству священнослужителей, чем в городах. Тем не менее, таковые тоже встречались. Ярким примером успешной адаптации является судьба П. Ф. Буслаева (Моховский сельсовет Колпашевского района), который, прослужив в качестве священника с 1922 г. по 1928 г., отрекся публично от сана, и уже в 1929 г. занял должность секретаря Жигаловского сельсовета, с августа 1929 г. – секретаря Моховского сельсовета, затем – секретаря Широковского сельсовета [21, л. 1-25]. Примечательно, что П. Ф. Буслаева, лишённого избирательных прав в 1924 г., взяли на работу секретарем, тогда как восстановлен в избирательных правах он был только в 1934 г.

Всего группа бывших священнослужителей, ставших служащими, насчитывает семь человек (пять священников и два диакона). Восстановления добились двое бывших священнослужителей, решение в отношении еще двух не ясно, оставшимся четверым в восстановлении в избирательных правах отказали. Высылке подвергся один бывший диакон.

Третья группа – безработные бывшие священнослужители, насчитывает шесть человек. Пятеро из них находились на иждивении у родственников, еще один жил на подаяния. Всего из данной группы восстановления в избирательных правах добился только один бывший священник. Д. Ф. Сосунов оставил службу в 1924 г., как пояснял он в заявлении: «имею преклонный возраст 68 лет дряхлое состояние здоровья и работать уже не могу...» [10, л. 6]. С тех пор он находился на иждивении жены, неоднократно обращался с просьбами о восстановлении, в результате в 1935 г. его восстановили в избирательных правах. Еще один бывший священник подвергся высылке, а другой, после нескольких арестов, в 1937 г. был расстрелян, дальнейшая судьба остальных двоих неизвестна.

Четвертая группа сельских священнослужителей, после оставления церкви занявшихся кустарничеством, представлена тремя сельскими священниками и диаконом. Бывший обновленческий священник В. Т. Зотов, сложивший с себя сан в 1929 г., прослужил один месяц в 1930 г. в качестве лесобезчика, но был уволен «как лишенец» [22, л. 15]. В итоге он занялся сапожным ремеслом, а в 1937 г. приговорен к высшей мере наказания. Другие трое занимались плетением корзин, кладкой печей, плотничеством. Восстановлен в избирательных правах только один.

Двое священнослужителей – один диакон и один священник после отречения от сана стали рабочими. Бывший диакон Я. Ф. Потехин (с.

Федосеевское Коченевского района), служил с 1913 по 1923 г., после чего «порвал всякую связь с церковью и занялся сельским хозяйством и пчеловодством» [13, л. 2]. В январе 1930 г., получив «твердое задание», имущество было конфисковано, а сам отдан под суд, получив срок 5 лет по ст. 169. Но уже в марте его хозяйство признали середняцким, «отдали все до мельчайшей вещи, а осенью того же года было взято обратно» [13, л. 2]. Будучи досрочно освобожденным из-под стражи, Я. Ф. Потехин пошел работать на производство. Затем неоднократно обращался с ходатайствами о восстановлении, но получал отказ. Бывший обновленческий священник М. И. Светушков (с. Быструха Кочковского района), отрекся от сана в 1931 г. и, не найдя другой работы, устроился чернорабочим, в 1936 г. его восстановили в избирательных правах [15, л. 51].

Отдельно следует рассмотреть способы адаптации бывших церковнослужителей. Из одиннадцати бывших городских церковнослужителей – пятеро устроились в качестве работников физического труда. Четверых из данной группы восстановили в избирательных правах, а одному было отказано. Еще четверым удалось устроиться в качестве служащих (канцелярист, счетовод, делопроизводитель). А бывший омский псаломщик В. В. Каторгин успел сменить несколько профессий. В 1931 г., оставив службу в церкви, он работал парикмахером в г. Петропавловске, вернувшись в Омск, продолжать это занятие не смог, так как в артель парикмахеров его не приняли. Тогда он вновь вернулся к церковной службе в качестве регента. Но, в 1933 г. ему удалось устроиться на работу в государственный театр, которому на тот момент нужны были певцы [24, л. 1-6]. Данная ситуация наглядно иллюстрирует, что, находясь в сложной жизненной ситуации, бывшие церковнослужители готовы были братья за любую работу, используя все свои разнообразные навыки и таланты. Троим из данной группы в восстановлении было отказано, решение в отношении еще одного церковнослужителя не ясно.

Трое бывших городских церковнослужителей оказались на иждивении родственников, из них никого не восстановили. Если двое из них были уже людьми преклонного возраста и работать не могли по состоянию здоровья, то один бывший псаломщик был еще достаточно молод, но нигде не мог устроиться. В своем заявлении в избирательную комиссию г. Омска в 1930 г. С. В. Константинов писал: «Хотя я и принят биржей труда 12 февраля на особый учет, на особом учете могу не получить очень и очень долго должности. Ходил по учреждениям – все говорят, что невозможного в правах принять не можем» [25, л. 3 об.]. Данная ситуация демонстрирует, что несмотря на постановления Наркомата Труда СССР от 13 июля 1929 г., запрещавшего принимать на биржи труда «лишенцев», не имевших трудового стажа и не доказавших лояльность советской власти [34, с. 131], фактически на учет их поставить могли, но это не гарантировало получение работы.

Для сельских псаломщиков основным видом деятельности являлось сельское хозяйство. Даже если они и получали плату за службу в церкви, основной деятельностью она не являлась. Большинство церковнослужителей

после оставления службы в церкви возвращались к своему основному занятию – сельскому хозяйству. Кроме службы в церкви, причинами лишения избирательных прав псаломщиков являлись также «эксплуатация наемного труда» и наличие сельскохозяйственных машин. Хозяйства церковнослужителей, как правило, причисляли к «кулацким». Часть церковнослужителей в 1930 г. уже оказались высланными. Из 26 бывших сельских псаломщиков восстановили семь человек.

На втором месте по численности находятся бывшие церковнослужители, устроившиеся работать на производство (шесть человек). В основном они становились чернорабочими и занимались тяжелым физическим трудом. Тем не менее, двое из них добились восстановления в избирательных правах. Трое псаломщиков оказались безработными, из них никого в избирательных правах не восстановили. Еще один бывший псаломщик занялся кустарничеством, другой – нашел достаточно нетипичное для сельской местности занятие: «...занимаюсь для пропитания теперь искусством по фотографии...» [8, л. 7].

Священнослужители, продолжавшие служить в церкви, оказывались на пути катастрофической дезадаптации [31, с. 201], которая порой приводила к их физическому уничтожению. Количество священнослужителей на протяжении 1930-х годов неумолимо сокращалось в связи с закрытиями церквей и различного рода репрессиями и дискриминациями в отношении духовенства.

Проведенный в качестве базового индикатора о степени и возможности адаптации к постреволюционным условиям анализ занятий бывших городских и сельских священнослужителей позволяет сделать вывод, что в сельской местности священнослужители оказались в более сложной ситуации, чем городские.

В более благоприятных адаптационных условиях находились священно- и церковнослужители, оставившие церковь вскоре после революции или даже до 1917 г. В таком случае временной интервал адаптации растягивался и к моменту ужесточения дискриминационно-ограничительных мер, сопутствовавших лишению избирательных прав, уже имелся необходимый для восстановления пятилетний трудовой стаж. Кроме того, в городах существовало больше вариантов трудоустройства, причем необязательно в сфере физического труда. Поэтому значительной части бывших городских священнослужителей удалось найти работу в качестве служащих или другие занятия, не связанные с тяжелым физическим трудом. Наличие светского образования, определенной профессии, навыков, помимо церковной службы, также повышало шансы если не на восстановление в избирательных правах, то, по крайней мере, на возможность найти подходящую работу.

В сельской местности найти работу оказывалось сложнее, большинство священников, вынужденных оставить церковь в конце 1920-х – начале 1930-х гг., стали заниматься тяжелым физическим трудом. Для них это было вдвойне тяжело, учитывая, что они относились к лицам преклонного возраста. Кроме того, сельское духовенство страдало от непомерно высоких налогов, в конечном счете разорвавших их семьи, вынуждавших оставлять службу в церкви

и бежать из своих сел. Следует учитывать и тот факт, что с самого начала принудительной коллективизации сельские священно- и церковнослужители оказывались почти поголовно подвержены арестам, «раскулачиванию» и высылке.

Исследование показало, что большинство подававших заявления городских священно- и церковнослужителей добивались позитивного решения (69,6 %). Ситуация с восстановлением в избирательных правах духовенства сельской местности была значительно сложнее, восстановления в избирательных правах удалось добиться лишь незначительной части (23,6%).

Следует сделать вывод, что адаптация бывших священно- и церковнослужителей в советском обществе проходила крайне непросто. Принадлежность к «служителям религиозного культа» накладывало неизгладимый отпечаток на всю последующую жизнь. Это касалось и «черного пятна лишенца» – даже после формальной законодательной отмены института «лишенчества» в 1936 г. внесение когда-то в список лиц, лишенных избирательных прав, оказывало огромное влияние на дальнейшие судьбы. Даже бывшие священно- и церковнослужители, сумевшие удачно устроиться на работу и адаптироваться к новым условиям, постоянно находились под угрозой репрессий. В годы Большого террора были расстреляны не только продолжавшие служить священники, но и оставившие церковь и даже восстановленные в избирательных правах. Политику «лишенчества», помимо ломки социальной структуры общества, разрушения института семьи, следует рассматривать также как «мягкую» карательную меру и пролог к жестким репрессиям Советского государства в отношении религии и Церкви.

1. Боль людская. Книга памяти томичей, репрессированных в 30-40-е и начале 50-х годов. Т. 3. Томск, 1992.
2. ГААК. (Государственный архив Алтайского края) Ф. Р-312. Оп. 4. Д. 258
3. ГААК. Ф. Р-312. Оп. 4. Д. 697.
4. ГААК. Ф. Р-652. Оп. 2. Д. 428.
5. ГААК. Ф. Р-652. Оп. 2. Д. 489.
6. ГАНО. (Государственный архив Новосибирской области). Ф. Р-1347. Оп. 1а. Д. 294.
7. ГАНО. Ф. Р-407. Оп. 1. Д. 259.
8. ГАНО. Ф. Р-437. Оп. 1. Д. 712.
9. ГАНО. Ф. Р-449. Оп. 1. Д. 394.
10. ГАНО. Ф. Р-449. Оп. 1. Д. 838.
11. ГАНО. Ф. Р-475. Оп. 1. Д. 444.
12. ГАНО. Ф. Р-489. Оп. 1. Д. 971.
13. ГАНО. Ф. Р-490. Оп. 1. Д. 1257.
14. ГАНО. Ф. Р-490. Оп. 1. Д. 531.ф
15. ГАНО. Ф. Р-912. Оп. 1. Д. 657.
16. ГАТО. (Государственный архив Томской области) Ф. Р-1023. Оп. 3. Д. 175.
17. ГАТО. Ф. Р-430. Оп. 3. Д. 1287.
18. ГАТО. Ф. Р-430. Оп. 3. Д. 548.
19. ГАТО. Ф. Р-430. Оп. 3. Д. 556.
20. ГАТО. Ф. Р-430. Оп. 3. Д. 630.

21. ГАТО. Ф. Р-641. Оп. 3. Д. 362.
22. ГАТО. Ф. Р-641. Оп. 3. Д. 519.
23. ГАТО. Ф. Р-801. Оп. 1. Д. 374.
24. ГИАОО. (Государственный исторический архив Омской области) Ф. Р-235. Оп. 8. Д. 2061.
25. ГИАОО. Ф. Р-235. Оп. 8. Д. 2262.
26. ГИАОО. Ф. Р-235. Оп. 8. Д. 4339.
27. ГИАОО. Ф. Р-235. Оп. 8. Д. 4518.
28. ГИАОО. Ф. Р-235. Оп. 8. Д. 457.
29. ГИАОО. Ф. Р-235. Оп. 8. Д. 4909.
30. Казанков А. И. Время местное: хроники провинциальной повседневности. Пермь. 2016.
31. Корель Л. В. Социология адаптации: Вопросы теории, методологии и методики. Новосибирск. 2005.
32. Мавлютова З. Ш. Лишение избирательных прав православного духовенства (на материалах Тюменского и Тобольского округов Уральской области 1920-х годов). // Вестник Челябинского государственного университета. Сер. История. Вып. 33. 2009. № 23 (161). С. 52–57.
33. Морозова Н. М. О лицах, лишенных избирательных прав по религиозным мотивам на территории Мордовии: материалы личных дел 1918-1936 гг. // Ежегодник финно-угорских исследований. 2009. № 1. С. 199-205.
34. Политбюро и крестьянство: высылка, спецпоселение 1930-1940 гг. Кн. 1. М., 2005.
35. Ромм М. В. Адаптация личности в социуме: Теоретико-методологический аспект. Новосибирск, 2002.
36. Русина Ю. А. Характеристика лишенных избирательных прав за связь с религиозным культом на Урале в 1920-1930-е годы // История репрессий на Урале: идеология, политика, практика (1917-1980-е гг.). Ниж. Тагил, 1997. С. 119-129.
37. Саламатова М. С. Лишенные избирательных прав в Новосибирске в 1927-1936 гг. // Корни травы. Сборник статей молодых историков. М., 1996. С. 9-23.
38. Смирнова Т. М. «Бывшие люди» Советской России: Стратегии выживания и пути интеграции 1917-1936 годы. М., 2003.
39. Тихонов В. И., Тяжелникова В. С., Юшин И. Ф. Лишение избирательных прав в Москве в 1920-1930-е годы. М., 1998.
40. Фицпатрик Ш. Повседневный сталинизм. Социальная история Советской России в 30-е годы: город. М., 2008.
41. Чуйкина С.А. Дворянская память: "бывшие" в советском городе (Ленинград, 1920-30-е годы). СПб., 2006.

***Former orthodox clergymen and clergymen of Western Siberia:
adaptation mechanisms in postrevolution conditions***

Key words: Orthodox clergymen, social adaptation, disenfranchised persons, disfranchisement, discrimination, Western Siberia.

The article is devoted to the problems of social adaptation of clergymen who left service in the church. The research is based on the materials of private cases of disenfranchised persons. In the work the author examined adaptive barriers and mechanisms for their overcoming, analyzed the structure of classes of urban and rural former clergymen. A conclusion is made about more successful adaptation of former clergymen in cities and the difficult situation in rural areas.

Д.С. Ермакова

ЕДИНОВЕРЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ В ЗАУРАЛЬЕ В ПЕРВЫЕ ДЕСЯТИЛЕТИЯ СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ (1917-НАЧАЛО 1930-Х ГГ.)

Ключевые слова: единоверие, старообрядчество, Русская православная церковь, Зауралье, советская власть.

Единоверие, появившееся в России в конце XVIII века, стало попыткой примирения официальной власти со старообрядчеством. В Зауралье единоверие развивалось на протяжении XIX - начала XX вв. В данной работе рассматривается судьба единоверческой церкви в Зауралье в первые десятилетия советской власти. Гонения советской власти на Русскую православную церковь привели к прекращению существования здесь единоверия.

В конце XVIII века в России создается единоверческая церковь, призванная примирить старообрядцев с Русской православной церковью. Единоверцам было позволено исправлять службы по старым обрядам, но при этом они должны были полностью подчиняться официальной церкви.

Правила единоверия основывались на прошении московских старообрядцев, однако, из них исключили два наиболее принципиальных пункта: об отмене клятв и о даровании старообрядцам самостоятельного епископата.

В Зауралье, как одном из старообрядческих регионов, также начинается распространение единоверия [1]. В Тобольской епархии, которая включала территории современной Тюменской, Свердловской, Курганской и Омской областей, наиболее активно единоверие распространяется в 1830-1840-е гг. и в начале XX века [23].

К 1916 г. здесь насчитывалось 16 единоверческих церквей. 15 из них находились под управлением Тобольского епархиального начальства и делились на два благочиния.

Благочиние священника Владимира Бирюкова включало единоверческие церкви Ялуторовского уезда и г. Тюмени:

1. Тюменская Свято-Троицкая единоверческая церковь,
2. Бердюгинская Тихвинская церковь,
3. Кодская Казанская церковь,
4. Крутихинская Никольская церковь,

5. Сосновская Ильинская церковь,
6. Уваровская Успенская церковь,
7. Савинская Христорождественская церковь.
8. Благодичиние священника Еримия Бердюгина включало единоверческие церкви Ишимского и Курганского уездов:
9. Нижне-Алабужская Никольская церковь,
10. Романовская Вознесенская церковь,
11. Сивковская Благовещенская церковь,
12. приписная к ней Теплодубровская Троицкая церковь,
13. Снегиревская Христорождественская церковь,
14. Травнинская Николаевская церковь,
15. Щучьевская Георгиевская церковь,
16. приписная Плосковская церковь.

Еще одна единоверческая церковь в с. Усть-Гора Тюкалинского уезда находилась в ведении Омского епархиального начальства [7, л. 15].

В начале XX в. на фоне происходящих в стране изменений единоверцы начинают активно участвовать в общественной жизни. Издание Указа о веротерпимости способствовало, с одной стороны, переходу обратно в старообрядчество так называемых «мнимых единоверцев», с другой стороны, у искренних сторонников и последователей единоверия вновь появилась надежда решить свои проблемы законодательным путем. Активное участие в этих процессах принимают и зауральские единоверцы.

В 1905 г. представители единоверцев Санкт-Петербурга собрали более ста ходатайств по всей стране с просьбой дать им самостоятельного единоверческого епископа, не зависимо от местных епархиальных властей.

В январе 1912 г. в Санкт-Петербурге прошел Первый Всероссийский съезд православных старообрядцев (единоверцев). Для участия в съезде приглашались представители единоверческих приходов от духовенства и мирян.

На съезде было принято решение о создании Совета всероссийских съездов старообрядцев (единоверцев), исполнительного органа, занимавшегося вопросами единоверцев между съездами. Там же, на съезде, были избраны члены в проектируемый Совет в количестве 30 человек: 15 человек от духовенства и 15 от мирян [29, л. 34об.]. Тобольскую губернию представляли от духовенства священник единоверческой церкви с. Сивковского Н. Семенов, от мирян – церковный староста Тюменской единоверческой церкви А.Ф. Аверкиев [29, л. 39].

Однако решение Съезда о Совете было утверждено Синодом только 6 мая 1917 года [28, с. 188]. Поучаствовать в его работе представителям единоверцев Тобольской губернии в то время уже не удалось.

Многочисленные попытки единоверцев обрести собственного епископа получили реальную возможность к воплощению на Всероссийском Поместном соборе, который проходил с августа 1917 по сентябрь 1918 года [24].

До начала работы Собора шестым отделом предсоборного Совета было разработано «Положение о единоверии и старообрядчестве». 21 июля 1917 г. положение заслушали на заседании Синода, утвердили и внесли на обсуждение Всероссийского Поместного собора [5, л. 1].

Согласно решению Всероссийского Поместного собора (Определение Священного собора Православной Российской Церкви о единоверии от 22 февраля (7 марта) 1918 г.), в Тобольской губернии учреждалась единоверческая епископская кафедра с местом жительства епископа в г. Тюмени. Это была одна из 4 кафедр, открытие которых Собор одобрил. В состав учреждаемой Тюменской епархии входили единоверческие приходы Тобольской епархии без Курганского уезда, Томской и Красноярской епархий. Приходы Курганского уезда Тобольской епархии и приходы Омской епархии входили в состав Саткинской единоверческой епархии [4, л. 34об.-35]. Однако дальнейшие события помешали реализации намеченных планов.

После прихода к власти большевиков единоверческая церковь, входившая в структуру Русской православной церкви, на основании постановлений советской власти была лишена многих прав. С другой стороны, изменения, происходившие в самой РПЦ, также отразились на единоверии.

Единоверческая церковь в Зауралье на протяжении 1920-х - начала 1930-х годов переживает значительные изменения.

В начале 20-х гг. XX в. в результате начавшихся разногласий в Русской православной церкви Тобольская епархия разделилась на более мелкие: Ялуторовскую, Ишимскую, Тюменскую и Тобольскую [26].

В 1922 г. в Кургане и Ялуторовске образовались полусамостоятельные епископские кафедры, функции которых были ограничены. Произошел распад существовавшей системы управления единоверческими церквями через единоверческих благочинных, подчинявшихся Тобольскому архиепископу Николаю. Было создано отдельное благочиние ишимских единоверческих церквей во главе со священником Травнинской единоверческой церкви Симеоном Григорьевым. Тюменская единоверческая церковь присоединялась к Тюменскому общему городскому благочинию. Курганские и ялуторовские единоверческие церкви переходили в ведение новых епархиальных властей [6, л. 1-1об.].

Обязательным постановлением Тюменской губернской комиссии по отделению церкви от государства от 1 февраля 1920 г. всем уездным и волостным управлениям было предписано произвести регистрацию религиозных общин (православных, старообрядческих, католических, протестантских, мусульманских, иудейских, буддийско-ламаистских и прочее).

Религиозные общества лишались прав юридического лица, в недельный срок их обязали сдать все церковные печати. Служителям культа запрещалось делать какие-либо отметки в паспортах и других официальных документах. Для проведения уличных церемоний, выходящих за пределы ограды храма и носящих массовый характер, необходимо было получить соответствующее разрешение [14, л. 17].

Имущество всех религиозных общин в городах передавалось в советы коммунального хозяйства, в волостях – в волисполкомы. Имущество, не предназначенное для богослужебных целей: причтовые дома, земли, леса, угодья, рыбные промыслы, гостиницы, подворья – принимались в городах советами коммунального хозяйства, в волостях – уземотделами. Фабрики и заводы переходили в ведение советов народного хозяйства, капиталы поступали в финотдел [14, л. 17-17 об.].

В 1922 г. на уездные управления возлагались функции по регистрации и утверждению обществ, союзов и других объединений (Постановление Президиума ВЦИК от 12 июня 1922 г. «О порядке разрешения съездов и совещаний», ВЦИК и СНК от 3 августа 1922 г. «О порядке утверждения и регистрации обществ и союзов, не преследующих цели извлечения прибыли») [14, л. 21].

Циркуляром ВЦИК от 19 апреля 1923 г. устанавливался порядок закрытия церквей, монастырей и прекращения договоров с группами верующих. «Все дела по закрытию временных или постоянных храмов и молитвенных домов всех культов без различия, а также все дела по нарушению договоров с группами верующих о пользовании церковными зданиями разрешаются постановлениями Президиумов Губисполкомов.

Все постановления по этим делам должны заноситься в протоколы заседаний Президиумов Губисполкомов с обязательным указанием мотивов и оснований для расторжения договора или для закрытия храмов и молитвенных домов» [18, л. 146].

Для регистрации религиозного общества необходимо было предоставить следующий перечень документов:

а) устав, список членов исполнительного органа по форме: ФИО, местожительство, адрес, социальное положение, общеслужебное положение за время с 1914 г., партийность, имущественное положение, копия ходатайства о разрешении общества, союза или объединения поданного в соответствующий орган в 3-х экземплярах.

б) справка о местонахождении исполнительного органа, список отделений и их местонахождение, список уполномоченных объединений с указанием их местонахождения в 3-х экземплярах.

Незарегистрированные общества, союзы и объединения в течение недельного срока объявлялись закрытыми [19, л. 2-2 об.].

В 1923 г. были зарегистрированы религиозные общины Тюменской единоверческой церкви (заключение тюменского отдела ГПУ НКВД от 5 июня 1923 г.) [20, л. 220], Уваровской церкви (заключение тюменского отдела ГПУ НКВД от 25 августа 1923 г.) [20, л. 257], Теплодубровской церкви (заключение от 20 сентября 1923 г.) [20, л. 268], Крутихинской церкви (заключение от 22 ноября 1923 г.) [20, л. 271], Травнинской церкви (заключение от 9 [декабря] 1923 г.) [20, л. 276].

Имеются сведения о регистрации религиозных общин в с. Кодском (заключение от 7 июля 1923 г.) и с. Бердогинском (заключение от 22 ноября

1923 г.) Ялуторовского уезда. Из имеющихся документов не удалось установить, являлись ли эти общины только единоверческими или православными [20, л. 226, 271].

В 1922 г. в отношении единоверческих церквей так же, как и в отношении других религиозных объединений, были произведены изъятия церковных ценностей. 27 апреля 1922 г. были изъяты ценности из Тюменской единоверческой церкви. В общей сложности было изъято около 25 предметов [16, л. 31-32 об.].

17 мая 1922 г. были изъяты церковные ценности из единоверческой церкви с. Бердюгино Ялуторовского уезда. Изъято было десять предметов [17, л. 60].

1 июня 1922 г. произвели опись и изъяли церковное имущество в составе 12 предметов из Уваровской единоверческой церкви [17, л. 110-110об.].

В начале мая 1922 г. были изъяты ценности из Теплодубровской единоверческой церкви [15, л. 81].

Тюменская единоверческая община была зарегистрирована в 1923 году. Прошение о регистрации поступило в отдел управления тюменского губисполкома весной 1923 года. Подписали прошение председатель церковного совета иеромонах Силезий, церковный староста Г. Шалапин, члены церковного совета В. Аверкиев, Н. Сысоев и секретарь А. Набоких [21, л. 6]. К заявлению прилагались Устав церкви (Приложение 1) и список членов общины.

Договор с тюменским Советом рабочих и крестьянских депутатов о передаче в пользование тюменской единоверческой религиозной общине здания церкви и находящегося в нем имущества был заключен 27 марта 1923 года [21, л. 1].

Согласно уставу, единоверческая община объединяла *«православных старообрядцев»* г. Тюмени и близлежащих деревень Зайковой, Парфеновой и Ожогойной [21, л. 4]. Членами общины числились 54 человека, в том числе епископ Павел, проживавший в с. Бор Нижегородской губернии, иеромонах Силезий Зарудный, дьякон Сергей Иванов [21, л. 7об.-8].

Вероятно, тюменская община признала управление Керженского епископа Павла (Волкова), посвященного в единоверческого епископа Нижегородской епархии в июле 1922 года. Этот факт подтверждает версию А.А. Бовкало об объединении всех единоверческих приходов под юрисдикцией епископа Павла [2, с. 63].

По документам не удалось проследить появление в тюменской единоверческой общине иеромонаха Силезия Зарудного. Согласно списку членов общины 1923 г., Силезий присоединился к единоверию в 1918 году и до этого года он, вероятно, еще не был монахом. Весной 1923 г. он являлся председателем церковно-приходского Совета [21, л. 4, 7об.-8].

В докладе губернского отдела ГПУ о расколе православной церкви в Тюменской губернии от 28 октября 1923 г. Силезий значился главой местной старообрядческой общины [8, л. 6]. В 1924 г. он пропадает из списков Тюменской общины [21, л. 16об.-19].

В сентябре 1923 г. священником Тюменской единоверческой церкви числился Иван Евфимьевич Поползухин [21, л. 38]. Он происходил из старообрядческой семьи. Родился 27 ноября 1861 г. в с. Бердюгино Ялуторовского округа. В единоверие перешел в 1887 г. в возрасте 25 лет. С 1891 по 1902 гг. И.Е. Поползухин служил священником в единоверческих церквях Тобольской епархии: с. Травнинском, с. Сивковском, с. Кодском [12, л.138 об.-141]. В 1902 г. его приняли на службу в Екатеринбургскую епархию и определили к Шадринской единоверческой церкви. 7 июля 1920 г. Е.И. Поползухин вернулся на службу в Тобольскую епархию и был определен к Сивковской единоверческой церкви [13, л. 69-70]. 8 октября 1922 г. Поползухин подал Тюменскому епископу Иринарху прошение о переводе к Бердюгинской единоверческой церкви [13, л. 60]. Перевели его или нет неизвестно, однако, осенью 1923 г. он состоял уже священником Тюменской церкви.

В 1923 г. религиозная община Тюменской единоверческой церкви состояла из 54 человек, в 1924 г. – из 58, в конце 1928 г. – из 63 человек [21, л. 23-27, 35-38].

7 февраля 1928 г. община заключила новый договор о пользовании зданием и имуществом церкви [21, л. 52]. Священником при Тюменской единоверческой церкви все это время состоял И.Е. Поползухин [21, л. 38].

8 апреля 1929 г. вышло постановление ВЦИК И СНК РСФСР о религиозных объединениях, направленное на максимальное ограничение прав общин и в конечном итоге их закрытие [27, с. 418-423].

В декабре 1929 г. все культовые здания г. Тюмени были обследованы «на предмет их использования под культурные и иные цели». Согласно акту обследования в помещении Свято-Троицкой единоверческой церкви предполагалось устройство школы [30, с. 77].

2-3 января 1930 г. бюро тюменского городского комитета ВКП(б) приняло постановление о закрытии церквей. Помимо прямых нарушений религиозными общинами законов, служащих причинами к прекращению договоров, необходимо было добиться от общин добровольных постановлений о прекращении деятельности и передачи зданий на социальные и культурные нужды [10, л. 19-20].

Постановления о скорейшем закрытии церквей были приняты Тюменским окружкомом ВКП(б) 9 января 1930 г. [9, л. 22] и Ишимским окружкомом ВКП (б) 24 января 1930 года [11, л. 374].

В случае нарушения религиозной общиной какого-либо из пунктов договора о пользовании зданием и имуществом договор расторгался, издавалось постановление о ликвидации церковного здания или передачи его на культурные нужды. От самой общины добивались добровольной передачи церковных зданий.

Например, в январе 1930 г. был расторгнут договор и ликвидирована Никольская православная церковь в с. Бердюгинском Ялуторовского района. Для этого потребовались постановления собраний верующих с. Бердюгино и близлежащих деревень, постановление собрания бедноты Бердюгинского

сельсовета, постановление собрания граждан Бердюгинского сельсовета [22, л. 2].

Вероятно, инициатива исходила не от верующих, а от низовых советских органов. В сводке НКВД об искривлениях и перегибах по религиозному вопросу в 1930 г. сообщалось о стихийной ликвидации культовых зданий сельсоветами в Тюменском округе. Признавались также грубые нарушения при перезаключении договоров с общинами верующих, когда отдельные представители власти самовольно закрывали церкви, снимали колокола, не допускали в здания служителей культа [3, л. 8]. Однако общая линия на ликвидацию религиозных объединений и зданий культа осталась прежней.

27 февраля 1930 г. решением внеочередного заседания президиума тюменского горсовета наряду с еще двумя религиозными общинами был расторгнут договор с общиной тюменской единоверческой церкви. «Принимая во внимание, что означенные религиозные общины не ведут точного учета культового имущества, не принимают мер к содержанию в исправном состоянии и охране переданных в их пользование церковных и культовых зданий и не выполняют ряд других, взятых на себя согласно договоров обязательств, – договора с этими общинами немедленно расторгнуть и культовые здания из их ведения изъять». Изымаемые культовые здания передавались в ведение горкомхоза для использования под культурно-просветительные учреждения [30, с. 85-86]. Впоследствии здание бывшей тюменской единоверческой церкви было уничтожено.

Известна судьба священника тюменской церкви И.Е. Поползухина. После ликвидации единоверческой общины в Тюмени, он, вероятно, вернулся в приход с. Бердюгинского Ялуторовского района.

В «Книге расстрелянных» И.Е. Поползухин числится протоиереем бердюгинской общины в Упоровском районе. Вероятно, это ошибка, поскольку на территории как современной Тюменской области, так и Тобольской губернии находилось и находится несколько деревень с названием Бердюгино.

Иван Поползухин был арестован 3 сентября 1937 г. и расстрелян в Тюмени 3 ноября этого же года [25, с. 152].

Если еще в 1937 г. И. Е. Поползухин числился действующим священником, можно предположить, что единоверческие общины, находившиеся в районах, могли быть ликвидированы позднее 1930 года.

Частичным подтверждением этому служит постановление Омской областной комиссии по вопросам культов от 3 февраля 1936 г. о ликвидации молитвенного здания в с. Травное Казанского района. Скорее всего, речь также идет о единоверческой церкви [30, с. 118].

Таким образом, главная задача, которая стояла в указанный период перед иерархами, священством и верующими всех конфессий, – как-нибудь выжить, приспособиться, постоянно следить за изменениями государственной политики, следовать новым законам и положениям, которые появлялись в огромном количестве. Ни на что другое не хватало ни сил, ни возможностей.

В 20-е гг. XX в. единоверческие приходы на территории бывшей Тобольской губернии наряду с остальными религиозными организациями подвергаются гонениям. Вначале 30-х гг. ликвидируются последние церкви, и единоверие прекращает здесь свое историческое существование.

Приложение 1

Устав Свято-Троицкой единоверческой церкви в г. Тюмени

I. Задачи церкви

Свято-Троицкая единоверческая церковь имеет целью объединение граждан Православных старообрядцев в районе г. Тюмени и близлежащих деревень Зайковой, Парфеновой, Ожогойной и других городской волости.

С этой целью Свято-Троицкая единоверческая церковь:

- а) устраивает молитвенные собрания,
- б) управляет имуществом, полученным по договору от местных органов Советской власти,
- в) заключает сделки частноправового характера, связанные с управлением культовым имуществом,
- г) участвует в съездах религиозных обществ,
- д) назначает служителей культа для совершения религиозных обрядов.

II. Состав церкви

Членом Свято-Троицкой единоверческой церкви может быть каждый гражданин, принадлежащий к данному культу.

Зачисление в члены церкви производится общим собранием членов церкви открытым голосованием простым большинством голосов.

Выбытие из числа членов церкви производится или по личному заявлению выбывающего или по постановлению 2/3 наличного числа членов церкви по спискам.

Списки членов церкви ежегодно представляются в отдел управления Тюменского губисполкома.

III. Средства церкви

7) Отдельные члены церкви или ее уполномоченные могут собирать добровольные пожертвования для покрытия расходов, связанных с обладанием культовым имуществом.

Примечание: Обязательных членских взносов на членов церкви возложено быть не может.

IV. Управление делами

8) Все вопросы, возникающие в жизни церкви, разрешаются на общих собраниях открытым голосованием простым большинством голосов, за исключением случаев предусмотренных в пп. 5 и 11 Устава. Общие собрания церкви происходят открыто.

9) Для выполнения своих постановлений, а также внешнего представительства, общие собрания по мере встретившейся надобности, выделяют из своей среды уполномоченных, действующих в пределах предоставленных каждому полномочий (см. ст. 2).

V. Порядок изменения Устава церкви

10) Устав церкви может быть изменен общим собранием по предложению ее членов большинством 2/3 голосов, с последующим утверждением отдела Управления, или по предложению подлежащих органов государственной власти.

VI. Порядок закрытия церкви

11) Церковь может быть закрыта:

а) по постановлению соответствующего Губисполкома,

б) вследствие ареста части членов,

в) по постановлению общего собрания членов церкви.

12) В случае закрытия церкви все имущество, находящееся в пользовании церкви, возвращается местному Совету по инвентарной описи специальным уполномоченным, избранным для сего ликвидационным собранием церкви.

Председатель церковного Совета иеромонах Силезий

Церковный староста Г. Шаляпин

Члены Совета: Н. Сысоев, В. Аверкиев

Секретарь: А. Набоких

ГУТО ГАТО. Ф. Р-4. Оп.4. Д.1762. Л.4. 1923 год

1. Байдин В.И. Новые источники по организации и идеологии Урало-Сибирского старообрядчества в конце XVIII – первой половине XIX века // Сибирское источниковедение и археография. Новосибирск, 1980. с. 93-109.

2. Бовкало А.А. Единоверческие епископы // Православное единование в России. СПб., 2004.

3. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. Р-1235. Оп.141. Д.584.

4. ГАРФ. Ф. Р-3431. Оп.1. Д.364.

5. ГАРФ. Ф. Р-3431. Оп.1. Д.365.

6. Государственное бюджетное учреждение Тюменской области «Государственный архив в г. Тобольске» (ГБУТО ГА в г. Тобольске). Ф.57. Оп.2. Д.245.

7. ГБУТО ГА в г. Тобольске. Ф.156. Оп.18. Д.1259.

8. Государственное бюджетное учреждение Тюменской области «Государственный архив социально-политической истории Тюменской области» (ГБУТО ГАСПИТО). Ф. 1. Оп.1. Д.695.

9. ГБУТО ГАСПИТО. Ф.3. Оп.1. Д.1159.

10. ГБУТО ГАСПИТО. Ф.7. Оп.1. Д.426.

11. ГБУТО ГАСПИТО. Ф.46. Оп.1. Д.764.

12. Государственное бюджетное учреждение Тюменской области «Государственный архив Тюменской области» (ГБУТО ГАТО). Ф. И-108. Оп.1. Д.47.

13. ГБУТО ГАТО. Ф. И-114. Оп.1. Д.381.

14. ГБУТО ГАТО. Ф. Р-2. Оп.1. Д.77.

15. ГБУТО ГАТО. Ф. Р-2. Оп.1. Д.280.

16. ГБУТО ГАТО. Ф. Р-2. Оп.1. Д. 298.

17. ГБУТО ГАТО. Ф. Р-2. Оп.1. Д.344.

18. ГБУТО ГАТО. Ф. Р-2. Оп.1. Д.363.

19. ГБУТО ГАТО. Ф. Р-2. Оп.1. Д.510.

20. ГБУТО ГАТО. Ф. Р-2. Оп.2. Д. 17.
21. ГБУТО ГАТО. Ф. Р-4. Оп.4. Д.1762.
22. ГБУТО ГАТО. Ф. Р-303. Оп.1. Д.5.
23. Ермакова Д.С. Единоверческая церковь в Зауралье: XIX – первая треть XX века.: Дис. ... канд. ист. наук. Тюмень, 2011.
24. Ермакова Д.С. Единоверческий вопрос на Поместном Соборе русской православной церкви в 1917-1918 гг. // Религиоведение. 2010. №3. С. 27-37.
25. Книга расстрелянных. Мартиролог погибших от руки НКВД в годы большого террора (Тюменская область). 2 том. / Сост. Р.С. Гольдберг. – Тюмень: Изд-во «Тюменский курьер», 1999.
26. Мавлютова З.Ш. Движение обновленчества в Тюменском крае в 1920-е гг. // Археология, антропология и этнография. №8. 2008. Электронная версия. URL: <http://www.ipdn.ru/rics/va/private/a8/C-115-120-Mavlutova.pdf>
27. Постановление ВЦИК и СНК РСФСР «О религиозных объединениях» от 8 апреля 1929 года // Хрестоматия по истории России 1917 – 1940 / Сост. М.Е. Главацкий и др.; Под ред. М.Е. Главацкого. М., 1995.
28. Путь на Голгофу: в 2 т. М., 2005. Т.1: Зими́на Н.П. Жизнеописание священномученика Симона, епископа Охтенского.
29. Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 796. Оп.193. VI отд. 3 стол. Д.446.
30. Черные дни русского православия (Документы и материалы притеснения служителей культа и религиозных объединений Тюменского края в годы Советской власти. 1917-1965 гг.). Тюмень, 1992.

Edinoverian church in the Zauralye (Trans-Ural region) during the first decades of soviet power (1917-early 1930 s)

Key words: Edinoverie, Old Belief, the Russian Orthodox Church, Zauralye (Trans-Ural region), Soviet authority.

Edinoverie, appeared in Russia at the end of the XVIII century, was an attempt to find a compromise between the official authority and Old Belief. In the Zauralye (Trans-Ural region), edinoverie developed throughout the XIX - early XX centuries. This article is devoted to organization of Edinoverian (Old Belief) church in the first decades of Soviet power. The persecution of Soviet authority in the Russian Orthodox Church led to the end of the existence of edinoverian church.

ЭТНОЛОГИЧЕСКАЯ, КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКАЯ КАРТИНА РАЗВИТИЯ ПРАВОСЛАВИЯ В НОВЕЙШЕЙ ИСТОРИИ

Г.В. Седова
(инокиня Евфросиния)

РИЖСКИЙ МОНАСТЫРЬ: ИСТОРИЯ И ПРОСВЕТИТЕЛЬСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ В 20-30 ГГ. XX СТОЛЕТИЯ

Ключевые слова: Рижский монастырь, игуменья Евгения (Постовская), монастырская школа, приют, латвийская православная молодежь.

Статья посвящена анализу источников, характеризующих историю Рижского женского монастыря и его просветительские инициативы в межвоенный период в Латвии. Рассмотрены процессы, способствующие консолидации православных вокруг обители. Освещаются вопросы становления монастырской школы, и прослеживается работа с православной молодежью.

1917 год и последовавшие трагические революционные события разрушили Российскую империю. Если для государства это было время упущенных возможностей и утраченных иллюзий, то для Православной Российской церкви наступило время освобождения от «государственной церковности». Тому благоприятствовали революционные события, в ходе которых происходила самоорганизация приходской и монастырской жизни. Все это подготовило созыв и проведение Поместного Собора 1917 – 1918 гг. для «канонической реставрации» церковной жизни.

Дискуссионная работа проходила по многим насущным проблемам в отделах Предсоборного совета. Справедливости ради, следует заметить, что церковные темы обсуждались задолго до революции как на епархиальном уровне, так на общественном уровне. Пристальное внимание обращали на себя монастыри и их внутренний уклад. Жаркие споры разгорелись вокруг Евангельской темы – «служения Марфы» и «служения Марии», о важности аскетического опыта и социального служения. Ревнителю предлагали разделить монастыри на созерцательные и благотворительные. К этому вопросу вернулись в дни работы Предсоборного совета. Было сформулировано соборное определение о монашестве, ставшее самым объемным постановлением после приходского устава [8, с. 168]. На пленарных заседаниях Девятого отдела, который рассматривал вопросы «о монастырях и о монашестве» возобладало стремление идти «средним или царским путем, сохраняя верность древнему аскетическому идеалу иночества» [4, с. 946]. Опираясь к византийско-восточному монашеству, отличавшемуся живым характером, профессор И.И. Соколов в докладе дал исчерпывающий ответ. На примере монастырских уставов ученый призвал обители «к общественному

служению – на поприще благотворительности и просвещения, но без ущерба для уставного внутреннего быта» [4, с. 945–946]. Как происходили эти процессы в Рижской епархии рассмотрим на примере Рижского Свято-Троице Сергиева женского монастыря.

В епархии имелось 5 монастырей. Алексеевский мужской монастырь (с архиерейским домом) и 4 женских: Рижский Свято-Троице Сергиев с приписанной к нему Спасо-Преображенской пустынью под Митавой (совр. Елгава), Илукстский Рождества Богородицы с Епархиальным училищем при нем. Обители создавались в XIX веке с миссионерскими и просветительскими целями. В годы Первой мировой войны монастыри находились в эвакуации. Сестры из Рижского монастыря и Пустыни размещались в земской школе при станции Северо-Западной железной дороги «Плюсса», а настоятельница и старшие монахини в Савво-Вишерском монастыре, близ Великого Новгорода. Сестры из Илуксте (монастыря и Епархиального училища) в Иверском монастыре Выксы Нижегородской губ. В военный период Рижский женский монастырь не был закрыт и в обители оставалось несколько монахинь со старшей сестрой.

Политическая ситуация оставалась крайне сложной и временно управляющий Рижской епархией епископ Платон (Кульбуш) предписал игуменье Евгении (Постовской) срочно прибыть в Ригу для разрешения монастырских вопросов. Согласно указу Синода РПЦ от 21 октября 1917 г. за № 1567 ей поручили управлять Рижским монастырем, а также подготовить помещения для предстоящей реэвакуации как Илукстского монастыря, так и Епархиального училища [28, л. 161]. Игуменья Сергия (Мансурова) не вернулась в Латвию, так как под ее началом было 200 сестер, а под управлением иг. Евгении только 40 [12, с. 5]. В документе говорилось, что было оглашено заявление бывшей настоятельницы Рижского монастыря игуменьи Сергии (Мансуровой) от 11 января 1918 года на имя временно управляющего Рижской епархией епископа Углического Иосифа (Петровых) с прошением об отчислении с должности настоятельницы Рижского монастыря [28, л. 161]. В сентябре 1918 года игуменья Евгения прибыла в Ригу для исполнения своих обязанностей. Через год красные эстонские комиссары арестовали и зверски убили епископа Платона, временно управляющего Рижской епархией с прот. Николаем Бежаницким и прот. Михаилом Блейве в Тарту (1).

Рижская кафедра вдовствовала. На соборе Латвийской Православной церкви (далее – ЛПЦ) 23 февраля 1920 года единогласно был избран будущий предстоятель Церкви архиепископ Пензенский Иоанн (Поммер). Из письма православных латвийцев патриарху Московскому и всея России Тихону: «Ваше Святейшество! Море бушует. Волны его все яростнее обрушиваются на корабль нашей Церкви, нас страшит ответственность за судьбу корабля в страшный момент девятого вала... Нужен кормчий!». Патриарх Тихон в 1921 году дал свое согласие на возведение на Латвийскую кафедру – архиепископа

Иоанна (Поммера), как показала дальнейшая история, это было мудрое и необходимое решение [21, с. 49].

В период становления Латвийской Республики в 1921 году Рижская епархия находилась на грани уничтожения. По решению правительства была отчуждена значительная часть ее собственности: Алексеевский мужской монастырь с архиерейским домом и Богородице-Рождественский храм с большей частью земель Илукстского женского монастыря передавались Римско-Католической церкви; Рижская духовная семинария и духовное училище отошли к государству, а также власти опечатали кафедральный собор [6, с. 81].

Недвижимое имущество и инвентарь Рижского монастыря взяли в ведение правительства, так как монастырь был построен на земле, принадлежащей Духовной семинарии, которая перешла в собственность государства (Министерства образования – Г.С.). По распоряжению министра внутренних дел произошла опись всего недвижимого и движимого имущества обители вплоть до белья монахинь и одежды мирян. Переписывались находящиеся в монастыре частные лица, а в официальных документах игуменья Евгения именовалась как «бывшая начальница». По распоряжению Департамента духовных дел Министерства внутренних дел от 11 июня за № 10074 все недвижимое имущество обители национализировалось [3, с. 362]. В обители, по свидетельству латвийского историка А. Поммера, бесчинствовали «городские хозяйственно-административные власти» [7]. Весь этот произвол был возможен из-за отсутствия архиерея на кафедре. По воспоминаниям воспитанниц монастырского приюта жили они так бедно, что не было даже постельного белья. За Рижской обителью власти оставили Свято-Троицкий собор и деревянные сестринские корпуса, а за Илукстским монастырем около 60 га земли и одноэтажный кирпичный корпус, в котором впоследствии была устроена и освящена домовая церковь в честь Рождества Богородицы [5, с. 327–328].

Только после приезда 21 июня 1921 года предстоятеля ЛПЦ архиепископа Иоанна (Поммера) жизнь православных постепенно стала налаживаться. Уклад Рижской обители не изменился: совершались службы, сестры молились и несли послушания. Игуменья Евгения смогла получить официальный статус настоятельницы. Она приняла настоятельство над тремя монастырями: над Рижским монастырем и Пустынью, где проживало три монахини, а также и над Илукстским с 33 сестрами [25, л. 101]. В дальнейшем количество сестер возросло, но ненамного.

Состояние латвийских монастырей находилось в удручающем положении, об этом в докладе на имя архиерея писал Рижско-Митавский благочинный прот. Николай Тихомиров. Рижский монастырь значительно пострадал от военных действий и особенно Троицкий собор: эвакуировали иконостас, поэтому богослужений в нем не совершали. Служили только в храме преп. Сергия. Не в лучшем состоянии находились храмы и здания Преображенской пустыни. Они значительно пострадали от военных действий, а

некоторые были совершенно разрушены. Монашествующие своими силами старались привести все в порядок. Пустынь находилась в ведении монахини Никоны (Нирод). Регулярные богослужения в Пустыни не совершались, так как не было священника и средств на его содержание, поэтому изредка приезжал священник из Митавы [23, л. 6–9].

В феврале 1921 года на средства «Русского общества в Латвии» были открыты детский приют и школа при Рижском монастыре. В приюте содержались 30 сирот, граждан Латвии русской национальности. Должность заведующей школы исполняла воспитательница приюта Александра Высоких. Через год Русское управление Министерства образования утверждает новую заведующую, ею стала Елена Адамовна Юшкевич [22, л. 207]. Игуменья Евгения как бывшая воспитанница Смольного института в межвоенный период собрала под свое крыло латвийских «смолянок»: кто-то преподавал в монастырской школе, кто-то подвизался в обители, а чьи-то дети учились в школе. Преданной помощницей игуменьи во всех начинаниях стала Е.А. Юшкевич – «смолянка». По воспоминаниям ученицы монастырской школы – монахини Нилы (Майкапар), Елена Адамовна «была Великая труженица, всю себя отдавшая людям, Церкви и Богу, это люди, выросшие в добрые, старые времена до ужасов революции и двух мировых войн, с ними ушла целая эпоха» [2, л. 2]. Юшкевич умело подобрала педагогический коллектив в школе, который отличался не только высоким уровнем образования, культуры, но и жертвенным служением. Что касается оплаты, то, за исключением Элзы Тисс, все учительницы проживали в монастыре и работали без зарплаты, за стол и жильё.

Спустя год скромным торжеством в обители отметили годовое существование школы и приюта для сирот. Русская газета «Сегодня» писала: «За истекший год оба начинания, возникшие первоначально в самих скромных размерах, успели значительно развиться и окрепнуть». В приюте воспитывали 24 ребёнка, многие из них были беженцами из Советской России [13]. Монастырь принимал сирот в приют совершенно истощенными и полуодетыми. Позже дети имели не только здоровый вид, но и производили приятное впечатление своею опрятною внешностью и манерами. В школе обучались как приютские дети школьного возраста, так и приходящие со стороны. Руководила монастырскою школою и приютом настоятельница монастыря игуменья Евгения. По воспоминаниям учащихся, школа и приют были благоустроены, отличались чистотой, а классы имели разнообразные учебные пособия. Из «предметов роскоши» были пианино и глобус [13]. Бюджет школы и приюта составлял 5 000 латвийских руб. в месяц, а через год он увеличился почти в четыре раза. Все средства поступали из кассы «Русского общества», а также со стороны американского Красного Креста. Проблема беспризорных детей в Латвии была крайне острой, но монастырский приют не мог удовлетворить ходатайства в предоставлении приюта всем желающим, так как не было средств. А для этого необходимо было привлекать «широкое участие благотворителей и прилив частных пожертвований» [13].

С 1 сентября 1922 года законоучителем в Русской основной школе при монастыре стала игуменья Евгения. Настоятельница обители старалась для детей монастырского приюта устраивать праздники, в том числе Рождественские елки. Через газеты монастырь благодарил добрых людей и «зеленый ряд», а также тех, кто откликнулся и помогал устраивать праздники для детей [14]. Через два года матушка заведовала уже и детским приютом особого комитета по делам Русской эмиграции в Латвии. В престольный праздник монастыря архиепископ Иоанн торжественно совершал богослужение в память преп. Сергия. В праздничном слове владыки прозвучали слова благодарности в адрес настоятельницы: «Благодаря беззаветной воспитательной и благотворительной работе игуменьи и ее такту, обитель привлекает сочувствие не только православных, но и лиц других исповеданий» [15]. Прозвучала признательность и в адрес супругов Н. и Л. Гореловых за их заботы и крупные пожертвования на монастырские нужды. В завершение торжества состоялся концерт, который был организован силами приюта и также освещался в прессе: «Гости слушали в школе концерт детей приюта на балалайках, подготовленной старшей воспитательницей Верой Мышко. Оказалось, что детвора – большие друзья Владыки, которого часто посещали летом на даче» [15]. Как свидетельствуют архивные документы, в середине 20-х годов в Рижском монастыре проживало три монахини, а в Илуксте – 33 сестры [24, л. 39]. Данная диспропорция обуславливалась необходимостью содержания большого подсобного хозяйства, с которого «кормились» и школа, и городской монастырь. Основные работы по монастырской школе выполняли миряне, которые являлись прихожанами обители и сплотились вокруг игуменьи.

О жизни монастырской школы вспоминала бывшая ученица Т.В. Бриезде. Монастырские учителя с большой любовью и вниманием относились к детям. Обязанности законоучителя исполнял прот. Роман Пассит, очень спокойный и мягкий человек, который страдал от мальчишек на уроках. Он служил в монастыре с 1926 по 1936 год. Преподавал географию Сергей Коренев – бывший военный, белый офицер, выпускник кадетского корпуса. Александра Александровна Высоких читала литературу, была из «смолянок». Вера Филлиповна Мышко – гимнастику; Лидия Павловна Бурнашева – немецкий язык, тоже бывшая «смолянка»; Татьяна Павловна Серафимова – домоводство и рукоделие. Хорошо в школе преподавали языки: латышский – Грезенс, а немецкий Эльвира Ивановна Рудзитис. Ученики свободно говорили на 3-х языках. По воспоминаниям монастырской ученицы: «Классным руководителем была Варвара Игнатъевна Австриц, также из бывших «смолянок», она прививала нам благородство, благородство души, а Вера Ивановна Штраус преподавала математику, была очень строгая и ее ученики побаивались. В школе приучали нас к аккуратности, одежду берегли». Бреде запомнила и совсем курьезный случай, «девочки носили простые чулки в резинку (распоряжение Министерства образования – Г.С.), а Маня Пирр пришла в шелковых чулках, так ее заставили снять, воспитывали нас строго» [1, л. 5]. Ученики с игуменьей Евгенией встречались не часто, в их памяти она осталась

сдержанным, но добрым человеком. Когда дети ее видели, то всегда стремились подойти под благословение и в церкви, и на территории монастыря. Внешне игуменья была не примечательна: невысокого роста и слабого здоровья.

Важным событием в духовной жизни обители стал 1925 год. Архиепископ Рижский Иоанн рукоположил к монастырскому приходу Михаила Бурнашева, в его лице игуменья обрела деятельного помощника. Когда-то богатый помещик и предводитель дворянства в Борисове Минской губернии, оказавшийся после Гражданской войны в Латвии, остаток своих дней посвятил религиозному просвещению детей и молодежи. Отец Михаил исполнял обязанности не только настоятеля монастырского храма, но и преподавателя Закона Божия, русского языка в монастырской школе и в частной гимназии А.К. Корти. Священник редактировал «Детский уголок» в популярном журнале «Перезвоны», активно трудился с молодежью и принимал самое деятельное участие в общественной жизни «Русской общины». По его инициативе был организован религиозно-философский кружок для православной молодежи. Священник читал лекции на религиозно-философские темы в Христианском союзе молодых женщин и в Обществе русских эмигрантов. По воскресеньям проводил беседы в Рижском монастыре с чтением жития святых. Не было в Риге ни одной христианской организации, ни одного русского и латышского кружка, который не считал бы своей обязанностью приглашать к себе отца Михаила. Часто в беседах он напутствовал: «Вечность неизбежна! Какая будет она? Богат окажется только тот, кто нынче сейчас, сию минуту богатеет в Бога». В памяти рижан священник остался «бескорыстным тружеником и добрым сеятелем на ниве Христовой» [11, с. 54].

Кончина отца Михаила для просветительской деятельности обители стала невозможной утратой, так как настоятельница потеряла в его лице верного соратника. Ей все труднее становилось управлять школой. Она писала в Синод ЛПЦ: «Монастырь не в состоянии содержать Основную школу, школьным Советом было возбуждено ходатайство перед городом, о принятии школы на содержание города» [27, л. 128].

Настоятельница поддерживала тесные связи с кругами русской интеллигенции Риги. Известно, что в обители часто бывали бывшие воспитанницы Смольного института благородных девиц. «Смолянки» не только посещали свою сокурницу – игуменью Евгению, но и устраивали музыкальные вечера для поддержки просветительских и благотворительных проектов. В русской газете «Сегодня» сообщалось, что Русская основная школа, которая содержалась на средства монастыря, неоднократно устраивала литературно-музыкальные вечера в целях сбора средств на содержание школы. Например, в программу вечера 16 мая 1927 года вошли не только песни, декламация, но и небольшая сценка «Лесной переполох». Дети и подростки из числа учеников сыграли представление в специальных костюмах, которые выполнила педагог В.И. Австриц, что способствовало дополнительному успеху вечера. Школьный хор, управляемый Е.А. Юшкевич, оставил «выгодное впечатление, показав, что в школе много внимания уделяется развитию

природных дарований детей» [16]. Насыщенная программа продолжалась гимнастическими упражнениями учащихся, а выступление С.В. Даниловой, исполнившей с большим чувством “Степь” А.Т. Гречанинова, «вызвало шквал аплодисментов и многочисленные бисирования, благодарные слушатели не хотели ее отпускать». Дети выразительно декламировали, но особенно выделился ученик 5-го класса Потапов, который «обнаружил большие драматические способности», финальным аккордом программы стало выступление великорусского оркестра под управлением В.Г. Сидорова. Вечер закончился танцами, детскими играми, хороводами, «вообщем было весело, мило и непринужденно» [16]. В 1928 году Русская монастырская школа перешла под городское управление. Изменилось и ее название – Рижская городская русская основная школа № 12 [22, л. 43].

История Рижского монастыря тесно связана с деятельностью Русского студенческого христианского движения (РСХД) в Прибалтике. Архиепископом Рижским Иоанном было принято решение о проведении первого съезда в Пустыни. Один из активных членов оргкомитета Д.В. Буковский вспоминал: «Эта поездка оставила большое впечатление, особенно деревянный храм среди сосен и одиночные полуразрушенные кельи вокруг, так в моем воображении воскрешавшие какой-то отблеск обители св. Сергия, – одиночество, лес, бедность, и над всем духовная сила Христовой церкви» [11, с. 65]. В первых числах августа 1928 года в Спасо-Преображенской пустыни состоялся первый съезд РСХД. Участников радушно принимала игуменья Евгения и монахиня Никона (Нирод). Среди 60 делегатов были посланцы из Финляндии, Польши, Эстонии, Литвы и Латвии. В работе принимали участие клирики из Балтии: прот. Иоанн Богдавленский, прот. Николай Пятницкий, прот. Иоанн Янсон, прот. Кирилл Зайц, диакон Лев Липеровский и диакон Игнатий Озеров. Среди именитых гостей были: общественный деятель Е.М. Тихоницкий; русский философ Л.А. Зандер; протопресвитер, педагог, русский религиозный философ В.В. Зеньковский; историк, педагог и просветитель И.Н. Заволоко. В последний день работы участников посетил владыка Иоанн. Съезд работал с огромным подъемом и для многих стал первой встречей «с живым христианством, с православием не как только казенным бытом, а смыслом жизни, и все это на фоне природы и “сергиевского монастырька”» [11, с. 68].

Межвоенное время для многих русских стало временем поиска своих национальных и духовных корней, в особенности для православной молодежи. Русские интеллигенты приглашали известных лекторов из эмиграции для возрождения и развития культурной жизни Латвии. Эти инициативы важны были еще и потому, что русское общество было разобщено на латвийских подданных и эмигрантов. А просветительская и христианская деятельность способствовала их консолидации. Игуменья Евгения всячески поддерживала религиозную работу, понимая ее значимость. В храме обители собиралась молодежь, духовенство служило молебны, затем в помещениях монастырской школы за чашкой чая обсуждались планы религиозно-педагогической деятельности среди подростков [11, с. 75]. В июне 1933 года в Преображенской

пустыне прошел летний лагерь – съезд «дружинниц» православной молодежи. Спустя месяц, в августе, состоялся цикл собеседований для членов латвийского РСХД – «Аскетический принцип в современной жизни». Девушки участвовали в престольном празднике обители – Преображении Господне, а накануне участвовали в исповеди, «длившейся почти всю ночь, а в день праздника причастились св. Таинств» [11, с. 166, 169].

Несмотря на строгий внутренний устав, Рижская обитель была открыта миру. В одной из своих бесед монахиня Мария (Скобцева) рассказывала о посещении монастырей Прибалтики. В частности она отмечала, что в Пюхтицах женская обитель в 30-е годы существовала, как сельскохозяйственная – «трудовая община». А в Риге монастырь занимался социальным служением – «опекал школу, сестры монастыря составляли трудовую производственную общину и снабжали приходы епархии свечами, просфорами и пр., одновременно самоотверженно ухаживая за более пожилыми и немощными насельниками» [11, с. 155].

О духовной жизни тех лет сведений немного: монастырский приход насчитывал 152 прихожанина, но службы совершались не каждый день. С четверга и по воскресенье их совершал настоятель монастырского храма прот. Роман Пассит [18]. Сказывалась большая нагрузка у клириков, так как они занимались преподавательской деятельностью в светских школах (основной их источник дохода), а сестры обители выполняли многочисленные послушания, много трудилась и настоятельница.

После 1934 года жизнь в Латвии кардинально изменилась. В мае произошел антиконституционный переворот Карлиса Ульманиса, а в октябре зверски был убит предстоятель ЛПЦ – архиепископ Рижский Иоанн (Поммер) (3). Трагическое событие отозвалось болью в сердце не только православных людей, но и многих латвийцев. Все эти события не могли не отразиться на здоровье игуменьи. Настоятельница испросила разрешение митрополита Рижского и Латвийского Августина (Петерсона) на длительное пребывание в Илукстской обители. На протяжении нескольких лет игуменья Евгения регулярно уезжала на лето в Илуксте. Следует указать, что личные покои митрополита Августина после архиерейской хиротонии находились в Рижском монастыре. Владыка мог без особого труда осуществлять архипастырский надзор за обителью [17]. Обязанности настоятельницы монастыря на отъезд игуменьи Евгении были возложены на монахиню Серафиму (Павлову-Воронцову) и казначею – монахиню Никону (Нирод). У игуменьи много времени уходило на решение разных административных вопросов, поэтому обитель в Илуксте стала для нее местом уединенных молитв и отдыха от многочисленных попечений. Газета «Сегодня вечером» в 1938 году писала, что настоятельница оправилась от прежнего недомогания и вновь «посещает богослужения в монастырском храме и руководит делами монастыря и его жизнью» [20].

Монастырский приют продолжал существовать, но возникали финансовые трудности. К концу 30-х годов в нем воспитывалось 40

воспитанников. После ликвидации властями «Общества русских эмигрантов» средств не хватало. Для их пополнения на воспитательный процесс обитель ежегодно устраивала публичную лотерею, все средства от мероприятия шли целиком на содержание детей. Через русские газеты давали объявление о дне розыгрыша, билеты можно было купить в монастыре, стоимость которых составляла 30 сантим. Небольшая сумма давала возможность каждому поддержать полезное и доброе дело, сестры с благодарностью принимали и пожертвования для лотереи [19]. Однако доходы постепенно падали, об этом свидетельствовали данные финансовых отчетов по монастырям, подписанные казначейшей монахиней Никоной.

Для духовного окормления Рижского монастыря действовал Совет обители (совещательный орган) в лице игуменьи Евгении и монахини Никоны [25, л. 101]. Количество сестер в трех монастырях не превышало 50, а их возраст подошел к почтенному [26, л. 177]. О проблемах состояния монашества в довоенное время отмечала монахиня Мария (Скобцева): «Может быть, самое страшное, что явно сейчас в этих старых монастырях, – это возраст монахов и монахинь... В них, несомненно, много личного благочестия, личного подвига, может быть, даже личной святости» [10]. Монахиня дала неутешительный прогноз на будущее, в том числе и для Рижской обители – старение насельниц и связанный с ним дальнейший упадок монастырского уклада. Но, как не парадоксально прозвучит, упадок обители остановила Вторая мировая война.

В заключение можно сказать, что одним из центров объединения православной общины в 20-30 годы XX столетия в Латвии стал Рижский монастырь. Этому способствовали такие личности, как архиепископ Рижский Иоанн (Поммер) и игуменья Евгения (Постовская), вокруг которых собрались единомышленники. Православная интеллектуальная элита особенно проявила себя в становлении и деятельности монастырской школы. Следует отметить, что благодаря действенной помощи русских эмигрантских организаций этот период монастырской жизни отличался особой активностью. Без их финансовой поддержки просветительская деятельность в обители была бы невозможна, так как обитель утратила свою собственность, которая традиционно давала возможность участвовать в социальном служении. Но, тем не менее, монастырь как всякий живой организм развивался как составная часть общества. Бежавшие от войны и революции люди искали смысл жизни, многие из них обрели и утвердились в вере через пример личного благочестия насельниц, а также их сострадания и их деятельного служения ближнему. Как и 100 лет назад многие задаются вопросом: «Может ли монастырь совмещать общественное служение и внутреннюю созерцательную жизнь?». Но в 1914 году на него уже ответила игуменья Нина (Боянус) в письме русскому религиозному философу В.В. Розанову: «Мне близко знакомы два образцовых монастыря, которые отвечают созерцательному и деятельному настроению. Один из них в Риге, там много образованных монахинь, поставлен на должную высоту «древляго благочестия»» [9, с. 75]. К сожалению, проблематика данной

темы не изучена в церковной истории, а опыт Рижского Свято-Троице Сергиева женского монастыря смог бы помочь в ее осмыслении.

1. Епископ Таллинский, управляющий Рижской епархией Павел (Кульбуш), прот. Михаил Блейве и прот. Николай Бежаницкий прославлены в лике святых Русской Православной церковью в 2000 году.

2. Монахиня Мария (Скобцева) прославлена в лике святых Константинопольским патриархатом в 2004 году.

3. Архиепископ Рижский Иоанн (Поммер) прославлен в лике святых Русской Православной церковью за границей в 1981 году, Русской Православной церковью в 2001 году

1. Архив Г. Седовой. Воспоминания Т.В. Бриде, 2015 г. (Латвия). Л. 5.

2. Архив Г. Седовой. Письмо-воспоминание монахини Нилы (Майкапар; 1927 – 2017), 31.01.2015. (Канада). Л. 2.

3. Демина Н.Д. Рижский Св. Троице-Сергиев женский монастырь. Р., 1993.

4. Доклад профессора И.И. Соколова «Монастырский устав» [Документ 25]. Священный Собор Православной Российской Церкви 1017–1918 годов. Том 1. (Кн. 2) Предсоборная работа 1917 года. Акты, определяющие порядок созыва и проведения Собора. М., 2012.

5. Гаврилин А.В. Илукстский в честь Рождества Пресвятой Богородицы женский монастырь. Православная энциклопедия. Т. 22. М., 2014.

6. Евфросиния (Седова), инокия. Служение митрополита Вениамина (Федченкова) на Рижской кафедре (1948 – 1951). Р., 2017.

7. Журнал Московской Патриархии. 1952. № 10. С. 36.

8. Иакинф Дестивель, священник. Поместный Собор Российской Православной Церкви 1917 – 1918 гг. и принцип соборности. М., 2008.

9. Нина (Боянус), игумения. Наши беседы о жизни. Жизнеописание, письма, воспоминания. М., 2004.

10. Новый Град. 1932 (5). С. 96 – 97.

11. Плюханов Б.И. РСХД в Латвии и Эстонии. П., 1993.

12. Рижский Свято-Троице-Сергиев женский монастырь во время правления игумении Тавифы (Дмитрук). Р., 2013.

13. Сегодня. 1922. № 57. С. 4.

14. Сегодня. 1924. № 2. С. 4.

15. Сегодня. 1924. № 224. С. 4.

16. Сегодня. 1927. № 109. С. 8.

17. Сегодня. 1936. № 90. С. 1.

18. Сегодня. 1935. № 231. С. 6.

19. Сегодня. 1938. № 286. С. 12.

20. Сегодня вечером. 1938. № 184. С. 6.

21. Феофан (Пождаев), игумен. Священномученик Иоанн, Архиепископ Рижский и Латвийский. Р., 2015.

22. Latvijas Nacionālā arhīva Latvijas Valsts arhīvs (далее – LNA LVA).

LNA LVA, 6637 f. (Фонд), 1. apr. (Опись), 94. l. (Дело), 207. lp. (Лист).

23. LNA LVA, 7131. f., 1. apr., 35. l., 6. – 9. lp.

24. LNA LVA, 7469. f., 1. apr., 1099. l., 39. lp.

25. LNA LVA, 7469. f., 1. apr., 1099. l., 101. lp.

26. LNA LVA, 7469. f., 1. apr., 1099. l., 177. lp.

27. LNA LVA, 7469. f., 1. apr., 1100. l., 128. lp.

28. LNA LVA, 7469. f., 1. apr., 1100. l., 161. lp.

Riga monastery: history and education in 20-30 years twentieth century

Key words: Riga Monastery; Mother Superior Evgenia (Postovskaya); monastic school; shelter; Latvian Orthodox youth.

The article is devoted to the analysis of the sources describing the history of the Riga Monastery and its educational initiatives in the interwar period in Latvia. The content observes the processes, which facilitates consolidation of orthodox people around the monastery. The questions of the formation of the monastic school are covered and work with Orthodox youth is traced.

Иерей Лев Гарин

ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ГОСУДАРСТВА И СМОЛЕНСКОЙ ЕПАРХИИ В 1945-1964 ГГ.

В настоящее время Русская Православная Церковь принимает активное участие в различных сторонах жизни нашего Государства: социальной, общественной, культурной. Именно поэтому, изучению деятельности Церкви особенно в кризисные годы уделяется пристальное научное и общественное внимание.

В новейшее время история Русской Православной Церкви заинтересовала и смоленских исследователей. В местной печати имеются исследования на эту тему (общие работы, посвященные отдельным вопросам истории Русской Православной Церкви на Смоленщине).

Цель данного исследования – изучить историю Смоленской епархии в период с 1945 по 1964 гг. в контексте церковно-государственных взаимоотношений на местном уровне.

Смоленская епархия в 1945-1953 гг.

После освобождения Смоленщины от нацистских захватчиков Русская православная церковь вступила в новый период своего развития. В первую очередь была воссоздана Смоленская епархия с подчинением Белорусской православной церкви. Однако юридическое подчинение не имело первостепенной роли. Важно то, что в Смоленской области удалось восстановить епархиальную организацию. На протяжении нескольких лет были возобновлены богослужения в более чем пятидесяти храмах, сформирован штат священнослужителей, активизированы духовно-просветительская, миссионерская, социальная деятельности [17, с.154]

В 1945 г. в Смоленской епархии действовало 58 церквей [8, л. 66-72], служение совершали 58 священников, 7 диаконов и 3 псаломщика [8, л. 66-72].

После Великой Отечественной войны государство смягчило антирелигиозный напор по отношению к Церкви. Результатом этого смягчения стало то, что на освобожденных территориях советская власть не стала ломать

возникшую там церковную структуру. Но, несмотря на это, деятельность Церкви на Смоленской земле, как в целом по стране, подвергалась ограничениям.

Ограничение действия Русской православной церкви нашло свое выражение в блокировании процесса открытия новых храмов. Фактически местные власти разрешили Смоленской епархии использовать лишь те молитвенные здания, которые достались «в наследство от оккупационного периода», не допуская возможности увеличения количества культовых зданий. Так, уже в 1946 г. к 29-й годовщине Октябрьской революции в разрушенном на 90% Смоленске, на территории Соборного холма, в непосредственной близости от Свято-Успенского кафедрального собора, в храме Иоанна Предтечи, была открыта экспозиция отдела истории дореволюционного прошлого, а сама данная церковь не была передана епархии, несмотря на просьбы верующих. В октябре 1947 г. в здании Архиерейских палат на Соборном дворе был открыт отдел природы местного края [19, с.194], просуществовавший здесь до начала 1990-х годов.

Кроме того, до 1953 г. в епархии прекратили существование по крайней мере 5 приходов [17, с.155]. Уменьшение количества приходов в Смоленском регионе обуславливалось не только государственной политикой, но и рядом других причин.

Во-первых, большую роль играли внутренние особенности церковного развития того периода – финансовые трудности разрушенной в годы войны Смоленской области. Органы власти не оказывали Смоленской епархии никакой финансовой поддержки, за исключением отдельных льгот по налогообложению. Единственным источником поступления денежных средств являлись пожертвования верующих, которые на Смоленщине, перенесшей тяжелые военные разорения, были минимальными.

Во-вторых, остро ощущалась нехватка духовенства. Перед освобождением Смоленской области от немецких оккупантов определенная часть священнослужителей во главе с епископом Смоленским и Брянским Стефаном (Севбо) оставили епархию. Главная причина состояла в опасении гонений со стороны советского государства, расценивавшего их как предателей и пособников немцам. Опасения подтвердились впоследствии. Примеров тому множество.

Смоленскую епархию не покинули в основном священники небольших районных центров и сельских приходов. Среди них наиболее известны своей безупречной пастырской деятельностью следующие клирики: архимандрит Рафаил (Баутин), архимандрит Амвросий (Семенов), архимандрит Феодосий (Щуплов), протоиерей Всеволод Корицкий, протоиерей Анатолий Шанин. Никто из этих священников в рассматриваемый период не подвергся аресту и заключению. В первую очередь это объясняется тем, что все они служили в деревнях, селах и небольших городах и в силу этого мало контактировали с немецкими военными властями. Также это связано с реализацией

скорректированного политического курса в отношении Церкви, взятого государством во время войны.

Больше половины священнослужителей Смоленской епархии были старше 60 лет [17, с.157]. Многие из них в предвоенный период подвергались репрессиям, в результате чего имели ослабленное здоровье, из-за чего не могли служить и подавали прошения об уходе на покой.

Такая ситуация с кадрами духовенства вполне устраивала государственные структуры. В конце 1940-х гг. председатель Совета по делам РПЦ, проанализировав статистические данные, сделал выводы о том, что данное положение дел вскоре приведет к тому, что в ближайшее время положение Церкви в Советском Союзе будет ослаблено естественным путем без какого-либо административного вмешательства извне [17, с.157]. Во второй половине 1940-х гг. в Смоленской епархии в связи с тяжелым временем послевоенной разрухи появилась тенденция к снижению дисциплинарного уровня и появлению «самозванцев» – людей, обманным путем выдававших себя за священнослужителей.

С декабря 1944 г. Смоленской епархией управлял епископ Смоленский и Дорогобужский Сергей (Смирнов Александр Викторович). Во время его управления епархия пережила временное улучшение своего положения. По инициативе епископа Сергея прихожане стали собирать серебро для изготовления оклада на чудотворную Смоленскую икону Божией Матери «Одигитрия», так как первоначальная риза была снята с образа во время изъятия церковных ценностей. К 1953 г. было собрано 6 кг драгоценного металла. Оклад был сделан в 1956 г. В настоящее время оклад находится в Смоленском епархиальном управлении [3].

Непрестанные труды и тяжелая болезнь подорвали силы епископа Сергея. Он ушел на покой в апреле 1955 г. Именно в этот период наблюдается ухудшение дел Смоленской епархии. Скончался 16 августа 1957 г. в возрасте 74 лет [12, с.694].

Посещаемость храмов на Смоленщине, особенно в городах, в данный период была довольно высокой. Уполномоченный Совета по Смоленской области Н.Л. Митин сообщал Г.Г. Карпову о том, что в Смоленске в религиозные праздники кафедральный собор посещали от 3 до 5 тыс. человек, в воскресные дни – от 300 до 500 человек, в будни – от 50 до 100 человек. В самом соборе был организован хор, в котором пело свыше 50 человек. Бывали случаи, когда за день таинство крещения совершалось 25-30 раз. Иногда за квартал проводилось более 25 венчаний [8, л.67]. Высокий уровень религиозности наблюдался не только в городах, но и в селах Смоленской области.

Документы Смоленских архивов содержат информацию, опровергающую сформировавшееся в обществе мнение о том, что в храмы ходили в основном пожилые люди. Уполномоченный Н.Л. Митин отмечал, что для Смоленщины было характерно массовое посещение храмов молодыми людьми и их участие в церковных таинствах и обрядах [8, л.68].

Уполномоченный объяснял религиозную активность населения, и в первую очередь молодежи, отсутствием в городах Смоленской области достаточного количества «культурно-просветительных учреждений»: кино, театров и т.д., которые, по его мнению, «могли бы привлечь и удовлетворить духовные потребности советской молодежи» – а также слабостью политико-массовой работы. Испытывая «необходимость удовлетворения духовных потребностей и не имея возможности удовлетворить таковые в светской жизни, население городов, а в частности молодежь, в свободное время идет в церковь» [8, л.68].

В документах Смоленского епархиального управления имеются просьбы верующих об открытии новых церквей. Людям не хватало храмов, действующих с Великой Отечественной войны. Так, в 1953 г. жители г. Ярцево и близлежащего рабочего поселка Ульхово просили епархиального архиерея благословения на открытие в данных населенных пунктах церквей. Епископ Сергей, в свою очередь, направил просьбу верующих уполномоченному, который отказал в появлении новых приходов на Смоленщине [4]. Приход в Ярцево был открыт только в 1986 г. [14, с.131]

Подводя итог сказанному, можно сделать вывод, что Смоленская епархия в 1945-1953 гг. восстановила свою структуру, прямых гонений на Церковь здесь не было. Поэтому епархия могла хоть и в минимальном объеме, но все же осуществлять свои функции и предназначение. Однако, из-за болезни епархиального архиерея, к концу 50-х гг. она стала испытывать кризис.

Смоленская епархия в 1953-1957 гг.

В 1955-1959 гг. Смоленскую епархию возглавлял епископ Михаил (Чуб Михаил Андреевич). Епископ Михаил принял епархию в достаточно запущенном состоянии. На 25 декабря 1955 г. в Смоленской епархии действовало всего 53 церкви [5].

В феврале того же года епископ Михаил познакомился с духовенством и ознакомился с приходской жизнью путем личных встреч и бесед с священниками и членами приходских советов. Это происходило во время посещения епархиального управления клириками по тем или иным вопросам.

Образовательный и культурный уровень значительной части духовенства был крайне низок. Большинство священнослужителей не только сельских приходов, но и городских проживало в неблагоустроенных домах. Не хватало священнослужителей. Клир Смоленской епархии в 1955 г. состоял из 69 священников, 7 диаконов и 1 псаломщика[2].

В 1955 г. не совершались богослужения в 5 церквях епархии, кроме того, в храмах сел Пигулино Холм-Жирковского района и Любавичи Руднянского района, без каких-либо законных оснований находились склады зерна местных колхозов [2].

Храмы имели неприглядный вид. Вместо икон в иконостасах располагались иконы, написанные людьми, не имевших художественного образования и не знавших основных канонов иконописи. В большинстве храмов не нашлось полного круга икон Двенадцатых праздников. Вместо

священных сосудов во многих церквях употреблялись различные самодельные предметы: стеклянные сахарницы, фары от автомобилей, обыкновенные столовые тарелки и блюда. Облачения представляли лохмотья. Из 53 церквей только 4 имели полный комплект богослужебных книг. В остальных же книги были в ветхом и потрепанном состоянии. В большинстве церквей не было дарохранилищ, дароносиц, крестильных ящиков и купелей [5].

Ряд храмов не отапливался, поэтому зимой в них не совершалось богослужений. Некоторые церкви не были отремонтированы после разрушений, нанесенных во время Великой Отечественной войны. Особенно угрожающим было состояние кровель.

Епископ Михаил, осмотрев храмы, пришел к выводу, что все они нуждаются в капитальном ремонте. Однако местных средств для проведения ремонтов было недостаточно. Большие трудности испытывались из-за отсутствия необходимых стройматериалов. Лишь два собора, Смоленский Успенский кафедральный и Вяземский Троицкий, имевших статус общесоюзных памятников архитектуры, были отреставрированы. Однако специфика указанных церквей диктовала необходимость постоянного проведения в них реставрации, что требовало больших финансовых затрат со стороны епархии [5].

Как и в предыдущие годы, в рассматриваемый период люди обращались к епархиальному владыке с просьбами открыть храм. В 1956 г. верующие городов Ельни, Дорогобужа, Велижа, Красного, села Пречистого Гжатского района многократно обращались в епархиальное управление и органы власти с ходатайствами об открытии в указанных населенных пунктах храмов. В этих городах вовсе не имелось действующих церквей. Однако все ходатайства остались безрезультатны. Кроме того, в ответ на прошение жителей села Пречистого епископ Михаил сообщил, что епархиальная власть не вправе открывать новые приходы, она лишь распоряжается действующими. Владыка рекомендовал просителям обратиться к уполномоченному по делам РПЦ по Смоленской области [5].

Несмотря на сложности, наблюдались и положительные моменты. К 1957 г. удалось заместить ряд вакансий в храмах, в которых ранее не проводились службы. В 1957 г. богослужения не совершались в 2 церквях (на момент вступления епископа Михаила на Смоленскую кафедру – в 5), в селах Скверта и Мазыки Хиславичского района. После пятилетнего перерыва возобновились богослужения в церкви села Любавичи Монастырщинского района. Службы стали совершаться, по выражению владыки Михаила, «после чрезвычайно щепетильной и трудной операции по освобождению храма от самочинно водворившегося в нем зернохранилища местного колхоза». Однако по-прежнему в трех храмах епархии продолжали располагаться зернохранилища без юридических на то оснований [5].

Время управления Смоленской епархией епископом Михаилом характеризуется кадровым кризисом священнослужителей. Документы Смоленского епархиального управления свидетельствуют о постоянном

переходе клириков епархии с одного прихода на другой, а также в другие епархии и наоборот [3]. Некоторые священники обращались к епархиальным архиереям и уезжали из Смоленской области без благословения Смоленского владыки.

Многие приходы Смоленской епархии занимали люди, не соответствовавшие своему служению. Процветало пьянство, стяжательство. Образовательный уровень духовенства оставался низким. За крайне редким исключением выпускники семинарий просили себе место в епархии. Они считали, что Смоленщина не имела подходящих материальных условий и не стремились здесь нести церковное послушание. Некоторые священники вступали во второй брак. Когда это становилось известным епископу, он запрещал таковых в священнослужении [6].

Показателем определенного неблагополучия в духовной жизни епархии было практическое отсутствие монахов. В 1956 г. патриарх Алексей запросил епископа Михаила представить ему сведения о монахах в священном сане, занимающих должности приходских священников и диаконов. В клире епархии в данный период находился только один клирик-монах игумен Никон (Воробьев).

Известны случаи унижения священников местными властями. Они обычно происходили вследствие анонимных доносов. Так, в 1957 г. вновь назначенный настоятель Покровской церкви г. Демидова протоиерей Н. Коленцев был подвергнут в местной поликлинике унижительному досмотру на предмет, является ли он «носителем социально-опасных болезней». Узнав об этом, епископ Михаил направил уполномоченному протест [5].

Таким образом, во время управления Смоленской епархией епископом Михаилом кризис, наступивший в середине 1950-х гг. был частично преодолен. Однако в связи с переходом центральной власти к прямому наступлению на религию местная церковная жизнь вновь стала испытывать трудности, приведшие епархию практически на грань существования. Это произошло в конце 1950-х – начале 1960-х гг., во время управления епархией епископом Иннокентием (Сокаль).

Смоленская епархия в 1958-1964 гг.

С 1959 по 1964 гг. Смоленской епархией управлял епископ Иннокентий (Сокаль Иван Иванович), останки которого похоронены в крипте Смоленского Свято-Успенского кафедрального собора.

Время управления Смоленской епархией епископом Иннокентием пришлось на пик хрущевских гонений, приведших Смоленскую епархию на грань катастрофы. К 1960 г. в Смоленской епархии действовало 53 церкви, 10 из них не имели священников. Клир состоял из 50 священников и 8 диаконов[5].

Конец 1950 – начало 1960 гг. как по всей стране, так и в Смоленской епархии характеризуется повсеместным закрытием церквей. Так, к 1965 г. в Смоленской епархии действовало всего 35 храмов [15, с.127-131]. Причины к ликвидации храмов были разные, например, как и в предыдущие годы

наблюдался кадровый кризис священнослужителей. После смерти священника архиерею некого было направить на вакантный приход. Так, после смерти священника Никольской церкви Рославльского района в 1958 г. храм был ликвидирован именно из-за отсутствия в епархии духовенства [16, с. 140].

Также духовенство облагалось непомерным налогом со стороны Государства, чтобы священник, не сумев заплатить его, был вынужден либо покинуть храм, либо отказаться от сана. Такая же практика применялась к самим приходом с расчетом на то, что, не выплатив положенный налог, община по государственным законам должна была прекратить свое существование. Такие меры нанесли значительный урон приходской жизни всей Церкви. Количество приходов резко сокращалось, храмы закрывались. Именно поэтому прекратила существование церковь Рождества Богородицы в селе Корсики Ершицкого района [15, с.151].

Во время «реформ» Н.С. Хрущева по укрупнению деревень многие из них прекратили существование. Например, Преображенская церковь села Полуево Починковского района была закрыта во второй половине 1950-х гг. в связи с ликвидацией данного населенного пункта [16, с.183].

Известен случай, когда благочинный Рославльского округа протоиерей Анатолий Шанин был вынужден «пожертвовать» одним храмом, чтобы сохранить другой. Ему на выбор предложили упразднить в городе Рославле или церковь Рождества Богородицы, или центральный Преображенский собор бывшего монастыря. Протоиерей Шанин принял решение сохранить собор. Вся утварь ликвидированного храма была передана Преображенскому приходу. Впоследствии, когда церковь Рождества Богородицы была открыта, вся сохраненная утварь была в нее возвращена [16, с.38].

В рассматриваемый период на Смоленщине многие храмы, частично пострадавшие в годы Великой Отечественной войны, не смотря на то, что они не действовали, попросту стирались с лица земли. По меткому замечанию историка Православия на Смоленской земле иеромонаха Рафаила (Ивочкина), церкви хоть и брали на учет в органах охраны архитектурных памятников, но не спешили их охранять, а тем более ремонтировать [16, с.151].

В 1960-е гг. в Смоленске была снесена одна из красивейших церквей города Всех святых, разобраны здания Одигитриевской и Верхне-Никольской церквей [11]. Их уничтожение, скорее всего, было связано с осуществлением «Проекта планировки Смоленска», разработанного коллективом архитекторов под руководством действительного члена Академии архитектуры СССР Г.П. Гольца. В проекте сказано, что «ряд трудностей встретится при решении центрального ансамбля города. Сохранившиеся и восстановленные здания с непривлекательной архитектурой создают некоторые сложности в решении этого ансамбля» [11]. Можно предположить, зная о том, что указанные храмы располагались в центре города, они попадали под характеристику «непривлекательных».

Наблюдались случаи открытого хулиганства и вандализма по отношению к действующим церквям. Так, в июне 1958 г. староста Троицкой

церкви с. Герчики сообщила секретарю епархии о том, что она, услышав колокольный звон во внеурочное время, пришла в храм. На колокольне она застала местных жителей Новосельцева и Федорова. В ответ на просьбу прекратить хулиганство, они стали угрожать старосте. На следующий день староста обнаружила, что хулиганы выбили в храме окна, разрушили часть стены[5].

Как в целом по Советскому Союзу, на Смоленщине духовенству предписывалось не нарушать «советскую законность» относительно религии. Запрещалось допускать до прислуживания в алтаре лиц, не достигших 18-ти лет, также не разрешалось совершать молебны и требы вне стен церквей в общественных местах. При посещении священниками домов частных лиц для совершения треб требовалось согласие всей семьи. В дни праздников Рождества и Пасхи духовенству запрещалось совершать обходы домов верующих и крестные ходы в сельской местности. На это требовалось разрешение местных властей. Категорически запрещалось снимать частные дома в деревнях для совершения таинства Крещения и других треб. Это влекло наказание за неофициально открытый молитвенный дом. Особое внимание власти обратили на случаи благотворительной помощи. Церковь, согласно законодательству, была лишена права развивать благотворительную деятельность, выдавать пособия, открывать благотворительные столовые. Запрещалось помещать в церквях кружки с надписью «На бедных»[5].

Как и в годы сталинских репрессий, усилилась антирелигиозная агитация. В местной прессе появилось много статей антирелигиозного содержания. Кроме того, вновь стали печататься фельетоны на священнослужителей, высмеивавшие их алчность, нетрезвую жизнь и воровство.

Подводя итог сказанному, необходимо подчеркнуть, что антирелигиозная политика государства, проводимая в конце 1950-х – начале 1960 гг. привела Смоленскую епархию к крайне тяжелому состоянию. К 1965 г. на территории области действовало 35 церквей, клир насчитывал 40 священников и 3 диакона [1]. Большинство храмов находилось в аварийном состоянии. Изменения в лучшую сторону произошли лишь после 1984 г., когда на Смоленскую кафедру был назначен архиепископ Кирилл (ныне Святейший Патриарх Московский и всея Руси).

Русская православная церковь после Великой Отечественной войны вошла в непростое время. В сложившихся государственно-церковных отношениях периода 1945-1964 гг. стало весьма тяжелое состояние Смоленской епархии, отразившиеся практически во всех сферах ее деятельности. Гонения на духовенство еще раз показывает нам, что антирелигиозная политика Советского государства, проводимая с начала Октябрьской революции, дала свои плоды. Но те священники, на долю которых пришлось возделывание нивы Христовы в то непростое время, своим примером являют для нас образец терпимости, стойкости, мужества и непоколебимости веры. Повсеместное закрытие монастырей, храмов, духовных школ, а также усиление атеистической

пропаганды среди молодежи – все это свидетельствует нам о том, что Советское атеистическое государство приложило максимальные усилия для уничтожения Церкви. Но она выстояла, тем самым явив собою подтверждение слов Главы Церкви, господина нашего Иисуса Христа: «...создам церковь Мою, и врата ада не одолеют её». (Матф.16:18).

1. АСЕУ. Дела приходов и священнослужителей Смоленской епархии; Кирилл, митрополит Смоленский и Калининградский. Православие в истории Смоленской земли // Смоленские епархиальные ведомости. – Смоленск, 2000. - №1. – С. 10-33
2. АСЕУ. Дело «О награждении духовенства, 1955-1956 гг.»
3. АСЕУ. Дело «Переписка с другими епархиями. 1952-1964 гг.»
4. АСЕУ. Дело «Переписка с Московской Патриархией, 1949-1961 гг.»
5. АСЕУ. Дело «Переписка с Московской Патриархией, 1949-1962 гг.»
6. АСЕУ. Дело «Священник Чеботарев Александр Григорьевич»
7. Без тени смущения // Правда полей. Орган Ершичского райкома КПСС и районного Совета депутатов трудящихся. №127, 23 октября 1959 г. – С. 4; Житие отца Печерского // Вперед. Орган Холм-Жирковского райкома КПСС и районного Совета депутатов трудящихся Смоленской области. №90, 30 июля 1961 г. – С. 4; Хулиган в рясе // Рабочий путь. №128, 24 ноября 1961 г. – С. 4; Верю, потому что нелепо // Рославльская правда. Орган Рославльского городского комитета КПСС, городского и районного Советов депутатов трудящихся Смоленской области. №79, 20 мая 1965 г.
8. ГАСО. Ф. 1620. Оп. 2. Д. 3. Л. 68
9. ГАСО. Ф. Р-1620. Оп. 1. Д. 6. Л. 66-72
10. Государственный архив Смоленской области (ГАСО). Ф.1620. Оп. 2. Д. 3
11. Ивочкин Д.А., Трапезников И.А. Привет из Смоленска. Почтовые открытки и фотографии. Фотоальбом. – Смоленск: Свиток, 2013
12. Киреев Александр, протодиакон. Епархии и епархиальные архиереи Русской Православной Церкви в 1943-2011 годах. – М., 2012. – С. 694
13. Проект планировки Смоленска. – Смоленск, 1946. – С. 4
14. Пунин Игнатий, игумен; Худовеков Святослав, священник; Кононов В. Слово, благодать несущее. 20 лет служения Смоленской земле митрополита Кирилла. – Смоленск, 2005. – С. 131
15. Пунин Игнатий, игумен; Худовеков Святослав, священник; Кононов В. Слово, благодать несущее. 20 лет служения Смоленской земле митрополита Кирилла. – Смоленск, 2005
16. Рафаил (Ивочкин), иеромонах. Рославльская земля: православные храмы. – Смоленск, 2011
17. Серафим (Амельченков), иеромонах. Русская Православная Церковь и общество в период Великой Отечественной войны 1941-1945 годов (на материалах Смоленской области). – Смоленск, 2012. – С. 154
18. Смоленск. Справочник-путеводитель. – Смоленск, 1957. – С. 194

М.А. Графова

КУЛИЧИ И ПАСХИ В КУЛИНАРНЫХ КНИГАХ, 20-Е - 50-Е ГОДЫ XX ВЕКА: ЗЛОКЛЮЧЕНИЯ НА УХАБАХ СОВЕТСКОЙ ИСТОРИИ

В статье идёт речь о рецептах обрядовой православной кулинарии, куличах и пасхах, в советское время. Кулинарные книги эпохи НЭПа свободно

оперируют этими понятиями, еще являющимися естественной частью повседневности. В 30-е и 40-е годы куличи под запретом, во всяком случае, в печати о них не слышно, а в начале 50-х снова становятся частью кулинарного лексикона, поскольку воспринимаются не относящимися к религиозному обиходу, а как часть имперской национальной традиции.

*Вот, братьцы мои, и праздник на носу — Пасха православная.
Которые верующие, те, что бараны, потащат свои куличи святить.
Пущай тащат! Я не потащу. Будет. (...)
...теперь куличи жру такие, несвящёные.
Вкус тот же, а неприятностей куда как меньше.*

М. Зоценко «Пасхальный случай»

Двадцатые годы в советской истории – парадоксальное время, богатое контрастными и невозможными в более стабильной обстановке ситуациями. Поворот, совершившийся в политической и социальной жизни около 1930 года, положил конец многим из этих противоречий, одно из которых – конфликт между традиционной массовой бытовой религиозностью населения и стремлением Советской власти искоренить церковность во всех её проявлениях. Один из весьма любопытных аспектов этой борьбы – это праздничная обрядность и стойкость связанных с ней стереотипов в быту. Комические аспекты столкновения этих стереотипов с нарастающим временем идеологическим давлением отмечал не только Зоценко, они находят отражение в довольно неожиданных источниках – например, в отчетах агитаторов о борьбе с отсталым бытом и его влиянием на молодёжь [20, с. 23-24].

Но источник сегодняшнего сообщения довольно неожиданный. В ходе изучения источников по повседневной жизни 20-х гг., в частности, книг по домоводству, я обратила внимание на любопытный факт: термины православной обрядовой кулинарии никуда из кулинарных книг этой богоборческой эпохи не делись. Почему? Этот этюд – первая попытка подхода к проблеме.

Как известно, Советская власть с первых лет своего существования стремилась к контролю сознания и сферы частной жизни граждан; сегодня речь об одном небольшом аспекте этого сложного процесса.

Даже если закрыть большинство церквей и сделать социально опасным их посещение на Пасху и Рождество, останется весьма стойкая привычка печь куличи и делать творожные пасхи. Например, в моей собственной семье, весьма смешанной и уже давно порвавшей во времена моего детства, в конце семидесятых – начале восьмидесятых годов, всякие связи с Церковью, стойко пеклись превосходные куличи, и покупалась весной творожная масса, которая сходила за пасху. Сатирически освещенный Зоценко вопрос о том, святить или нет кулич, уже давно был неактуален, однако же, чтобы его испечь, надобен

рецепт, а далеко не во всякой семье рецепт записан в заветном старом блокноте бабушкиной рукой.

Моя мама и пользовалась кулинарной книгой – все хорошо знакомой «Книгой о вкусной и здоровой пище» сталинских времен. Откуда же взялись куличи в парадной кулинарной сталинской книге? Вопрос довольно любопытный, и он послужил одним из поводов к сегодняшнему докладу.

В 20-х гг. куличи еще массово пеклись, пасхи варились, пасхальное застолье было обычным и, в общем, социально приемлемым явлением [19, с. 132-133]. Любопытно, что по теме этого исследования нашлись даже иллюстрации, хотя и из своеобразного источника. Подобно тому, как почти все о византийских иконоборцах нам известно от их победивших противников-иконопочитателей, так и визуальные свидетельства празднования Пасхи в 20-е годы обнаруживаются на страницах журнала «Культурная революция», предназначенного для организации и улучшения работы клубов, одной из целей существования которых и было замещение праздничных походов в церковь [18, с.9]. На скверной фотографии в составе подборки материалов, озаглавленной «Антипасхальный фронт» и посвященной главным образом борьбе с пьянством и излишествами – довольное семейство, пьющее чай за торжественно накрытым столом с высоким, как сопка, глазурированным куличом, большой пирамидальной пасхой, коробкой конфет и нарядно блестящими бутылками.

В агитационной книжке против пасхальных празднеств во вполне нейтральном ключе изображается заполненная чадом кухня, где девушка вытряхивает из формы готовый кулич на стол, на котором уже приготовлено блюдо с крашеными яйцами, и томится под гнетом тяжелого чугунного утюга пасха в перевернутой разъемной деревянной форме [28, с.5, с.15].

На рубеже 30-х гг. происходит слом ритма повседневности, чему в значительной степени способствовал переход на шестидневную «непрерывку» в 1929 году вкупе с отменой выходных по церковным праздникам. Причем собственно выходных стало больше, а праздников меньше, к тому же в разных учреждениях выходные приходились на разное время, из-за чего людям стало сложнее встречаться [19, с.134-135];

Но сначала мы поговорим о 20-х гг.

Просматривая книги по домоводству и кулинарии, изданные в СССР во времена НЭПа и вскоре после него, я обратила внимание на то, что стандартная часть списка рецептов, предлагаемых вниманию хозяек, – это куличи и пасхи. У этих изданий есть ряд особенностей. Во-первых, примечательно, что значительная часть изданий выпускается за счет авторов. Это время частной инициативы и предложения, определяемого рыночным спросом. Они обычно скромного вида, что нормально для эпохи. И всё же авторы стараются, чтобы с их обложек ослепительно улыбались модно подстриженные современные хозяйки [4, обложка] или солидные молодые повара [21, 22, 23, обложка], а заглавия подробно и завлекательно описывали, зачем именно стоит потратить деньги из семейного бюджета на эту покупку. Например, «Кухня на плите и примусе. Со многими указаниями для неопытных хозяек, как определять

свежесть продуктов, а также, как готовить разные квасы, печенья, соленья и кондитерские сладкие блюда, теста, пироги, пирожные и пр.» [4]

Кроме того, среди кулинарных книг 20-х гг. можно выделить две группы. Первая из них предназначена для хозяек, желающих вести хозяйство экономно, у них говорящие названия – «Дешевый стол», «Дешевый домашний стол» [3] (несмотря на это, в одном из них содержится целый раздел под названием «Пасхальный стол»)[24].

Есть и вторая заметная группа – без оглядки на экономию, например, «Общедоступная кухня. Настольная поваренная книга. Составлена по Е. Молоховец. Подарок молодым хозяйкам» Л.М. Кисилевской. Это адаптированная легендарная кулинарная книга Е. Молоховец, и в самом деле, впрочем, упрощенная и удешевленная относительно оригинала [Кисилевская]. Или, например, большая объемная сложная поваренная книга А.И. Никишовой, с большим количеством рецептов пасхальных блюд [25].

В целом из одиннадцати выделенных нами поваренных книг 20-х гг. термин «кулич» встречается в восьми, рецепты пасох в десяти (в двух случаях они называются «бабками» или «творожными бабками»). Сами по себе некоторые из этих книг являются, судя по всему, любопытными источниками и имеют свой исторический контекст, как, например, выдержавшая многочисленные, не менее восьми изданий в разных городах в двадцатых годах «Настольная поваренная книга» Зинаиды Неженцовой, составленная по материалам кулинарной школы автора. Судя по всему, сама кулинарная школа в Харькове прекратила свое существование после событий 1917 года (вступление к четвертому изданию 1926 года повторяет вступление к третьему, датирующемуся 1916, к которому школа существовала уже 12 лет). В 20-х гг. выходит еще пять переизданий этой, видимо, небезызвестной на юге России кулинарной книги. Весьма любопытно было бы узнать историю этой Доны Флор из Харькова [21, 22, 23].

И, наконец, настоящий рецепт кулича встречается нам на страницах агитационной антирелигиозной пьесы «Кулич», посвященной разоблачению церковных традиций вообще и пасхальных празднеств – в частности [16, с.3]; о пышных куличах печется невеста главного героя, юная мещанка, отвергаемая им, наконец, ради комсомола и передовой молодой комсомолки.

Лишь в двух случаях встречается рецепт поминальной кутьи [26, с. 255; 3, с. 114].

Есть и еще один уникальный источник – это дамская пресса 20-х гг. Нет, не «Работница» или «Крестьянка», а настоящий дореволюционный дамский журнал, чудом дотянувший в СССР до конца 1926 года, когда его закрыли и заменили суррогатным изданием – «Женским журналом», компромиссом между партийной прессой для женщин и дамским журналом. На страницах «Журнала для хозяек» предстает образ бедной матери семейства, вынужденной приспособливаться к новым варварским условиям – без прислуги. И как прикажете вышивать сумочки, если на повестке дня – дискуссия о какой-нибудь удобной и прибыльной профессии, которую хорошо бы приобрести

каждой хозяйке? И это, не считая того, что довольно противоестественный идеал моды 20-х гг. требует от несчастных женщин остричь косы (впрочем, косы часто потеряны еще в годы Гражданской войны) и втиснуться в узкие модные платья с пониженной талией, рассчитанные на высоких и стройных барышень актуального типа. И всё это не отменяет необходимости готовить обед из трёх блюд, печь куличи и варить пасхи! На страницах «Журнала для хозяек», возобновленного после перерыва на Гражданскую войну в 1922 году, с 1923 по 1926 каждый год появляется большой набор пасхальных рецептов с развернутыми пояснениями¹.

В суррогатном «Женском журнале», осуществившем своего рода рейдерский захват рыночной ниши закрытого «Журнала для хозяек» с 1927 года, казалось бы, всё те же обложки и темы – «Физиология женского кокетства» [5, №4, с. 13]», «Для исков об алиментах нет срока давности» [5, №4, с. 43], «Фильдеперсовы чулки» [5, п.5, с.12-13], «Женщины в жизни и творчестве Бетховена» [5, №5, с. 3], «Как выбрать игрушку для ребенка» [5 №5, с. 4] «Четыре варианта обеда и блюда иностранной кухни» [5, №5, с. 40-41] – однако же уже никаких куличей и пасох; думаю, это выразительный показатель разницы между двумя этими изданиями.

А после 1930 года, в районе которого исчезли и изданные частным образом поваренные книжки, и дамские журналы, – тишина. Насколько нам удалось выяснить: в тридцатые годы в стране не выпускаются (или почти не выпускаются, если допустить, что какие-то из этих книг ускользнули от нашего внимания) собственно книги рецептов для хозяек. Положение меняется только накануне войны, когда в 1939 году начинается история культовой «Книги о вкусной и здоровой пище», оно чрезвычайно любопытно и не очень похоже на хорошо всем известные парадные издания 50-х гг. [7]. В ней, конечно, нет ничего похожего на кулич, но на с.223-224 возникает укладываемая в готовом виде горкой и посыпаемая орехами или замороженными фруктами «сладкая сырковая масса», при ознакомлении с рецептом которой сложно отделаться от впечатления, что речь идет о сырой пасхе. Как ни странно, именно пасха, в том или ином обличье или наименовании, наиболее стойко удерживает свои позиции. Новые издания появились только после Второй Мировой войны. В 1945 [8, с. 112], 1947 [9, с.140], 1948 [10], 1950 [11, с.146-147], 1951[12, с. 155-156], 1951 [13, с.165] годах (это небольшие по формату и скромные по оформлению книги) присутствует рецепт «сладкой сырковой массы»², т.е., в сущности, пасхи, но ничего похожего на куличи нет.

¹ В третьем номере за 1923 год на с. 3-4 семь рецептов пасох и два рецепта куличей (любопытно, что в 1922 году, после перерыва в издании журнала, пасхальных рецептов в журнале нет). То же В 1924 году (номер 4, с. 5-6, дается пространная инструкция по приготовлению пасхальной снеди и масса рецептов), в 1925 (номер 4, с. 12-13), 1926 году (номер 4, с. 21-22).

² Совсем забавная ситуация в «Книге для повара» [1, с. 169-171], где имеются рецепты «творожного крема», по ознакомлении с которыми становится ясно, что речь о «богатом»

Но в 1952 году «Книга о вкусной и здоровой пище» возвращается в сильно обновленном и неслыханном торжественном издании, переиздания которой выходили в 1953, 1954 году, да и далее.

Сравним для начала ее состав с изданием 1939 года [7] и при том, что новая «Книга...» куда внушительней по объему, обнаружим немало потерь.

В 1939 году в наличии и лезон [с. 55], и корнфлекс и его производные [с. 69, с. 197], и соус сабайон [с. 149], и крутоны (с. 253, с. 230), и крешоны [с. 339-340], и похвальные отзывы о новом виде шоколада «Кола», выпускаемого «с добавлением небольшого количества семян одноименного дерева, родиной которого является Южная Америка» [с.282], и реклама консервированного кофе со сгущенным молоком и сахаром, дублированная по-английски «Coffee with Milk (Condensed)» [с. 282]. И даже присутствует на с. 392 блюдо под названием «Грейп-нотс» (сахарная крупка из смеси пшеницы и ячменя)! И все они исчезли к 1952 году без следа.

В принципе, это вполне логично. Во времена борьбы с космополитизмом все эти крешоны, лезоны и профитроли разумней было убрать или переименовать (подобно тому, как французская булка стала «городской»). И откровенно иностранное происхождение блюд было уже ни к чему. В 1952 году опущен даже «Кофе черный по-турецки» [с. 336], и чилийский соус [с. 107], и сельдь, жаренная по-норвежски [с. 90]! Не говоря уж о глинтвейне [с. 105]... И говядину уже не стоит тушить с апельсинами [с. 116], как-то безопасней сварить гречневую кашу с брюквой [14, с. 238]³...

Особенно любопытно, что со страниц главной кулинарной книги страны начисто исчезают вегетарианские супы (7, с. 370-371) (думаю, они были отголосками моды на вегетарианство, заметной по составу поваренных книг 20-х гг.). Полагаю, в эпоху «сталинского ампира» идейное вегетарианство и даже намёк на него выглядит столь же подозрительно, как и соус «Сабайон» с крешоном. Советскому человеку полагается питаться плотно, основательно, разнообразно, но без каких-то легкомысленных затей. Исчезают и архаические виды маргарина – «маргагуселин» [7, с. 67] и «растительный компаунд» [7, с. 126].

варианте «сырой пасхи», которую даже рекомендуется уложить конусом или пирамидкой (sic! – буквально как в традиционную пирамидальную форму для пасхи) и посыпать орехами (с. 169). Кулич под своим именем не появляется, зато возникает некая «баба из сдобного дрожжевого теста» (с. 280), в которой для «бабы» слишком мало яиц, это, в сущности, и есть кулич.

³ Исчезновение «космополитических» названий отмечается у Ю. Глущенко Ю. [с. 153-156], но без научного аппарата.

Зато возникает множество блюд народов советского Кавказа и Закавказья. Но нас ждёт ещё один сюрприз. Помимо ожидаемой «сладкой сырковой массы» [14, с. 261] в списке рецептов мы находим два рецепта куличей [14, с. 277-278]; куличи вернулись! В парадной кулинарной книге для поваров, с промышленными рецептурами, изданной в 1955 году, [17, с. 733-734] возвращается не только кулич, но «кекс майский», которому было суждено большое будущее. Представляется, что название «пасха» слишком резало советское ухо редакторов, а вот «кулич» любопытным образом их почему-то не раздражал. Почему же?

Судя по всему, куличи вписались в новую политически-идейную эстетику послевоенного СССР с его претензиями на торжественно-имперский имидж. Куличи «возвращаются» не сразу после Второй Мировой войны, когда отношения с Церковью достигли своего положительного пика, а лишь в начале 50-х, что свидетельствует, скорее всего, о том, что куличи были элементом не какой-то частичной либерализации отношения к Церкви, а частью имперского имиджа позднего сталинского СССР, как и помпезно классицизирующий стиль в архитектуре, форма вкупе с преподаванием латыни в школах и т.п.

Таким образом, попытка проследить употребление терминов обрядной православной кулинарии в поваренных книгах с 20-х годов до конца сталинского периода приводит к небезынтересным результатам: свободное употребление терминов «постная и скоромная кухня», «кулич», «пасха» (в смысле сладкой творожной массы) в 20-х годах связано с бытовыми привычками широких слоёв населения, привыкшими измерять свою жизнь веками церковных праздников; старания советской власти по искоренению этой традиции приводят к решительным успехам только на рубеже 30-х годов. После него термин «пасха» навсегда исчезает из советского кулинарного обихода, хотя само блюдо в переименованном виде неизменно присутствует в соответствующих изданиях. Термин «кулич» обретает официальные права в 1952 году в первом парадном издании «Книги о вкусной и здоровой пище», причем семантика этого возрождения, судя по всему, не религиозная, а символически-идейная: в позднесталинском СССР кулич воспринимается как элемент национально-имперской русской культуры в том виде, в каком её понимает эпоха.

1. Алешин Н.С., Ананьев А.А. и др. Книга для повара. М.: Госторгиздат, 1952.
2. Глушенко Ю. Общепит. Микоян и советская кухня. М.: Издательский дом ВШЭ, 2015
3. Готвальд М.П. Дешевый домашний стол. Настольная поваренная книга. Камышин: Издание автора. 1929.
4. Дедрина К.Я. Кухня на плите и примусе. Л.: Издание автора, 1927
5. «Женский журнал», 1927, номера 4-5.
6. Кисилевская Л.М. Общедоступная кухня. Настольная поваренная книга. Составлена по Е. Молоховец. Подарок молодым хозяйкам. Издание автора:1927
7. Книга о вкусной и здоровой пище. М.-Л.: Пищепромиздат, 1939

8. Книга о вкусной и здоровой пище. М.: Пищепромиздат, 1945. Сладкая сырковая масса, с.112
9. Книга о вкусной и здоровой пище. М.: Пищепромиздат, 1947. Имеется сладкая сырковая масса, с.140
10. Книга о вкусной и здоровой пище. М.: Пищепромиздат, 1948.
11. Книга о вкусной и здоровой пище. М. Пищепромиздат, 1950. , С.146-147 – сладкая сырковая масса.
12. Книга о вкусной и здоровой пище. Вильнюс: Государственное издательство политической и научной литературы, 1951. С.155-156 – сладкая сырковая масса. Переиздание книги 1950 г.
13. Книга о вкусной и здоровой пище. Минск: Государственное издательство БССР. Редакция научно-технической литературы, 1951. Сладкая сырковая масса , с.165.
14. Книга о вкусной и здоровой пище. М.: Пищепромиздат, 1952.
15. Кондратьев И. Повар-практик. Поваренная книга. М.: Издание автора. 1926.
16. Крепуско. Кулич. Пьеса в трех действиях. М.: Театропечать, 1929.
17. Кулинария. М.: Госторгиздат, 1955.
18. «Культурная революция». Журнал. Номер 7, 1929.
19. Лебина Н. Повседневная жизнь советского города: нормы и аномалии. 1920-1930-е годы. С.-П.: Летний сад, 1999.
20. Лин И. Ячейкина дочь. М.-Л.: Молодая гвардия. 1925.
21. Неженцова З. Настольная книга для хозяек. Составлена по программе кулинарной школы Зинаиды Неженцовой в Харькове. Издание третье. Харьков: Типография товарищества И.Н. Кушнерев и К. М., 1916.
22. Неженцова З. Настольная поваренная книга для хозяек. Составлена по программе б. кулинарной школы Зинаиды Неженцовой. Изд. Четвертое. Харьков: Изд. Автора, 1926.
23. Неженцова З. Настольная поваренная книга для хозяек, издание пятое. Харьков: издание автора, 1927.
24. Немо Б. Дешовый (sic!) стол. Настольная поваренная книга для молодых домашних хозяек. Тверь: издание автора, 1927
25. Никишова А. Поваренная книга. Руководство домашнего стола, припасов и заготовок. Рецепт кушаний с указанием способов приготовления в русской печи, на плите, керосинке и примусе. Изд. одиннадцатое, испр. и доп. Издание автора, 1929.
26. Рудь З. Хозяйка кулинарка. Поваренная книга для хозяек. 1370 различных скоромных и постных блюд, заготовок, солений, маринований, варений и других хозяйственных приготовлений.. Л.: Издание автора, 1927.
27. Словцова Л. Здоровый стол. 2 изд, испр. и доп. Лен.: Прибой, 1930.
28. Ходза Н. Пасха. М.-Л.: ГИЗ, 1930.

29. Ящинская В. Поваренная книга. Рациональное питание. Перевод со 2 украинского издания Е. Иовенко. Киев: Издание автора, 1931.

Easter cakes (“kulich” and “paskhas”) in Soviet cookbooks, 1920s - 1950s: misadventures in Soviet Russia

This paper deals with the fate of recipes of Orthodox ritual dishes, such as Easter cakes and paskhas, in Soviet time. The Cook books during the New Economic Policy in 1920s still have these recipes, which proves that they were a natural part of everyday life. In 1930s and 1940s they disappeared from cook books, but in the early 1950s they returned to the new ones, e.g. the recipes of Easter cakes were published in the “Book of Tasty and Healthy Food”, an official representation of the late Stalin era cuisine. However, Easter cakes became now not a ritual dish but an element of the “national traditional culture”.

БИОГРАФИКА НОВЕЙШЕЙ ИСТОРИИ ПРАВОСЛАВИЯ: ПОИСКИ МЕТОДА, ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЙ ОПЫТ И ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ*

Ключевые слова: биографика, православие, персональная история, просопография, институциональная история, новейшая история.

Аннотация: В статье рассматриваются теоретические основания, специфичная познавательная историографическая ситуация в изучении православия в начале XXI века, связанная с опытом исследований биографий православных лидеров. Автор раскрывает факторы влияния на исследовательскую практику и соотнесение опыта научных исследований биографий и их восприятия общественным сознанием. В статье рассмотрен опыт подготовки «негероических» исследовательских биографий, раскрыт познавательный потенциал подобного исследовательского опыта, предложен прогноз развития этой области исследований.

Ни для кого не секрет, что историописание в России государствоцентрично. Традиции, заложенные государевыми историографами, ставившими в центр рассмотрения исторического процесса государство и составляющие его институты, получили новое прочтение в советских реалиях 1930-х гг., очевидны они и сегодня. Традиция столь сильна, что и в современной истории православия, в историописании большинство авторов, да и привыкших к такому фокусу читателей интересуют отношения церковной иерархии и государства, государства и церкви в ее институциональном понимании и строении.

Вместе с тем, нельзя не заметить, что эта традиция, в значительной степени разошлась с мировыми историографическими треками второй половины XX – начала XXI вв. В это время в мире развивался интерес к персональной истории, индивидуально-личностному изменению «больших исторических событий». После 1991 г. в России не произошло парадигмальных сдвигов – институциональная история и сегодня доминирует.

В нашем же понимании сама природа конфессионального института, церкви, такова, что в изменении форм и практик исповедания, миссии, общения с миром ключевое значение имеет именно персональный, индивидуально-личностный план – осмысление и переживание событий для каждого имеет свои особенности и краски, обстоятельства жизни,

мировоззрение, круг занятий и интересов – все это отражается на модели и практиках исповедания веры каждым членом церкви.

Осмыслить возможности биографического плана рассмотрения новейшей истории православия, специфику преломления истории конфессионального института в личности необходимо сегодня, когда изучение православия закольцевалось вокруг концепта гонимости и рассмотрения преимущественно практик государственно-церковных отношений.

Кто слагал Русскую православную церковь, формулировал идеи и основывал практики? Какие настроения вынашивали видные православные иерархи и верующие каждого из поколений (поскольку церковное мировоззрение несет на себя явный отпечаток времени – следы поколенческих установок)? Можно ли говорить о коллективном портрете клира, мирян, иерархов? Этот круг вопросов представляется чрезвычайно значимым, способным проблематизировать новые исследовательские поля в новейшей истории православия.

Практика изучения, реконструкции биографий православных в новейшей истории XX века позволяет сделать ряд наблюдений, как о развитии самого исследовательского направления, так и его познавательных возможностях.

История православия XX века ежегодно пополняется множеством публикаций, подготовленными и защищенными диссертациями, популярными очерками. Но именно в этой области отчетливо наблюдается размывание границ научного жанра и несоблюдение принципов научного исследования. Сложилась определенная устойчивая практика («канон») в освещении ключевых страниц церковной истории, с которым сверяют новые работы. Основной информационный прирост в области истории персоналий в этой сфере обеспечен публикациями, посвященными новомученикам и исповедникам Российским – особому чину прославляемых в лике святых с конца 1990-х по наши дни. И здесь уверенно доминирует не практика изучения и осмысления персональной истории, а агиографический жанр. Хотя все больше авторов рефлексируют по поводу познавательных возможностей и подлинности подготавливаемых исторических портретов [16], в том числе и церковных деятелей [14].

Сегодня существуют лишь отдельные исследования с глубокой проработкой эвристического потенциала изучения личности в православии, подход которых нуждается в осмыслении и, возможно, трансляции на иные персоналии. Американская исследовательница российского происхождения Н. Киценко подготовила уникальную биографию Иоанна Кронштадтского [1]. Столь же концептуальной представляется попытка проблематизировать индивидуальное православие [2]. К удачным опытам можно отнести реконструкцию образа епископа Гермогена (Долганова) [9], вызвавшую ценную дискуссии-полемику с влиятельным членом церковной комиссии по канонизации архимандритом Дамаскином (Орловским), подготовившим свою версию биографии Гермогена (2010). Охарактеризованные работы остаются скорее позитивными исключениями в массиве публикаций посвященных

персоналиям из православного мира. Большинство же работ отличает шаблонность, героический пафос, однозначность трактовок мотивов и целеполаганий героев повествований.

Анализ историографической ситуации подводит к постановке предельно простого, но ключевого исследовательского вопроса: как и какие биографии следует писать? Самый лаконичный ответ: противоречивые и непарадные. В этой связи важен не столько опыт «ревизии» парадных портретов всеми признанных «героев» (в терминологии И.М. Савельевой) [13], но и изучение биографий лидеров и рядовых общинников различных церковных юрисдикций, простых священников и прихожан различных течений православия, коими изобилует противоречивый для церковной истории XX век. Именно этот естественный и научно оправданный подход позволит получить репрезентативную картину – образ эпохи глазами ее современников.

С очевидностью необходимо ввести в исследовательскую практику жанр «негероической биографии» (исследовательских биографий либо малоизвестных и не изучавшихся деятелей православия, персон традиционно не попадающих в фокус «большой истории» – сельских священников, дьяконов и псаломщиков, а также биографий «инаковых») – причем крайне полярных, таких как, например, катакомбники и обновленцы, чей путь позволит во всей полноте и противоречиях представить историю развития православия в XX в.).

Число проблемных биографий православных в новейшей истории России крайне невелико, не сформирована исследовательская культура биографики, и в этом смысле персональная история православия, испытывая на себя различные влияния и ограничения, оказалась за рамками теоретико-методологических поисков последних десятилетий.

Ключевой задачей остается наработка практики собственно исследовательской биографии, а в рамках этого направления еще и «негероической биографии». О критериях и задачах исследовательской биографии деятелей новейшей истории говорил и писал историк советской эпохи и биограф И.В. Сталина О.В. Хлевнюк. В области изучения новейшей истории православия исследовательские задачи подобного плана получили специфическое преломление. Так, важным фактором в подготовке биографий XX в. является процесс канонизации. В рамках его готовились биографии, выполнявшие одновременно и агиографическую функцию. Иные из них не лишены всех атрибутов исследовательского текста, но оценки фактов биографии, трактовки исторического контекста большинства таких исследований предсказуемы и определяются жанром героической биографии. В иных случаях, при открытии фактов уклонения героя исследования в один из расколов, исследования сворачивались и их результаты не публиковались, поскольку главное мотивирующее основание исследовательской работы (возможность канонизации) устранялось.

На одном из полюсов историописания о православии XX в. находятся фигуры православных лидеров, общественное служение которых возведено традицией в превосходную степень. Среди таковых первенствующее

положение занимает предстоятель Русской церкви в 1917-1925 гг. патриарх Тихон. Его образ в современных историографических, публицистических проекциях иконографичен и фактически не допускает собственно исследовательских практик в отношении персоны, жизненного пути и служения предстоятеля церкви. Масштабная археографическая практика конца 1990-х – начала 2000-х гг. в отношении документов о патриаршем служении [3] сформировала прочные основания для фондирования канонических характеристик святейшего. Само по себе появление этих работ было важной вехой в изучении, как церковной жизни советской эпохи, так и жизни и служения патриарха Тихона.

Вместе с тем, историописание в постсоветской России не замерло на фиксации духовного подвига патриарха Тихона. Появились в полном смысле исследовательские работы о нем. Одна из них принадлежит перу В.В. Лобанова [8]. В центре внимания автора ключевая проблема эпохи – взаимоотношения патриарха и светской власти, решаемая действительно в аналитическом ключе – в попытке рассмотреть эволюцию общественно-церковной и политической позиции патриарха под влиянием объективных факторов эволюции государства и общества с приходом к власти партии большевиков. Конечно, усвоить патриарху провидческую непримиримость с богоборцами проще и с позиции агиографии убедительнее, чем последовательно фиксировать изменение политической позиции главы церковной организации. Автор рассмотрел формирование позиции патриарха по отношению к государственной власти как процесс, обусловленный рядом взаимосвязанных исторических факторов.

В 2013 г. увидела свет обстоятельная монография священника Дмитрия Сафонова [15]. Однако, автор продемонстрировал самобытный исследовательский подход, и в качестве объективирующего ключа своей работы избрал форму обстоятельной биохроники, призванной обобщить широкий документальный материал, разнородные свидетельства современников. В качестве отправного момента работы сам он отмечает: «В историографии до настоящего времени не предпринималось попыток восстановить хронологию патриаршего служения святителя Тихона с привлечением самого широкого круга источников. В то же время множество исследований, касающихся разных аспектов данной темы, позволяют выйти на новый уровень анализа, предложить обобщенный взгляд на эту проблематику» [15]. Работа Д. Сафонова буквально отсекает хронологию до созыва Поместного собора и посвящена только избранию патриарха и его служению вплоть до смерти 7 апреля 1925 г. и похорон, состоявшихся 12 апреля. Эта практика также ломает агиографический канон.

Доминирование прото-агиографических биографий православных лидеров привело к тому, что в самом православном сообществе России последних двух десятилетий, в среде широкой православной общественности и гуманитариев остается не осмыслен потенциал и задачи исследовательской «негероической» биографики или биографики антигероя. Вместе с тем, нельзя не признавать, что

для изучения эпохи бесспорное значение имеет именно реконструкция личных мотивов, трансформации взглядов, практик исповедания веры и отношений в православном обществе своей эпохи. Именно болезненное влияние ключевых социально-политических и экономических процессов эпохи, правовых реалий в их динамике влекло возникновение нетипичных для православного общества практик, отношений, приемов само- и публичной идентификации – всего того, что и составляет контекст любой исследовательской биографии.

Одним из направлений исследований, которое по своей природе и направленности отчасти способствовало разрешению описанной проблемной ситуации, было исследование обновленчества, в том числе в его персональном плане. Значительный вклад в изучение данной проблематики в последние годы внес протоиерей В. Лавринов. В своих исследованиях обновленчества [5] о. Валерий уделил внимание и персональному составу движения, но результаты этой работы нашли отражение не в серии исследовательских биографий, а в справочнике, содержащем краткие биографические справки о большинстве деятелей обновленческого движения и раскола [6].

Однако потенциал исследования биографий обновленцев-антигероев очень значителен, тем более, если в центре внимания оказывается не очевидный приспособленец, а человек, прошедший прежде все ступени традиционного посвящения и духовной карьеры. Подобные историко-биографические кейсы могут быть представлены в качестве самостоятельной исследовательской практики.

В числе интереснейших примеров обновленческих деятелей с долгим традиционным православным бэкграундом, да к тому же относящимся к старшему поколению духовных лиц дореволюционного поставления относится и архимандрит-епископ (а в обновленчестве митрополит) Леонид (Скобеев).

Как в обновленчестве оказался православный с большим церковным прошлым и в летах? Каков при этом жизненном выборе был его ценностный мир?

Анкетные данных лет свидетельствую о том, что родившийся в 1851 г. будущий (архи-)пастырь окончил медицинский факультет Варшавского университета, Военную артиллерийскую академию, стал офицером лейб-гвардии Санкт-Петербургского Короля Фридриха-Вильгельма полка. Участник русско-турецкой войны 1877-1878 гг. Служил в частях, стоявших в Царстве Польском. Кавалер орденов святого Станислава и святой Анны с мечами и бантами. Поступил вольнослушателем в Санкт-Петербургскую духовную академию, которую окончил в 1896 г., будучи иеромонахом, со степенью кандидата богословия. Так, пострижен в монашество он был в зрелом возрасте, ближе к пятидесяти. Вскоре, в 1901 г., стал ректором Литовской духовной семинарии в Вильно [10]. Затем последовательно в сане архимандрита был настоятелем: Новгород-Северского Спасо-Преображенского монастыря, Пензенского Спасо-Преображенского монастыря, Смоленского Спасо-

Авраамиева монастыря, а с 1914 г. Астраханского Покрово-Болдина монастыря¹. Ни в одном из указанных монастырей не оставил хорошей памяти.

Не известно, принял ли он назначения в первые монастыри, поскольку в его собственноручном описании тех событий Авраамиев монастырь в Смоленске значится первым его назначением [10]. Собственно это назначение было падением на пути к архиерейству (а ректорство в семинарии в Синодальную пору аппаратно было последней ступенью в епископат). Здесь он пробыл десять лет.

В пору кризиса епархиального управления, пришедшегося на финал Гражданской войны (тогда остро ощущался дефицит епископов), в 69 лет, – исполнилась его мечта и он стал архиереем. 12 июля 1920 г. был хиротонисан во епископа Ковровского, викария Владимирской епархии. Хиротонию совершил Патриарх Тихон с сонмом архиереев в Московском епархиальном доме [11]. С 1921 г. Леонид значится епископом Верненский – то есть вскоре после хиротонии он был переведен, причину чего необходимо установить.

Патриарх понимал, с кем имеет дело, но формально убедительный послужной список и возраст (на 14 лет старше самого патриарха), не предполагал было неожиданностей. Очевидно, за неустойчивый характер и частые падения сам Патриарх Тихон, по свидетельствам, в шутку именовал его "епископом Содомским и Гоморрским" [7].

Одним из первых он в 1922 г. уклонился в обновленчество, но не получил широкой известности на этой почве. Поскольку нет определенных данных о работе с ним органов ГПУ, следует полагать, что в новом движении он искал выгод. Однако и в среде обновленцев своим он не стал, череда перемещений по кафедрам завершилась скорым отправлением на покой.

Последние годы его жизни (все эти годы он пребывал в Москве, служил в обновленческих храмах и в общем не бедствовал) стали периодом яростной борьбы за признание его заслуг перед обновленчеством. В 1931 г. обновленческий Синод признал его притязания, возвел в митрополиты без кафедры, назначил большее содержание и к 80-летию, поднес почетное членство в Синоде [12]. Видимо, когда бороться стало не за что, энергия митрополита иссякла – он скончался в январе 1932 г.

Ныне в довольно скудной биографической литературе – историографии утвердилось представление о Леониде (Скобееве) как об авантюристе, человеке далеком истинному православию. Вместе с тем, нельзя не учитывать, что он успешно прошел все стадии православного посвящения и первую, вполне подлинную епископскую хиротонию над ним совершал сам патриарх Тихон. Оценка же его жизненного пути, деяний и духовного облика в историографии, ставшие по сути маргинализацией, осуществлялась уже, что называется, «задним числом».

Так, известный церковный историк протоиерей Владислав Цыпин свидетельствует о нем: «с грехом пополам закончив академическое образование

¹ Отдельные факты биографии имеют иные датировки: Лавринов Валерий, прот. Обновленческий раскол в портретах его деятелей. М.: ОЛЦИ, 2016. С. 334-335.

(правда, до этого он получил медицинское, военное и юридическое – *М.К.*), поражал сочетанием полной бездарности и честолюбивых притязаний. Рассказывали, что в бытность архимандритом он, служа в приходских церквях, вопреки уставу, украшал свою особу посохом. Ему было указано на то, что подобные вольности недопустимы, а он, рассердившись, возразил: «Еще чего! Мои сокурсники давно уже стали епископами, а мне не велят служить с посохом!» Без устали добивался он епископского рукоположения» [17].

По отзыву последнего обер-прокурора Синода А.В. Карташева, «Леонид (Скобеев) или, как его называли „иеро-капитан“, офицер царской службы. Монашество принял из-за карьеры. Нрав буйный, образ действий — уголовный».

Уместна ли и нужна ли «негероическая биография» как жанр и более того, как метод познания новейшей истории православия? Для нас ответ однозначен – да. Поскольку именно такие исследования позволят расширить привычные рамки и шаблонные представления о настроениях и мировоззрении любой из групп и страт православного общества, получить объемные, вскрывающие внутренние противоречия православного социума и множественности «лик и обликов» в нем.

Куда движется биографика православия сегодня? Основные подходы к биографике православных деятелей сложились в России 1990-х – начала 2000-х гг. и решающее влияние на них оказала практика канонизации в чине новомучеников и исповедников Российских на юбилейном Архиерейском Соборе 2000 г. На описание жизни и служения православных повлияла репрессивная модель рассмотрения взаимоотношений советского государства и православного общества – постепенно она стала единственным основанием, формирующим описательную практику в этой области биографики. В свете ее любая биография становится биографией жертвы, церковные конформисты или идейные катакомбники и «раскольники» в такой описательной парадигме не имеют права на биографию – им не принято посвящать отдельные обстоятельные исследования, имеющиеся же работы исполнены пафосом заклеивания. Конечно, все многообразие научного поиска не описывается подобной схемой, но на сложившуюся традицию историописания и объяснительную практику она влияет определяющим образом. Эту ситуацию нельзя не признавать проблемной, и в качестве решения логично предложить взглянуть на православный мир – все православное общество раннесоветской эпохи, как на живое многослойное общество, различные представители которого были носителями различных политических взглядов, социальных приоритетов, поведенческих практик, и религиозное мировоззрение определяло поведение далеко не всех персон, по-разному принадлежащих к православному обществу.

Сама же биографика новейшей истории православия сегодня нуждается в ее осмыслении и проблематизации как метода изучения православия, продуктивность которого и многообразие познавательных приоритетов и

возможностей раскрывается в каждом конкретном исследовательском биографическом кейсе изучаемой эпохи.

Статья подготовлена при поддержке РФФИ в рамках проекта №18-09-00618А.

1. Kizenko N. *Prodigal Saint: Father John of Kronstadt and the Russian People* / Penn State University Press, 2000
2. Wallace D. *The Orthodox Church and Civil Society in Russia*. Texas A&M University Press, 2006
3. Архивы Кремля: Политбюро и Церковь, 1922-1925: В 2 кн. / Сост.: Н.Н. Покровский, С.Г. Петров. М.; Новосибирск, 1997-1998; Следственное дело патриарха Тихона. Сборник документов по материалам Центрального архива ФСБ РФ. М.: Памятники исторической мысли, 2000. – 1016 с
4. Лавринов В. прот. Обновленческий раскол в портретах его деятелей. М.: ОЛЦИ, 2016.
5. Лавринов В., прот. Очерки истории обновленческого раскола на Урале. М., 2008;
6. Лавринов В.В. Обновленческий раскол в Русской Православной Церкви в 1920-е - 1940-е гг.: на материалах Урала: дис. ... кандидата исторических наук. Екатеринбург, 2010.
7. Леонид Скобеев. Биографическая статья // http://ortho-rus.ksproject.org/cgi-bin/ps_file.cgi?2_179 (дата обращения 15.07.2018 г.)
8. Лобанов В.В. Патриарх Тихон и советская власть (1917-1925 гг.). М.: Русская панорама, 2008.
9. Мраморнов А.И. Церковная и общественно-политическая деятельность епископа Гермогена (Долганова, 1858—1918). Саратов, 2006.
10. НИОР РГБ. Ф.845. Карт.1. Ед. 38. Л.1-3об.
11. НИОР РГБ. Ф.845. Карт.1. Ед. 8. Л.1; Там же. Ед.10. Л.3-4.
12. НИОР РГБ. Ф.845. Карт.12. Ед. 34. Л.1.
13. Савельева И.М., Полетаев А.В. *Функции истории*. М.: ГУ ВШЭ, 2003. 40 с.
14. Сафонов Д., свящ. Святитель Тихон, Патриарх Московский и вся России, и его время. М., 2013; Блаженны кроткие... Священномученик Сергей Лебедев, последний духовник Московского Новодевичьего монастыря. Жизненный путь, проповеди, письма из ссылки / подгот. И.Г. Менькова. М., 2015.
15. Сафонов Дмитрий, свящ. Святитель Тихон, Патриарх Московский и вся России, и его время. М.: Фонд сохранения духовно-нравственной культуры «Покров», 2013 – 701 с.
16. Хлевнюк О.В. *Сталин. Жизнь одного вождя*. М.: Corpus, 2015
17. Цыпин В., прот. *История Русской Церкви*. М., 1998. Т.9. Гл.2.

Biography of the modern history of Orthodoxy: search for a method, historiographical experience and development trends

Key words: biography, Orthodoxy, personal history, prosopography, institutional history, contemporary history.

The article deals with the theoretical foundations, specific cognitive historiographical situation in the study of Orthodoxy in the early XXI century, associated with the experience of research biographies of Orthodox leaders. The author reveals the factors of influence on the research practice and the correlation of the experience of scientific research biographies and their perception by the public consciousness. The article describes the experience of preparation of "non-heroic" research biographies, to reveal the cognitive potential of such research experience, the forecast of development of this field of research.

Н.И. Платонова

ВАСИЛИЙ ВАСИЛЬЕВИЧ ЧЕТЫРКИН: СУДЬБА УЧЕНОГО- БИБЛЕИСТА НА ПЕРЕЛОМЕ ЭПОХИ

Ключевые слова: библеистика, духовное образование, Апокалипсис, революция, В.В. Четыркин

В.В. Четыркин (1888-1948) – видный ученый-библеист, автор самого основательного в отечественной науке исследования Апокалипсиса. Возросшее идеологическое давление заставило его в 1924 г. оставить науку. В настоящей статье биография ученого впервые восстановлена в деталях – по архивным и устным источникам. Она ярко характеризует социально-психологическую ситуацию, в которой оказались православные интеллектуалы в сталинский период.

Жизнь Василия Васильевича Четыркина (1888-1948) являет собой редкостное сочетание смирения и несгибаемости. Он всегда оставался самим собой – и накануне революции, когда его считали восходящей звездой богословской и исторической науки; и в 1924 г., когда он решительно поставил крест на всех научных занятиях. Больным, постаревшим, но так же ничуть не переменившимся возник он из небытия 22 года спустя, в 1946 г. И тут же приступил к чтению лекций в Ленинградской Духовной академии. Окружающих более всего удивило, что ему даже не понадобилось заново входить в проблематику новозаветных исследований. Он *ничего не забыл* – словно не было огромного перерыва, заполненного рутинной работой. Словно двери студенческой аудитории закрылись за ним только вчера.

В библеистике имя В.В. Четыркина увековечено, благодаря изданной им в 1916 г. объемистой книге – его магистерской диссертации, посвященной Апокалипсису св. Иоанна Богослова [17]. Кроме нее, ему мало что удалось опубликовать. Рукопись второй большой работы «История Вселенских соборов» погибла в блокадном Ленинграде. Остались – перевод на русский язык «Трех защитительных слов против отвергающих святые иконы» св. Иоанна Дамаскина [6], да текст речи, произнесенной в день первой годовщины академии, на торжественном акте 9 октября 1947 г. [18]. Эта речь «...подводила

итог всех ученых исследований по этому вопросу, ... была серьезным и интересным докладом широкого научного кругозора» [2, с. 50].

Его портрет и сейчас висит в коридоре СПбДА, в ряду ее первых профессоров. Но что известно о нем самом? Биографические очерки, опубликованные в разных изданиях, чересчур кратки, и в них имеется ряд неточностей. Путь, который ученому довелось пройти в предвоенные и военные годы, практически не известен. В настоящей работе я попыталась восполнить этот пробел, на основании документов семейного архива, находящегося в моем распоряжении, материалов Государственного архива Смоленской области (ГАСО), а также записанных мной отрывочных воспоминаний вдовы ученого и его детей.

Василий Васильевич Четыркин родился 11 (23) декабря 1888 г. на Смоленщине. В свидетельстве, выданном по запросу Смоленской Духовной семинарии, сказано: «...в метрической книге церкви села Бердяева, Поречского уезда, за тысяча восемьсот восемьдесят восьмой год... написана следующая статья: родился двадцать третьего декабря, крещен двадцать четвертого числа того же месяца Василий, родители его: Поречского уезда, села Бердяева псаломщик Василий Иванов Четыркин и законная жена его Александра Иванова; оба православные, восприемниками его были города Духовщины мещанин Андрей Герасимов Лядванский и села Велеста дочь псаломщика Мария Иванова Четыркина...».

Впоследствии Василий Васильевич называл своей «малой родиной» именно с. Велисто Поречского уезда. В этом селе, в храме Рождества Богородицы служил его дед – псаломщик Иван Феофиластович Четыркин, сам родом из Дорогобужского уезда, сын диакона. Имел он неполное начальное образование (был уволен из среднего отделения Смоленского духовного училища), служил пономарем, затем псаломщиком, был посвящен в стихарь. На момент рождения внука ему исполнилось всего 49 лет [12, л. 12 об.].

Дед был беден. Церковная земля с. Велисто по большей части «состояла под болотом и лесом». Да и на ту не имелось плана и межевой книги, «за сгорением церкви в 1826 году». «...А потому, – значилось в клировых ведомостях, – священно-церковнослужители не всею землею владеют, а пользуются оной соседние владельцы...» [3, л. 64; 11, л. 1]. В 1870-х гг. проводилась поверка земли, но дело оказалось безнадежным: межевые документы так и не были выданы [12, л. 9 об.].

Сведений о клире церкви с. Бердяева в ГАСО найти не удалось. По семейному преданию, отца В.В. сгубило пристрастие к выпивке. Из-за него он потерял место псаломщика и вскоре умер. Сын не любил об этом вспоминать. Сам он всю жизнь не прикасался к крепким напиткам... Вырос он в с. Велисто в большой бедности («вкуса конфеты в детстве не знал»), но очень любил деда и мать – добрую, тихую женщину. Иван Феофиластович определил внука в училище и затем в Смоленскую духовную семинарию.

Прямых указаний на то, что В.В. Четыркин учился в семинарии за казенный счет, в архиве не обнаружилось, что, само по себе, довольно странно.

Ряд современных авторов, пишущих на тему духовного образования в царской России, однозначно утверждают, что обучение в училищах и семинариях являлось бесплатным, по крайней мере, для детей духовного сословия [7, с. 165; 15, с. 116]. Но это означает лишь то, что в исторической науке данный вопрос разработан слабо. Даже беглое ознакомление с фондом Смоленской духовной семинарии в ГАСО (ф. 49) позволяет утверждать, что плата за обучение взималась и с многих духовных. В документах есть прямые указания на «недостаточность казенных вакансий», ввиду значительного числа нуждающихся воспитанников [9, л. 70].

По моим наблюдениям, прошения о переводе ученика на казенное содержание чаще всего подавались многодетными родителями, уже обучавшими одного или нескольких чад за собственный счет и не имевшими средств на обучение прочих. В период учебы Василия Четыркина-младшего в Смоленской семинарии училось несколько его однофамильцев. Сохранились прошения их отцов о переводе сыновей на казенное содержание:

«Его Высокопреподобию, О. Ректору Смоленской Духовной Семинарии
Архимандриту Алипию

Смоленского уезда села Ляхова священника Иоанна Четыркина

Прошение

В прошедшем году я ходатайствовал перед Вашим Высокопреподобием о принятии моего сына, ныне перешедшего во 2 класс Семинарии Николая Четыркина на казенное содержание, но не имел успеха. Семейное мое положение и материальная скудость и нынче побуждают меня просить о том же.

Кроме жены, у меня восемь человек детей, из коих трое учатся в Смоленске – вышеозначенный Николай и две дочери в епархиальном женском училище – Ольга в 5 классе и Нина в 3-м, и все – на полном моем содержании, обходящемся мне никак не менее 350 руб. ... Кроме того, у меня есть мать – вдова-причетница, требующая от меня содержания, и невестка, вдова священника... с пятью малолетними детьми, из коих лишь двое стали недавно учиться, весьма нуждающаяся...» и т.д. [14, л. 54].

Данное ходатайство было удовлетворено.

С аналогичной просьбой обратился к отцу ректору в ноябре того же 1903 г. псаломщик с. Старая Рудня, Рославльского уезда Петр Четыркин:

«...Обучая своего сына воспитанника 3 класса Смоленской Духовной Семинарии Пантелеймона Четыркина на всем моем содержании, я, как псаломщик бедного села, решаюсь обратиться с покорнейшей просьбой к ВАШЕМУ ВЫСОКОПРЕПОДОБИЮ оказать моему сыну Пантелеймону Четыркину возможное денежное пособие и при сем объявляю свое имущественное, хозяйственное и семейное положение...» [14, л. 123]. Далее следовал душераздирающий рассказ о разных несчастьях, разоривших бедного псаломщика.

Сохранилась ведомость семинаристов, получавших казенное содержание и различные пособия, за сентябрь 1903 г. В ней присутствует упомянутый выше

Четыркин Николай – одноклассник нашего героя. Но Василия Четыркина в указанном списке нет [14, лл. 157-166]. Не сохранилось и прошений родственников о пособии на его обучение.

Вывод отсюда может быть двоякий. Либо в семье деда было мало детей, получавших образование, и он исправно вносил плату за обучение старшего внука. Либо (что вероятнее!) первые ученики духовных училищ, имевшие отличные оценки по всем предметам и поведению, при зачислении в семинарию освобождались от платы автоматически, и это было столь общепринятой практикой, что не требовало ни прошений от родителей, ни фиксации в ведомости. Именно такой вариант описывает в своих воспоминаниях митрополит Вениамин (Федченков): «...Я, как лучший ученик в классе, был (совершенно неожиданно для меня и родителей) с первого же класса семинарии... переведен на казенный счет...» [5, с. 72].

То, что Василий Четыркин оказывался первым учеником везде, где бы он ни учился, является фактом, много раз документально подтвержденным. Единственным предметом, который ему не давался, было церковное пение, ввиду полного отсутствия слуха. Регент на клиросе кричал ему: «Не розни!..» Впрочем, отметки по пению все равно выставлялись отличные.

В сохранившейся в ГАСО подборке документов семинарии за 1906/1907 уч. год [4] в учебном журнале за пятый класс против имени нашего героя стоят многочисленные, однообразные пятерки. Лишь в одном случае они «разбавлены» двумя четверками по такому предмету, как обличение русского раскола. Вряд ли эти четверки объяснялись недостаточным знанием. Скорее, учитель и ученик не сошлись в оценках. Впрочем, в матрикуле четверки отсутствовали.

В 1908 г. Смоленская семинария была с блеском окончена, Василий направлен в Санкт-Петербургскую Духовную академию для продолжения учебы. Чтобы получить такое направление, студент обязан был закончить семинарию первым по списку. По традиции первый ученик отправлялся в Санкт-Петербургскую академию, второй – в Московскую.

Программа семинарии в 1900-х гг. являлась весьма насыщенной и включала, наряду с богословскими и гуманитарными предметами, неплохую подготовку в области естествознания. Не останавливаясь на этом подробно, отмечу: познания В.В. в области естественных наук были вполне основательны. Мария Васильевна Платонова (урожд. Четыркина) рассказывала, что в 1942-1944 гг., в период эвакуации из Ленинграда именно отец занимался с ней математикой и физикой. Ему абсолютно не стоило труда растолковать детям любую премудрость, входившую в программу старших классов. В результате в конце года они успешно сдавали экзамены, несмотря на оторванность от школы... «Сколько знаний умещалось в его голове! – вспоминала дочь. – Сколько языков он знал! Греческий, латынь, древнееврейский! Читал на всех европейских языках. Правда, не говорил ни на одном...».

Последнее весьма характерно для человека, начавшего изучать языки достаточно поздно и, вдобавок, лишенного музыкального слуха. Видимо, его

произношение всю жизнь оставляло желать лучшего. Поэтому он никогда не говорил по-иностранному ни с женой, ни с детьми. Супруга, Надежда Николаевна, свободно владела французским и немецким языками. Разница слишком бросалась бы в глаза.

Как видим, на рубеже XIX-XX в. семинарии давали прекрасное, разностороннее среднее образование. С духовным воспитанием дело обстояло сложнее. Количество революционеров, вышедших из семинарских стен, говорит само за себя. Непокойно было в 1900-х гг. и в Смоленской семинарии. В архиве сохранились документы, свидетельствующие о связи ряда воспитанников с революционным подпольем, а также о забастовках учащихся и иных проявлениях «бунтарского духа» [8; 9]. Последние обычно заканчивались исключением части семинаристов и увольнением самых мягкосердечных наставников (так в 1903/1904 уч. году лишился поста ректора добрый архимандрит Алипий).

Наш герой «не засветился» ни в одном из скандалов, связанных с забастовками. Выбор между верой, наукой и революцией был сделан им достаточно рано – в пользу веры и науки одновременно. В дальнейшем, уже в 1930-х гг., на все праздные расспросы о вере и церковности ученый отвечал коротко: «В какой вере родился, в той и умру». Однако будучи интеллектуалом, он, конечно, не мог не задавать острых вопросов себе самому. Не мог не пытаться согласовать веру и научный опыт, в том числе, путем анализа и логики. Ход его рассуждений и сделанные на их основе выводы достаточно четко изложены в его последнем опубликованном тексте – докладе, произнесенном в ЛДА незадолго до кончины.

Обрисовав в нем общепринятую концепцию происхождения христианства, В.В. подчеркнул, что ее основанием является священная письменность Нового Завета. Соответственно, «...научное отношение к этой концепции зависит от того или иного отношения к книгам Нового Завета, как к историческому источнику. И здесь основным является вопрос, произошли ли эти книги от тех авторов, которым они приписываются; относятся ли они, следовательно, к той эпохе, в которую жили эти авторы... Можно даже поставить вопрос прежде всего так: имеется ли у нас подлинное предание Церкви, а именно литературное и исторически проверенное предание, которое ведёт нас к самому началу христианства, т.е. к исторической личности его Божественного Основателя и первых учеников. *На этот вопрос с точки зрения чисто научной мы считаем необходимым ответить утвердительно.* Правда, из христианской литературы первых трех веков до нас дошли только незначительные обрывки... *Но и оставшейся, дошедшей до нашего времени части древней христианской литературы вполне достаточно, чтобы последовательно довести нас до самых истоков христианства...* (курсив мой. – Н.П.)» [18, с. 35]. Таким образом, в собственном опыте ученого – духовном и научном – противоречие веры и знания оказалось благополучно снято.

Однако не будем забегать вперед. На момент поступления в СПбДА В.В. Четыркину исполнилось 20 лет. Там он обучался с 1908 по 1912 год. В

Разрядном списке за этот последний год имя его вновь стоит первым [10, с. 205]:

«*Справка*: В разрядном списке кончающих ныне Академический курс студентов и удостоенных в сем заседании степени кандидатов богословия под первыми двумя нумерами стоят: Четыркин Василий и Федченков Сергей...

Определили: Оставить в качестве профессорских стипендиатов на один год кандидатов богословия: Четыркина Василия при второй кафедре Священного Писания Нового Завета и Федченкова Сергея при первой кафедре патрологии и поручить руководство учеными занятиями В. Четыркина ординарному профессору Н.Н. Глубоковскому...» [10, с. 207].

Кандидатское сочинение В.В. было посвящено Апокалипсису. Отзывы о нем дали ректор Академии епископ Георгий (Ярошевский) и научный руководитель проф. Николай Никанорович Глубоковский. Первый отметил, что взяться за исследование «труднейшего из новозаветных апостольских писаний» мог только «человек, уверенный в своих силах и надлежаще к этому подготовленный». «Г. Четыркин ...обнаружил и широкое знакомство с литературой предмета, и знание древних и новых языков, и способность разбираться в запутанных вопросах, и достаточную глубину мышления. Его соображения и критические замечания всегда основательны и метки. Вопрос о происхождении Апокалипсиса, его композиции, уяснение символических образов – все это исследовано с надлежащей обстоятельностью...» [10, с. 397].

Под конец отец ректор посетовал на некоторые погрешности стиля работы и «вульгаризмы», каковыми он считал такие употребленные В.В. слова, как «продельывает», «отбить вкус», «порыться» и т.д. Это, впрочем, не помешало ему внести предложение о поощрении новоиспеченного кандидата богословия денежной премией Совета [10, с. 398].

Н.Н. Глубоковский, считавшийся скупым на похвалы, дал на работу В.В. Четыркина положительно блестящий отзыв. Он отметил, что Апокалипсис до сих пор «не нашел согласного и отчетливого освещения» в науке, которая «постоянно переходит от одной крайности к другой». В этих условиях «ближайшая научная задача должна заключаться в объективной проверке и спокойной оценке наличных воззрений». Уже этого одного было бы достаточно для признания ценности работы, однако кандидат сделал гораздо больше. Он не ограничился систематической классификацией научных гипотез, а каждую из них сумел самостоятельно проанализировать. «Огромный труд г. В. Четыркина свидетельствует о его серьезной научной зрелости...» [10, с. 398-400].

Таким образом, уже в этой, по современным понятиям, студенческой дипломной работе были последовательно и очень полно, на тот момент, проанализированы материалы и обширная литература по проблемам Апокалипсиса. Проведенный анализ лег в основу монографии, защищенной 4 года спустя, как магистерская диссертация. Конечно, В.В. дополнил ее и доработал, но в основной своей части исследование было выполнено еще в студенческие годы. Кстати, это первое, кандидатское его сочинение превышало по объему 600 страниц.

Как можно подозревать, значительная часть денежной премии, если не вся она, пошла на оплату второго – университетского – образования. Выбрав делом своей жизни библеистику, В.В. Четыркин стремился исчерпывающе освоить методологию сравнительного исследования древних письменных источников. Для этого нужно было преодолеть некоторый культурный разрыв, существовавший между «духовными» и светскими учеными, научиться говорить с ними на их языке, свободно.

Первый год по окончании СПбДА выпускник провел в Вильне (совр. Вильнюс), где ему удалось получить место учителя. На следующий год он поступает на историко-филологический факультет Санкт-Петербургского университета. Второе образование пришлось сочетать с преподавательской работой в Царскосельском женском училище духовного ведомства.

Университет был окончен за 2 года. Весной 1915 г. В.В. Четыркин получил кандидатский диплом 1 степени и был оставлен при кафедре всеобщей истории «для подготовки к профессорскому званию». Своими учителями на историко-филологическом факультете он называл двух крупных ученых начала XX в. – Ивана Михайловича Гревса, известного медиевиста, и Бориса Александровича Тураева, историка древнего Востока. Стоит отметить: оба они были глубоко верующими, церковными людьми, что вообще-то не слишком характерно для университетской корпорации того времени. Для многих гуманитариев предреволюционного периода официальная принадлежность к православию была лишь данью политической лояльности. Религиозность И.М. Гревса и Б.А. Тураева резко выделялась на общем фоне. Ее отличали глубокая искренность и отсутствие малейшего оттенка «казенщины». В.В. Четыркина не случайно потянуло именно к этим людям. Они были единомышленниками.

После окончания университета наш герой доводит до конца дело защиты диссертации магистра богословия. Книга вышла из печати в начале 1916 г. Публичный диспут состоялся весной (указ Св. Синода о присуждении ученой степени последовал 7 мая) [16]. В памяти Н.Н. Нелидовой, будущей жены В.В., остался яркий эпизод – восклицание незнакомого ей седого профессора: «Я думал, диссертацию писал зрелый муж, а вышел мальчик!..»

В этом контексте, думаю, стоит привести краткую, но емкую характеристику данного исследования, данную уже нашим современником, полвека спустя: «...Главная работа Ч[етыркина]... является самым основательным трудом на эту тему в русской православной библеистике. Глубокий знаток древней и новой экзегетической литературы, автор дает анализ всех теорий о происхождении Откровения, начиная со свт. Дионисия Великого до библеистов начала 20 в. Он показывает несостоятельность гипотезы, согласно которой Откровение есть лишь переработка иудейского апокалипсиса, разбирает вопрос о вавилонских влияниях на Откровение, поднятый Гункелем. По мнению Ч., для истолкования символов Откровения нет нужды прибегать к внебиблейским источникам, а достаточно обратиться к ветхозаветной традиции. Исследуя проблему авторства Откровения, Ч. подчеркивает, что против свидетельства древнего церковного предания нет

никаких веских возражений. Легенда о том, что ап. Иоанн принял мученическую кончину еще в сер. 1 в., представляется ему недостоверной... Основной вывод Ч. заключается в том, что после господства радикальной критики западная библейская наука постепенно приближается к традиции...» [13, с. 398].

Период с 1910 до 1916 г. оказался для нашего героя невероятно насыщенным. Но заполнен он был не одной научной работой. Именно тогда произошли события, определившие всю его дальнейшую судьбу.

Будучи студентом, В.В. познакомился в Санкт-Петербурге с семьей доктора медицины Н.П. Нелидова. Сейчас можно только гадать, с чего началось это знакомство, переросшее в крепкую дружбу? Скорее всего, одинокий юноша, «провинциальный дичок», из которого стремительно вырастал большой ученый, нашел здесь душевное тепло, сочетавшееся с глубоко интеллектуальной атмосферой. Он рад был войти в этот круг, фактически заменивший ему родную семью.

Нелидовы были провинциалами, как и он сам. В Петербург они приехали недавно, в 1906 г. Будучи земским врачом в Саратовской губернии, Николай Павлович решительно отказался присутствовать при порке мятежных крестьян – и был немедленно, в 24 часа выслан с места службы за неповиновение властям. Но власти не удосужились проследить, куда поедет мятежный доктор из городка Балашова? Поехал он с семьей прямо в столицу, где начал работать врачом на Франко-Русском заводе (судостроительный завод, предшественник современных «Адмиралтейских верфей»). Тогда же началась его научная карьера будущего профессора-анатома. Непостижимым образом этот богатырь ухитрялся совмещать утомительную службу на заводе, связанную с вызовами к больным в любое время дня и ночи, с преподаванием анатомии на Высших Женских курсах и работой прозектора в Военно-Медицинской академии.

Жена его Мария Васильевна пробивалась по жизни своей головой – из «низов». Это роднило ее с Василием. В отличие от мужа – столбового дворянина, пусть безземельного, но имевшего знатную родню, она происходила из обедневшей мещанской семьи. Закончить в родном Арзамасе гимназию ей не удалось. За плечами был год работы учительницей в глухой чувашской деревне, затем фельдшерские курсы в Казани и неожиданное счастливое замужество без приданого. Приехав с мужем в Петербург, уже будучи матерью двоих детей, она, наконец, сдает экзамены за полный курс гимназии. В аттестате было написано: «Удостоена золотой медали». Но самой медали дама, сдавшая курс экстерном, конечно, не получила. В 1910 г. она заканчивает Высшие Женские (Бестужевские) курсы по историко-филологическому отделению.

Супружеская чета Нелидовых была заметно старше Василия. В 1913 г. их сыну Владиславу было 14, дочке Наде 12. Девочка училась в Смольном институте, домой приезжала только на каникулы. В то лето была снята дача в Суйде под Петербургом, куда, как на крыльях, прилетел из Вильны и наш молодой кандидат богословия. Две открытки, сохранившиеся в семейном

архиве, адресованные «Ее высокоородию Надежде Николаевне Нелидовой, Дача Красинского», иллюстрируют легкие, чуточку влюбленные, но еще вполне беззаботные отношения, которые успели сложиться между 12-летней институткой и 24-хлетним эрудитом.

4 мая 1913 г. он пишет ей:

«Дорогая Надя!

Ну и погода в Вильне! Сажу у окна и пишу письмо, а солнце весь бок испекло. А воздух, а тепло!.. А у вас – снег... А какой вид из моего окна!.. Но однако мне тяжело здесь и скорей, скорей отсюда...

Сегодня у нас окончились уроки. Внимая твоему совету, двоек никому не поставил, хотя и следовало бы.

Будь здорова. Крепко целую.

Твой Вася».

12 июня на дачу Красинского летит другая открытка:

«Еду.....

Ура!.....

Когда ты получишь эту мою открыточку, милая Дюня, я уже буду в Петербурге.

Стати, какая сегодня к моему отъезду великолепная погода! Говорил я тебе, что к моему приезду к вам начнется весна.

Крепко, крепко целую. Скоро увидимся, тогда нацелуемся.

Твой Вася».

Однако наступившее летнее тепло 1913 года вместо радости принесло катастрофу. Юная Надя попала под поезд. Отец был вынужден немедленно ампутировать раздробленную левую руку дочери. А Вася, только что весело обсуждавший что-то с Марией Васильевной, встал на колени перед обезумевшей от горя матерью и тихо сказал ей: «Не беспокойтесь – я на ней женюсь!..»

Если кто и отнесся к такой перспективе скептически, то только сама Надежда Николаевна. Она была девушкой с характером и не собиралась признавать себя увечной и неполноценной. Выходить замуж за тихого Васю она не торопилась. Он по-прежнему оставался в их семье своим. Она радовалась его успехам. Присутствовала на магистерской защите в Духовной академии и сумела оценить ее блеск. И все же в 1917 г., к моменту окончания Смольного у нее появился другой жених – мичман Балтийского флота Александр Даниль-Бек. Увы, молодых людей поджидала новая катастрофа.

Шура Даниль-Бек был казнен осенью 1918 г. в Петрограде. Ему не пришлось в голову уклониться от объявленной большевиками «регистрации» офицеров. Он не знал за собой никакой вины перед новой властью... В первую же ночь после регистрации за ним пришли. Семнадцатилетняя Надежда Николаевна долго разыскивала его по разным тюрьмам. Иногда красноармейцы брали у нее передачи для него. Но увидеть его живым ей не довелось.

Убедившись в гибели жениха, она решила уехать из голодного Петрограда на Волгу, в село Порецкое, где жили родные и где у Нелидовых был

собственный дом. Но тут вмешалась мать: «Сначала обвенчайся, а потом делай, что хочешь!» Так совершился этот брак, которому предстояло почти три года оставаться фиктивным.

В 1920 г. В.В. Четыркин был избран профессором Саратовского университета по кафедре средних веков и истории религий – и уехал туда один. Надя проработала два года в школе села Порецкого, потом еще год в Петрограде, живя у родителей. Только осенью 1922 г. она решилась, наконец, соединиться с мужем. Мария Васильевна поехала следом за дочерью, опасаясь самого худшего. Приехала – и глазам не поверила: «Как голубки воркуют...» Василий вымолил у Бога свою невесту.

Им предстояло прожить вместе 25 лет. Вместе пережить НЭП, «Великий Перелом», Большой террор и блокаду. Вырастить двоих детей. Характерно: ни сын, ни дочь так и не смогли вспомнить, чтобы родители хоть раз серьезно поспорились.

В Саратовском университете собралось тогда немало ученых из Петрограда. На бывшем историко-филологическом факультете, уже переименованном в педагогический, Н.Н. закончила свое высшее образование. Но над головой сгущались тучи. Осенью 1924 г. ее муж получил предложение, ввиду его обширных знаний в области истории религий, взять на себя дело организации антирелигиозного музея в Саратове. По семейному преданию, партиец, сделавший профессору это предложение, действовал из лучших побуждений. Ему в голову не могло прийти, что такой умный человек может всерьез верить в Бога.

В.В., действительно, был умным человеком. В отличие от многих русских гуманитариев, уповавших на то, что большевики образумятся и продолжат «новую экономическую политику», что все помаленьку войдет в колею, он сумел взглянуть на окружающее без розовых очков. Его вывод был прост и беспощаден: библиестика в СССР доживает последние дни. Очень скоро заниматься историей религии будет возможно лишь в рамках «научного атеизма».

«Я не смогу писать то, что думаю. Меня заставят лгать. Лгать я не хочу...» – так объяснил он старшим Нелидовым свое неожиданное возвращение из Саратова. Действительно, они с женой быстро собрались и уехали, пока не получило развития дело с организацией безбожного музея, пока от В.В. не потребовалось прямого, скандального отказа от этого проекта.

С этого момента началась его «внутренняя эмиграция». Выручало демократическое, стопроцентно не дворянское происхождение и наличие документа об университетском образовании. Сохранился целый ворох справок о работе:

«Предъявитель сего Четыркин Василий Васильевич с 1 ноября 1924 г. состоял инспектором отдела просвещения Северо-Западных жел. дорог... Откомандировывается в распоряжение Ленинградского отдела народного образования с 1 августа 1930 г. ...»

«Предъявитель сего т. Четыркин Василий Васильевич с 1 февраля 1933 г. до июня 1942 г. состоял штатным преподавателем русского языка и литературы в Ленинградском Полиграфическом техникуме...

20 мая 1936 г. назначен пом. зав. учебной частью...

22 октября 1939 г. назначен... заведующим учебной частью...

20 августа 1941 г. назначен и. об. Директора...

«АКТ. Ленинград, 28 мая 1942 года. Мы нижеподписавшиеся, и.о. директора Ленинградского Полиграфического Техникума Четыркин В.В. и б. преподаватель того же техникума Филиппов Н.Н. составили настоящий акт в том, что ... тов. Четыркин, получив разрешение на эвакуацию из Ленинграда, сдал техникум с его имуществом тов. Филиппову Н.Н. ...»

Это была честная работа на износ. Пока не запретили совместительство, В.В. ухитрялся, как в былые времена его тесть, совмещать по 2-3 службы одновременно. Сын родился в 1926 г., дочь в 1929-м. Их требовалось кормить, учить и воспитывать. Жена всецело занималась детьми, иногда выполняя надомную работу по составлению словарей. С ее происхождением в тридцатые годы опасно было писать анкеты. Детям запомнилась фигура отца, вечно склоненная над тетрадками, а в тетрадках – двойки, двойки...

От нелидовской большой квартиры осталось оглодок из двух комнат и большой холодной передней, служившей библиотекой – там стояли огромные шкафы с книгами. Старики Нелидовы в 1929 г. уехали в Астрахань: Николай Павлович получил там кафедру нормальной анатомии в медицинском институте. Пришлось «добровольно» сдать государству несколько комнат. Их все равно бы отобрали, а так удалось сделать себе отдельный вход в урезанную квартиру. Последнее оказалось немаловажным в годы Большого террора. В.В. тогда каждый вечер вывинчивал дверной звонок – если придут, авось не достучатся?

Спальня была разгорожена занавеской – там висели иконы. Отец семейства неукоснительно, каждый день читал и утреннее, и вечернее молитвенное правило. На советские праздники – 1 мая, 7 ноября и др. – он напяливал на себя «архалук» – старое драповое пальто, обращенное в подобие домашнего халата – и в затрапезном виде садился проверять тетрадки. Ничто не могло подвигнуть его праздновать эти дни. От необходимости выходить на демонстрации избавляло, видимо, само расположение дома – их квартира была на ул. Халтурина (бывшей Миллионной), у самой Дворцовой площади, куда направлялись колонны. А еще помогало присутствие рядом умного, порядочного человека – директора Полиграфического техникума В. В. Гуля-Яновского. Этот партиец ценил своего завуча за безупречные деловые качества и явно «прикрывал» его от неприятностей.

Для детей критерием «благонадежности» людей, посещавших их дом, был ответ на вопрос: «А они празднуют Рождество?..» В.В. каждый год притаскивал из деревни запретную Рождественскую елку. Это было сложным предприятием, обставленным по всем правилам конспирации. Разумеется, на Пасху в семье пекли куличи и красили яйца, однако к исповеди и причастию в

1930-х годах ходил уже только отец. Сына он брал с собой, пока тот был в начальной школе. Н.Н. оказалась более подверженной веяниям времени и от церковной жизни отошла (как впоследствии и дети).

К сожалению, сын и дочь были слишком малы, чтобы знать, как относился отец к церковным нестроениям в Ленинграде, связанным с правым (иосифлянским) расколом? А он должен был иметь свою позицию, ибо храм Спаса на Крови являлся ближайшей к их дому церковью, а служивший в нем на рубеже 1920-30-х гг. профессор протоиерей Василий Верюжский – одним из главных деятелей раскола. Но, скорее всего, В.В. смотрел на подобные вещи трезво. Когда много позднее дочь задала ему вопрос, связанный с церковными разногласиями, отец махнул рукой и сказал: «А... спорят-спорят и не поймут, что не это главное...» К сожалению, ничего более внятного Мария Васильевна-младшая сообщить не смогла. Сама она мало задумывалась над этими вопросами.

Интересным воспоминанием поделился со мной Николай Васильевич. По его словам, они с отцом стояли в Александро-Невской лавре Пасхальную службу, которую служил митрополит Ленинградский Алексей (Симанский) – будущий патриарх Алексей I. Таким образом, случай этот имел место не ранее 1934 г. Коле было тогда 8 или 9 лет. Ему запомнился долгий понимающий взгляд, которым обменялись отец и преосвященный Алексей, когда они подошли к кресту. Ни один не вымолвил ни слова. Только митрополит поднял мальчика на руки и поцеловал. На этом расстались.

Предвоенный быт был полон контрастов. По ночам вывинчивался звонок, а днем кипела жизнь – и жизнь интересная. Дети занимались языками в группах, которые нелегально вели у себя на дому разные дамы «из бывших». Без этого приработка дамам пришлось бы умирать с голоду. Пенсий они не получали, а на работу их никто не брал. Детей набирали в группы из семей, от которых не ждали доноса.

Еще важнее были занятия музыкой в Доме художественного воспитания детей (ДХВД). Эти занятия были великолепно поставлены... Три раза в месяц мать водила детей в Мариинский театр. На лакомства в буфете не было денег – подобные удовольствия отметались начисто. А вот либретто любой оперы или балета они знали наизусть, могли напеть без ошибок любую арию. Когда брат и сестра оставались дома одни, в 40-метровой столовой устраивались игры в балет – эти двое по памяти воспроизводили сцены из «Лебединого озера». Оба были на редкость талантливы – особенно Мария. В четвертом классе школы она успела пройти полный курс музыкального училища. Следующим этапом была бы консерватория. Но в дверь уже стучался 1941 год.

То, что молитва в их доме не прерывалась, сказалось тогда, когда блокада стала жесткой проверкой на прочность. Семья оказалась в страшном положении: трое из четверых имели «иждивенческие» карточки, отец являлся «служащим». С нормами продуктов, которые выдавались по таким карточкам первой блокадной зимой, выжить без посторонней поддержки было невозможно, только умереть.

Осенью в Ленинграде вышел приказ: у кого в доме обнаружатся запасы продуктов – расстрел. Конечно, приказ был направлен против спекулянтов. Но многие ленинградцы кинулись скорее подьедать последнее – все, что, в случае обыска, могло посчитаться «запасом». В доме Четыркиных был небольшой запас – то ли 6, то ли 8 кг пшенной крупы и пакетик леденцов, спрятанные у В.В. в диване. Никто кругом не сомневался: за *это* тоже могут арестовать. Дети запомнили, как их любимый дядя – Михаил Аркадьевич Соколов, двоюродный брат Н.Н., профессор Технологического института – убеждал родителей не рисковать: «Вася, о чем ты думаешь!? Придут же, расстреляют...». Сам он, боясь обысков, не оставил дома ни крошки. В.В. не послушался друга. Пшенная крупа и леденцы остались лежать в диване и расходовались маленькими порциями. А Михаил Аркадьевич блокадной зимы не пережил.

Памятный случай произошел у них осенью 1941 г., когда пик голода еще не наступил. Тогда на фронте творилось что-то непонятное, ходили панические слухи. К Четыркиным пришел один из близких друзей и сказал: «Немцы возьмут город – и слава Богу! Наверное, это к лучшему...» В ответ В.В. выгнал гостя из дому. Всем домашним запомнились слова отца: *«Немцы Ленинграда не возьмут – это исторический абсурд!»*

Первым слег от голода 14-летний Николай. Н.Н. обменяла свои драгоценности на банку патоки и полбуханки хлеба. На торжественном семейном совете было постановлено: все это, до последней крошки отдать ему. Сына удалось спасти.

Потом слег сам В.В. Жена, шатаясь, спустилась во двор, не зная, что предпринять? Там к ней подошла едва знакомая соседка и... подарила, без лишних слов, «рабочую» карточку. «Ваша семья мне нравится. А сама я работаю в столовой, мне хватает...» Эта женщина работала в столовой Эрмитажа. Хлеб, полученный по ее карточке, отдали отцу. И поставили его на ноги.

Можно много рассказывать о таких же не случайных случайностях. Особенно важной оказалась помощь Людмилы Григорьевны Кубасовой, работавшей врачом в военном госпитале и регулярно делившейся с друзьями остатками продуктов. В семье жестко исполнялся нравственный закон: «Он умирает, отдай ему». И отдавали, и никто не умер. Еще исполнялся закон любви. Когда М.А. Соколов в последний раз пришел в их дом, его усадили «пить чай» и дали маленький кусочек хлеба. Обессиленный, истощенный человек заплакал – он не мог поверить, что такое еще возможно...

В эвакуацию Четыркины уехали в июле 1942 г. Вывозили их на катере по Ладожскому озеру. Дети были дружны между собой, как никогда.

Путь их лежал в Астрахань, к дедушке и бабушке Нелидовым. Оттуда В.В. направили работать учителем в городок Енотаевск. Но в действительности, школа там уже не функционировала. Пришлось подрабатывать корректором в районной газете «Колхозный путь». Со стороны Сталинграда в Енотаевск каждый день прилетал самолет и с немецкой педантичностью сбрасывал на городок одну бомбу. После Ленинграда это казалось шуткой, хотя

периодически кого-то убивало... Кое-как семье удалось выбраться обратно в Астрахань, а затем в Куйбышев, где Н.П. Нелидов, вместе с коллегами, организовывал новый медицинский институт. В.В. успешно учил там медиков латинскому языку. Потом и его, и жену взяли на преподавательскую работу в Военно-морское подготовительное училище, куда как раз поступил их сын Николай. Вместе с училищем они в 1944 г. эвакуировались в Ленинград.

Вестником перемен для них стало письмо, датированное 8 июля 1946 г. Оно явно было отправлено с нарочным – ибо штемпеля на конверте нет. Письмо гласило:

«Глубокоуважаемый Василий Васильевич!

Мне очень хотелось бы повидать Вас по весьма важному для меня делу. С 1 октября здесь должна быть открыта Духовная Академия, и я озабочен ее лучшей организацией. На Вас мне давно указывал еще покойный Н. Н. Глубоковский. Сейчас наступило время мобилизовать все ученые силы для наиболее успешной постановки дела высшего богословского образования. Не откажите побывать у меня для беседы об этом – я очень прошу Вас. Меня можно видеть ежедневно и утром (11-2 ч.), и вечером (с 7 часов) в помещении Никольского собора. Хотелось бы не откладывать этого свидания и увидеться чем скорее, тем лучше.

С глубоким к Вам уважением
Митрополит Григорий»

В.В. с радостью принял предложение владыки Григория (Чукова) стать профессором возрождаемой Духовной академии по кафедре Священного Писания Нового Завета и Древней Церкви. Выше уже упоминалось, что его рукопись по истории Вселенских соборов погибла. Погибла и вся библиотека, оставленная в Ленинграде. Но голова была ясной. Практически без подготовки осенью 1946 г. он начинает читать лекции по истории Вселенской церкви. Стенограммы этих лекций сохранились.

В числе первых слушателей В.В. был о. Василий Ермаков, впоследствии – один из самых замечательных духовников Петербурга. Вот что он рассказал о начале своей учебы:

«...первое впечатление, придя в Духовную школу – это наши профессора. Это те недобитые, не убитые Советской властью – Четыркин Василий Васильевич, Купресов, Зборовский, Константин Михайлович Федоров... Мне было видеть радостно – смотрите, в этом страшном городе, городе... ленинградских дел, городе Кирова, где всех уничтожали, все разрушалось – люди есть... Став воспитанником семинарии, я от них черпал великую благодатную силу. Они с нами беседовали о прошлом. Они учили нас быть твердыми в православии. Они нам говорили, так, в частной беседе... как надо жить...» [1].

Этот последний период жизни В.В. продолжался всего полтора года. У него была онкология, и путь его завершался. По свидетельству людей, видевших его в последние дни, после причащения и соборования он пережил

огромный духовный подъем, который, казалось, облегчил его страдания [2, с. 50]. Скончался ученый 8 января 1948 г., чуть-чуть не дожив до своего 60-летия.

Он не отринул ни нравственных принципов, ни веры, в которой родился – словно не прошли по нему катком лихие двадцатые, тридцатые, сороковые. Размышляя об этом, невольно задумываешься: не поторопился ли А.И. Солженицын со своим приговором «замордованной воле»? Быть может, «замордованная воля» в эпоху гонений и есть высшая школа жизни? Того, кто сумел пережить ее и *не возненавидеть гонителей*, не отречься от Бога и Родины, можно сравнить с тем сапожником, к которому ангел послал св. Антония Великого поучиться смирению – после многих десятилетий доблестного монашеского делания.

Похоронен профессор В.В. Четыркин на Охтинском кладбище Санкт-Петербурга, вблизи единственного уцелевшего там храма.

1. Беседы с прот. Василием Ермаковым на радио «Град Петров». Беседа вторая. О Санкт-Петербургских Духовных школах. [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://ricolor.org/about/3/vospominania/4/>

2. Василий Васильевич Четыркин. Некролог // Журнал Московской патриархии, 1948. № 3. С. 49-50.

3. Ведомости о церквях и их приходах г. Поречья и Поречского уезда за 1869 г. // ГАСО (Государственный архив Смоленской области), ф. 48, оп. 1, д. 2751.

4. Ведомости о воспитанниках [и другие документы]. 9.i – 28.xi. 1907 // ГАСО, ф. 49, оп. 1, д. 98.

5. Вениамин (Федченков), митрополит. На рубеже двух эпох. М.: правило веры, 2004.

6. Дамаскин, св. Иоанн. Три защитительных слова против отвергающих святые иконы / пер. с греч. В. В. Четыркина // Полное Собрание творений Св. Иоанна Дамаскина, т. 1. СПб., 1913. С. 347-441.

7. Данилов В.Л. Реформа духовного образования в России: история и современность // Вестник Омской Православной Духовной Семинарии. 2017 (2). № 1. С. 164-169.

8. Дело об аресте за политическое преступление воспитанника 6 класса семинарии Василия Медведкова, о массовых беспорядках в семинарии в марте месяце 1904 г., о ревизии семинарии членом-ревизором учебного комитета Д. И. тихомировым. Журнал учебного комитета и другие распоряжения по поводу ревизии // ГАСО, ф. 49, оп. 1, д. 63.

9. Журналы педагогического собрания правления семинарии за 1905 год // гасо, ф. 49, оп. 1, д. 88.

10. Журналы Санкт-Петербургской духовной академии за 1911-1912 учебный год. СПб., 1912.

11. Клировые ведомости церковей сел Велисто, Щецье, Высочерт, Ельша, Устье, Солово Поречского уезда за 1863 год // ГАСО, ф. 48, оп. 1, д. 2682.

12. Клировые ведомости церковей Поречского уезда за 1880 год // ГАСО, ф. 48, оп. 1, д. 2890.

13. Мень А., протоиерей. Библиологический словарь. т. 3. м.: фонд Александра Меня, 2002.

14. Наряд прошений воспитанников (о принятии на казенное содержание, о назначении пособия, об освобождении от платы). 9.ix – 20.ix 1903 // ГАСО, ф. 49, оп. 1, д. 67.

15. Федоров В.А. Русская православная церковь и государство. Синодальный период (1700-1917). М.: Русская панорама, 2003.

16. [Четыркин В.В.] Магистерский коллоквиум // Христианское Чтение. 1916. ч. 1. с. 477-478.

17. Четыркин В.В. Апокалипсис св. апостола Иоанна Богослова. Исагогическое исследование. Пг., 1916.

18. Четыркин В.В. Новозаветная письменность в древнецерковном предании и библейская критика нового времени // Журнал Московской патриархии, 1948. № 3. С. 34-43.

Vasily Chetyrkin: the fate of the bible scholar at the turn of the era

Key words: biblical studies, religious education, Apocalypse, revolution, V.V. Chetyrkin

V.V. Chetyrkin (1888-1948) was a prominent biblical scholar, the author of the most comprehensive, thorough study of the Apocalypse in Russia. The increased ideological pressure forced him to abandon biblical studies in 1924. In this article, the biography of the scholar was restored in details for the first time, according to archival and oral sources. It vividly characterizes the socio-psychological situation in which Orthodox intellectuals found themselves in the Stalin period.

А.В. Апанасенок

«КРЕПКИЙ ПОП» VS «НОВЫЙ МИР»: ЛИЧНОСТНЫЙ ФАКТОР В ПОСЛЕВОЕННОЙ ИСТОРИИ ПРОВИНЦИАЛЬНОГО СТАРООБРЯДЧЕСТВА

Ключевые слова: история конфессиональной культуры, советская модернизация, старообрядчество, государственно-церковные отношения.

Статья посвящена истории сохранения конфессиональных традиций провинциальным старообрядческим миром в 1940-е – 1960-е гг. Опираясь на источники Курской области и используя биографические материалы, автор демонстрирует зависимость между наличием «сильных личностей» священнослужителей и уставщиков в общинах староверов и их шансами на сохранение религиозных устоев в условиях советской модернизации и строительства «безрелигиозного» общества.

На протяжении длительного исторического периода – с момента церковного раскола во второй половине XVII в. и до социалистических преобразований 1920-х–1930-х гг. – старообрядчество играло исключительно важную роль в жизни отечественного социума. Рассматривая сохранение основ допетровского религиозно-бытового уклада в качестве сакрального долга, старообрядческий мир стал полюсом традиционализма и

противовесом издержкам вестернизации Российской империи. «Корпоративная» солидарность староверов и общинный дух сделали их сообщества достаточно крепкими экономически, в результате чего к началу XX в. ревнители «старой веры» составляли значительную часть не только зажиточного крестьянства, но и бизнес-элиты страны. При этом взгляд староверов на себя как носителей истинного православия и связанная с ним гордость за собственную духовную миссию предопределили безуспешность попыток государства и официально-православной церкви ослабить религиозную и социально-культурную автономию старообрядчества. К 1917 г. оно было не слабее, чем когда-либо, и переживало, по выражению одного из своих главных идеологов Ф.Е. Мельникова, «золотой век».

Кардинально изменила масштабы и внутреннюю жизнь старообрядческого мира советская эпоха. Несмотря на то, что коммунистическая идеология в определенной мере вобрала в себя старообрядческие ценности (коллективизм, общинность, мессианство), полноценное функционирование старообрядческой культуры в условиях советского строя оказалось невозможным. В течение нескольких десятилетий строительства социализма организованный старообрядческий мир (понимаемый как совокупность общин с налаженной церковной жизнью, отвечающей каноническим представлениям самих староверов) превратился в совокупность «островков», уменьшившись на порядок по сравнению со своими дореволюционными масштабами. Причем история показала, что такими «островками» далеко не всегда оказывались самые крупные либо экономически успешные сообщества староверов.

Что предопределило сохранение этих «островков»? Почему таковыми порой оказывались общины, малозаметные до 1917 г.? Безусловно, на процесс выживания старообрядческой культуры в том или ином месте влияние оказывали самые разнообразные факторы. Однако наиболее важным представляется личностный. Этот тезис автор постарается обосновать, опираясь на материалы по истории старообрядчества Курского края, в том числе – биографические сведения, отражающие жизненный путь лидеров нескольких старообрядческих общин.

К началу XX в. старообрядческий мир Курского края имел более чем двухвековую историю. Несмотря на притеснения и неравноправное положение в предшествующие столетия, старообрядцы являлись второй по численности конфессией на региональном уровне. Согласно данным курских официально-православных преосвященных, в Курской епархии (совпадавшей территориально с губернией), в 1900 г. было 21705 старообрядцев [9, л. 31], а в 1916 г. – 27503 [10, л. 31]. Рассматривая представленные данные, следует иметь в виду, что современниками признавался факт существования значительного числа «незаписных» старообрядцев в Курской губернии. Так, еще в 1872 г. в «Курских епархиальных ведомостях» была опубликована статья А. Чистякова, в которой автор, приводя официальные данные, добавлял: «...впрочем, зная, что в Курской епархии есть города, население

которых состоит более чем наполовину из раскольников, и целые слободы, нужно согласиться, что их много более» [14, с. 1108]. По мнению чиновников Министерства внутренних дел, занимавшихся вопросом «раскола» в Курской губернии, реальная численность местного старообрядчества в начале XX в. вдвое превышала официальную [11, с. 323], иначе говоря, приближалась к 50 тыс. человек.

Основную часть староверов составляли, естественно, крестьяне, причем, по многочисленным свидетельствам современников, многие из них относились к категории зажиточных [12, с. 174]. «Раскольники всегда богаче православных» – эту фразу находим в одной из статей «Курских епархиальных ведомостей», посвященной старообрядчеству [14, с. 676.]. Наряду с экономической состоятельностью староверов современниками отмечалась и высокая степень сохранения в их среде традиционных конфессиональных устоев. Например, преосвященный Тихон, который управлял Курской епархией в годы Первой мировой войны, в одном из своих отчетов в Св. Синод сопоставлял отношение православных курян к церковным службам с отношением к богослужениям у местных старообрядцев и вынужден был отметить нехватку «благоговения» у первых по сравнению со вторыми [10, с. 33].

Накануне революционных событий 1917 г. старообрядческий мир Курской губернии, как и России в целом, находился на подъеме: сказывалось влияние провозглашения вероисповедных свобод в 1905 г. С 1905 по 1916 г. курскими староверами в качестве юридических лиц было зарегистрировано 13 церковных общин (всего их функционировало около сорока), построено четыре больших каменных храма и десятки обособленных молитвенных домов [1, с. 211–216].

После революции 1917 г. традиционализм (особенно конфессиональный) староверов, а также наличие среди них значительного количества «крепких» крестьян сделали старообрядческий мир потенциальным противником глобальных проектов советской власти, связанных с расцерковлением масс и коллективизацией деревни. Если в 1920-е гг. борьба со старообрядчеством велась преимущественно на уровне пропаганды, то, начиная с «великого перелома» 1929 г., она приобрела очертания полномасштабной (весьма жестокой) кампании, в ходе которой в общественном сознании со староверием стали искусственно связываться термины «кулаки», «церковники и сектанты» и «антисоветски настроенные элементы». Хотя это формально не декларировалось, фактически старообрядчество стало объектом «отсекающего насилия» [термин Д. Хоффмана, 13], что наглядно демонстрирует история курских общин. Большинство религиозных лидеров старообрядческих общин (священнослужители и уставщики у поповцев, наставники у беспоповцев) были репрессированы с 1930 по 1938 г. как «кулаки» либо «антисоветчики» [15]. Судя по имеющимся сведениям, под каток репрессий попало около 80% основных носителей конфессиональных традиций. Репрессии

сопровождались закрытием культовых помещений: к 1941 г. в Курской области у старообрядцев не осталось ни одного легально действующего молитвенного дома и, тем более, церкви. Физическое уничтожение либо высылка религиозных лидеров, а также принудительное прекращение богослужбных практик нанесло чрезвычайно сильный удар по процессу ретрансляции конфессиональных традиций в старообрядческой среде.

Как следствие, в послевоенное время, когда отношение власти к религии и верующим несколько смягчилось, старообрядческий мир оказался уже не в силах восстановить свои прежние позиции. Так, в Курской области с начала 1947 г. «ревнителям старины» удалось вновь зарегистрировать восемь религиозных обществ, при этом общее количество активных прихожан в них определялось местным уполномоченным Совета по делам религиозных культов всего в 1400 человек [4, л. 86 об.]. К 1963 г. официально действующих обществ осталось только четыре, с общим количеством членов около 900 человек [7, л. 4]. Это были церковные общины в селах Скородное и Боево Золотухинского района, селе Чаплыгино Курского района и г. Льгове. Показательна краткая характеристика их истории в советский период, которая давалась упомянутым выше уполномоченным: *«Скороденское общество старообрядцев до 1931 г. имело деревянную церковь. В конце 1931 г. священник этого общества Семенихин за неуплату налогов был репрессирован, но от судебного преследования скрылся... Служба в церкви была прекращена... В период немецкой оккупации Семенихин с помощью верующих... построил новое помещение... Эта община зарегистрирована 20 сентября 1946 г.*

Боевское общество имело церковное здание и производило в нем службы до 1937 г. В 1937 г. священник Дорофеев Л.М. был репрессирован и осужден по ст. 58 п.10... Здание церкви было продано Маслопрому... В период оккупации общество захватило это здание и проводила службы до 1946 г.... С разрешения Совета общество в 1947 г. купило жилой дом и переоборудовало его под церковь... Это общество было зарегистрировано 15 апреля 1946 г.

Льговское общество имеет церковное кирпичное здание в г. Льгове. Фактически своей деятельности это общество не прекращало... Общество зарегистрировано 12 июня 1946 г.

Чаплыгинское общество имело деревянную церковь, в которой проводились службы до 1936 г. В 1936 г. церковь была засытана зерном, а в 1937 г. переоборудована под школу. В период немецкой оккупации в здании вновь открылась церковь... Общество зарегистрировано 20 октября 1946 г.» [5, л. 51–52].

Интересно отметить, что ни одно из упомянутых обществ не относилось к числу крупнейших до 1917 г. В Курской губернии начала XX в. имелось, по меньшей мере, пять–шесть общин старообрядцев, насчитывавших более тысячи верующих, однако, ни одна из них уже не действовала официально в послевоенное время. Легально оформленные в

1946 г. общества оказались меньше: в 1954 г. в Скороднянской общине было 450 членов, в Боевской – 350, в Чаплыгинской – 350, во Льговской – 150 [5, л. 4]. Почему же именно они сумели возродиться не только фактически, но и официально, а значит, возобновить полноценную церковную жизнь с легальными богослужениями, собраниями верующих и «узаконенным» общением священнослужителя с прихожанами? Ответ на этот вопрос вряд ли можно дать, не обращаясь к биографиям лидеров указанных обществ.

Самая «стойкая» община в рассматриваемый период находилась в с. Скородное, где население делилось на старообрядцев и православных примерно в равной пропорции. Священником у староверов здесь длительное время был о. Моисей Трифонович Семенихин. Поскольку незаурядная жизнь этого человека постоянно интересовала советских функционеров и нашла отражение в документах курского уполномоченного Совета по делам религиозных культов, а память о нем до сих пор живет в с. Скородном, имеется возможность реконструировать биографию о. Моисея. Согласно заполненной им собственноручно автобиографической анкете, он родился в 1885 г. в с. Скородном, окончил несколько классов сельской школы. Духовный сан получил «не по образованию, а по практике» – в юности был певчим. Принадлежа к согласию беглопоповцев, в молодости странствовал вместе с «приходящим» батюшкой по общинам своих единоверцев, в 1916 г. стал псаломщиком в г. Сычевке Смоленской губернии. В 1929 г. получил сан священника и вернулся в родное село, где служил до 1931 г. Будучи убежденным противником колхозного строя и социально-экономической политики советской власти в целом, о. Моисей отказался платить налог на хозяйство, в результате чего попал под суд. Однако, не дождавшись разбирательства и predeterminedного приговора, скрылся, проведя последующие десять лет вдали от своих прихожан. За эти годы ему пришлось поработать столяром на Павелецком вокзале в Москве (1931-1932 гг.), строительным десятником на московском коннозаводе (1933-1936 гг.), строительным техником на коннозаводе в г. Орле (1936-1937 гг.), строительным десятником в Горстройтресте и Облнефтесбыте в г. Курске (1937- 1939 гг.). В 1940 г. он оказался недалеко от своей общины, на кирпичном заводе им. И.Сталина в Золотухинском районе Курской области, а во время оккупации вновь вернулся в Скородное [ГАКО. Ф. 5200. Оп. 1. Д. 65. Л. 3]. Здесь он предпринял энергичные действия для того, чтобы возродить полноценную церковную жизнь, прерванную во время коллективизации. В 1933 г. местный молитвенный дом был разобран, а на его месте был построен дом для учителей. О. Моисей собрал односельчан, «выжил» (по выражению курского уполномоченного Совета по делам религиозных культов) из новопостроенного дома учительницу, разобрал это строение и на том же месте построил новый молитвенный дом. При этом были использованы те самые материалы, из которых было сделано прежнее молитвенное помещение. Здесь возобновились богослужения, вновь ставшие собирать большое количество верующих [6, л. 4]. Возродив церковную жизнь

в своем приходе, о. Моисей постарался сделать то же и для старообрядческой общины с. Боево, расположенного в том же районе. Например, на Крещение 1942 г. им было организовано торжественное событие на местное речке. Накануне праздника местные крестьяне – жители с. Боево – вырубили прорубь в виде восьмиконечного креста, а извлеченный из льда крест установили неподалеку. В праздничное утро на реку стеклось большое количество верующих из окрестных деревень и сел. В торжественной обстановке священник М. Семенихин совершил освящение воды, причем при этом присутствовали и немецкие солдаты. Во время действия все они стояли поодаль, однако затем, вслед за старообрядцами, стали набирать освященную воду из проруби (рассказано автору священником о. Андреем Шамовым).

Умело используя терпимость со стороны оккупационных властей (первое время пытавшихся «заигрывать» со старообрядцами как людьми, недовольными советским строем), о. Моисей старался помогать односельчанам не только проповедью и священнодействием. Например, в конце 1941 г. на территории его прихода были арестованы трое членов компартии (бывший председатель сельсовета, председатель колхоза и его помощник). От расстрела спас их именно о. Моисей – придя в немецкую комендатуру, он поручился за земляков, несмотря на собственный негативный опыт общения с коммунистами. Не желая раньше времени портить отношений со старообрядческой общиной, оккупанты отдали своих идеологических врагов под надзор священника-старообрядца. В результате все трое остались живы. После окончания войны они аналогичным образом спасли о. Моисея, обвиненного советскими властями в лояльности к оккупантам (рассказано автору священником о. Андреем Шамовым).

Авторитет о. Моисея Семенихина среди односельчан и старообрядцев других старообрядческих общин оказался настолько велик, что советские функционеры не только не рискнули отдать его под суд, но и допустили официальную регистрацию Скороднянского старообрядческого общества в 1946 г., где о. Моисей остался служить вплоть до своей смерти в 1980 г. В моменты, когда в двух других упоминавшихся обществах (в с. Боево и в с. Чаплыгино) не было собственных священнослужителей, о. Моисей навещал эти общины, проводя богослужения (формально незаконные) и отправляя требы. В 1954 г. он даже был выдвинут кандидатом на посвящение в сан архиерея, но из-за внутрицерковной борьбы получил отвод [6, л. 2]. Не став архиереем, он, тем не менее, остался в памяти своих односельчан как незаурядный человек, на котором держалась местная церковная жизнь. Даже православные жители с. Скородное до сих пор вспоминают в этом качестве о. Моисея. «Крепкий был поп», – можно услышать в с. Скородном, в настоящее время на три четверти обезлюдевшем. «Хороший был мужик, веселый. Мог выпить с мужиками, мотоцикл у него был. Он на нем ездил, даже когда ему больше восьмидесяти было. Пока живой был, все к нему в молитвенный дом ходили: и бабушки, и прочие. Как умер, сразу все

развалилось», – рассказывает православный житель с. Скородное В.Т.Митрофанов, незамысловато констатируя роль личного фактора в истории провинциального староверия.

Как уже отмечалось, о. Моисей принял активное участие в поддержании церковной жизни в двух других обществах курских старообрядцев: в с. Боево и в с. Чаплыгино. Но, безусловно, его визитов в чужие села вряд ли оказалось бы достаточно, если бы там в свое время также не появились «крепкие» священнослужители. Так, в с. Боево с 1948 по 1959 г. служил о. Кондрат Иванович Кабанов, также прошедший серьезные жизненные испытания и не сломавшийся. Родившись в 1889 г. и так же, как о. Моисей, Семенихин пройдя школу церковной «практики», был рукоположен в сан священника первым «беглопоповским» архиепископом Николаем (Поздневым) в мае 1924 года [4, л. 346]. Прослужив до 1929 г., он был арестован и восемь лет провел в концентрационных лагерях. Пройдя ГУЛАГ, он нашел в себе силы вернуться к служению и, оказавшись в с. Боево, вскоре обрел большой авторитет среди прихожан. Свидетельством этого авторитета стал, например, отказ жителей с. Боево отпустить о. Кондрата в Удмуртию, куда он был направлен распоряжением архиепископа [5, лл. 28, 57, 79].

Незаурядный человек – о. Евсей (Самарцев Евсей Феокистович) – служил в 1960-е гг. в с. Чаплыгино. Родившись в 1905 г. в г. Бугуруслан Оренбургской области, он до войны крестьянствовал (в собственном хозяйстве, затем в колхозе). В 1941 г. ушел на фронт, стал разведчиком, был отмечен за храбрость. Вскоре после войны (и, вероятно, под ее влиянием) почувствовал тягу к священнослужению и в 1949 г. был рукоположен в сан священника для старообрядческой церкви с. Усень-Ивановское в Башкирии. Уже в 1953 г. о. Евсей был хиротонисан в сан епископа и направлен в Удмуртию [3, л.71,74 об.], а в 1964 г. оказался в с. Чаплыгино Пашковского сельсовета Курского района Курской области [3, лл.71,74 об.]. Первый год его пребывания здесь ознаменовался своеобразным конфессиональным подъемом: курский уполномоченный Совета по делам религиозных культов вынужден был отметить резкий рост количества исповедей (исповедовались не менее 68% против 26% в предыдущем году), освящений куличей (таковые, только согласно официальным данным, освятило 62% местных старообрядцев против предшествующих 43%) [8, л.54].

Наконец, священник четвертой из легально существовавших в 1950-е – 1960-е гг. курских общин в г. Льгове, о. Григорий (Григорий Иванович Смирнов) – также выглядел незаурядной личностью. Родившись в 1867 г. и получив среднее образование, он стал иконописцем. В 1925 г. был посвящен в сан священнослужителя и стал настоятелем льговского старообрядческого храма Дмитрия Солунского [5, л.52]. По свидетельству льговских старожилов, его уникальность была связана со способностью бесконфликтного сосуществования с самыми разными людьми (в том числе атеистами и активистами компартии). Будучи уважаем как человек

кристальной честности не только старообрядцами, но и православными, а также отошедшими от церкви людьми, о. Григорий избежал репрессий, пережил закрытие церкви в начале 1941 г. и сумел восстановить приходскую жизнь здесь после окончания боевых действий. Когда о. Григорий в 1955 г. (в возрасте 88 лет) умер, на похороны собралось множество людей, далеко не только старообрядцев [5, л.41].

«Крепкие попы»-одиночки, подобные описанным, в послевоенные десятилетия оказались главной опорой старообрядческой культуры в провинции. Их присутствие обычно вдохновляло верующих на поддержание традиционного религиозно-бытового уклада, давало надежду на возрождение церковной жизни. В результате строительство «нового мира» в отдельных общинах оказывалось под вопросом. Характерная иллюстрация – отчет уполномоченного Совета по делам религий о церковной жизни в с. Чаплыгино и прилегающих деревнях через два неполных года после переезда туда о. Евсея Самарцева: «Колхоз “Дружба” объединяет 14 населенных пунктов, 710 дворов. На территории колхоза ведет свою работу ... “Церковь Древле-православных христиан беглопоповского согласия (старообрядцев)” в с. Чаплыгино... Население колхоза весьма религиозно. Об этом говорит тот факт, что 90% колхозников в домах имеют иконы, в том числе 10 членов КПСС. Население регулярно справляет религиозные праздники и обряды... На центральной усадьбе колхоза расположен колхозный клуб, старообрядческая церковь, школа и библиотека (в здании клуба). Клуб не отапливается, в нем невозможный для занятий холод, плохо оборудован и представляет из себя жалкий вид, в то время как старообрядческая церковь регулярно и хорошо отапливается, и в ней созданы все необходимые условия для посещения верующих. В течение 1965 г. в старообрядческой церкви по скромным данным церковников было произведено 250 различных треб, в том числе 3 случая освящения вновь построенных домов, 15 крещений младенцев, 6 случаев отпевания умерших в храме, 38 исповеданий, 15 общих молебн, 17 заказных панихид, 10 сороковых молитв, 115 освящений куличей и пасох и т.д. ... В старообрядческой церкви службу ведет даже не священник, а епископ – Самарцев Евсей Феоктистович... Библиотека, школы, правление колхоза, коммунисты и комсомольцы не выписывают ни одного экземпляра журнала “Наука и Религия”...» [2, л. 43]. Хотя последующее содержание документа преимущественно связано с критикой местной партийной ячейки из-за ее «пассивности» в сфере антирелигиозной пропаганды (автор отчета разбирает тематику прочитанных «общественниками» лекций, постановку идеологической работы с молодежью и т.д.), становится понятно, что уполномоченный основную причину победы старообрядческой церкви над сельским клубом видит в авторитете о. Евсея [2, л. 44–45].

Таким образом, в условиях послевоенного конфессионального «ренессанса», вызванного смягчением отношения государства к религиозной культуре и верующим, старообрядческая культура получила шанс на

ограниченное возрождение. Регистрация общин и восстановление приходской жизни, однако, были связаны с выполнением множества затрат и бюрократических процедур; ретрансляция конфессиональных традиций на фоне развития «научного атеизма» и пристального контроля со стороны советских функционеров требовали мужества и последовательности от церковного актива. В этой ситуации шансы сохранить традиционный церковный уклад имели только те общины, где в роли лидеров выступали сильные личности, сочетавшие «крепость в вере», человеческую порядочность и житейскую практичность, способные «держать удар». Из-за огромного масштаба репрессий против лидеров старообрядческого мира таких людей в провинциальной России вообще и Курской области в частности оказалось немного. Соответственно, немного осталось и старообрядческих сообществ, сохранивших традиционную церковную организацию и высокий уровень приобщенности к традиционным конфессиональным практикам¹.

Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, проект №18-09-00618 А.

1. Апанасенок А.В. Религиозный традиционализм в провинциальной России: история старообрядческих сообществ Центрального Черноземья в XVII – начале XX века. – Курск: РОСИ, 2014. – 399 с.

2. Государственный архив Курской области (ГАКО). Ф.Р–213. Оп.1. Д.2. Л.43
3. ГАКО. Ф.Р–213. – Оп.1. – Д. 56.
4. ГАКО. Ф. Р–5027. – Оп. 2. – Д.2.
5. ГАКО. Ф. Р–5200. – Оп. 1. – Д. 62.
6. ГАКО.Ф. Р–5200. – Оп. 1. – Д. 65.
7. ГАКО. Ф. Р–5200. – Оп. 1. – Д. 87.
8. ГАКО. Ф.Р–5200. – Оп.1. – Д. 90.
9. Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф.796. – Оп.442. – Д.1843.
10. РГИА. Ф.796. – Оп.442. – Д. 2754.
11. РГИА. Ф. 1284. – Оп. 241. – Д. 23.
12. Танков А.А. Из истории раскола в Курской епархии // Прибавление к Курским епархиальным ведомостям. – 1898. № 17. – С. 168–174.
13. Хоффман Д.Л. Вращивание масс. Современное государство и советский социализм. 1914 – 1939. – М.: Новое литературное обозрение, 2018. – 424 с.
14. Чистяков А. Новые условия церковной жизни и раскола // Курские епархиальные ведомости. Отдел неофициальный. – 1872. – № 11, №18 (продолжение).
15. Шамов А., протоиерей. Старообрядческие общины Курской области в 1929 – 1940 годах // Древлеправославный церковный календарь на 2009 год – Курск, 2009. – С. 116–124.

***"Strong pop" vs "new world": the personal factor
in provincial post-war history***

¹ Автор выражает признательность о. Андрею Шамову (г. Курск) и В.Т. Митрофанову (с. Скородное Золотухинского района Курской области) за интересные рассказы о курском старообрядчестве, позволившие автору глубже проникнуть в его историю.

Keywords: history of confessional culture, Soviet modernization, Old Belief, state-church relations

The work is devoted to the history of preserving of confessional traditions by provincial Old Believer world in the 1940-s – 1960-s. Basing on the sources of the Kursk region and using biographical materials, the author demonstrates the relationship between the presence of "strong personalities" of clergymen and charterers in communities of Old Believers and their chances of preserving religious customs in the conditions of Soviet modernization and the construction of a "secular" society.

Л.П. Муромцева

РОЛЬ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЗАРУБЕЖНОЙ ЦЕРКВИ В ЖИЗНИ РОССИЙСКОЙ ПОСЛЕРЕВОЛЮЦИОННОЙ ЭМИГРАЦИИ

Ключевые слова: русская эмиграция, Русская православная церковь, национально-культурная идентичность, церковные учреждения.

В сохранении национально-культурной идентичности российского зарубежья XX века важнейшую роль сыграла православная церковь, приходы которой действовали практически во всех российских диаспорах в Европе, Северной Америке, на Дальнем Востоке. Православные храмы и монастыри за рубежом стали центрами собирания российских исторических реликвий, архивных документов и библиотек. Торжественные богослужения, молебны, поминовение погибших и умерших в эмиграции являлись частью духовной жизни русской эмиграции. Церковные учреждения были вовлечены в систему эмигрантской взаимопомощи и благотворительности, что позволяло вести совместную деятельность в социальной и в историко-культурной сфере.

История российской послереволюционной эмиграции неразрывно связана со своим духовным началом – Русской православной церковью. Значение православия в мире зарубежной России было очень велико: изгнанники, утратившие родину и близких, обращались к церкви за утешением и поддержкой, в знакомых с детства символах и словах даже нерелигиозные люди начинали видеть нечто родное и близкое. В 1920 – 1930-е гг. в среде интеллигенции наблюдается рост интереса к религии, традиционной православной культуре. Эмигранты, как отмечал П.Е. Ковалевский, шли в храм «как в убежище от чужого мира, от трудностей жизни»[15, с. 200-203]. Кроме того, если различные государственные и общественные институты, воссоздававшиеся российской эмиграцией, были адаптированы к реалиям жизни за границей и представляли собой образы прежних правительственных

органов, университетов, армии, то церковь была полноценным, неизменным элементом дореволюционного мира.

Необходимо подчеркнуть, что одной из особенностей мира российского зарубежья было отсутствие жесткого разделения между светской и церковной жизнью, которое возникло в советской России. Религиозные обряды сопровождали большинство крупных общественных мероприятий и являлись неотъемлемой частью повседневности, духовенство присутствовало не только в храмах, но и участвовало в деятельности светских общественных организаций, научных обществ, издательств и т.п. Сохранение этой особенности само по себе явилось важным элементом историко-культурного процесса в зарубежной России.

Роль церкви в историко-культурном движении российской эмиграции стала заметной уже в 1920-1930-е гг., несмотря на существование множества разнообразных светских структур, действовавших в сфере культуры и просвещения. Как отмечал Б.Г. Пио-Ульский, в этот период «совершенно исключительную, хотя на первый взгляд незаметную, просветительную миссию выполняла Русская Православная церковь» [21, с. 57].

Церковная жизнь зарубежной России в послереволюционный период была достаточно сложной, ее мир не имел внутреннего единства вследствие политического по своей сути Карловацкого раскола 1922 г., приведшего к возникновению нескольких юрисдикций, фактически не признававших друг друга. Тем не менее, все они были востребованы эмигрантским социумом и как важнейший институт психологической и социальной адаптации беженцев, и как часть системы просвещения и сохранения за рубежом культурно-языковой идентичности молодого поколения эмиграции [12, с. 108-118]. Наибольшим влиянием в сообществе зарубежной России в XX веке, начиная с 1920-х гг., пользовалась т.н. Русская православная зарубежная церковь (РПЦЗ), приходы которой действовали практически во всех российских диаспорах в Европе, русском Китае, Северной Америке. При формальной аполитичности церкви, РПЦЗ декларировала неприятие линии Московского Патриархата на сотрудничество с большевистскими властями, что импонировало большинству эмигрантского сообщества. Во второй половине XX века в систему РПЦЗ влилось православное духовенство и прихожане «второй» и третьей волны эмиграции.

«Православная Церковь за рубежом – сосредоточение духовной связи с Родиной. Она для русских эмигрантов не только церковный, но и социальный центр, – отмечала Э.А. Шулёпова. – Она морально поддерживала, помогала выжить в борьбе с засасывающими в обывательскую трясиину повседневностями жизни, она – центр воспитания подрастающего поколения в духе русской культуры» [28, с.26].

Деятельность структур православной церкви была направлена на установление постоянных контактов с эмигрантскими организациями, в том числе с детскими приютами, школами, кадетскими корпусами. Духовное руководство учащимися, праздничные богослужения и другие традиционные

формы участия церкви в жизни воспитательных и образовательных учреждений способствовали сохранению в быту и в сознании молодого поколения эмигрантов традиционных религиозных и историко-культурных ценностей. В российском зарубежье создавались православные общества и братства такие, как Братство св. Александра Невского в Париже, основанное в 1921 г. Православные братства являлись «старейшими общественными институтами Русской Америки» [8, с.34]. В 1893 г. было основано Братство Рождества Пресвятой Богородицы в Нью-Йорке, в 1895 г. – Русское Православное Общество, в 1908 г. – Братство Пресвятой Троицы и др.[22, с.22] Их целью, помимо социально-гуманитарных функций, было привлечение молодежи к церкви, изучение церковного пения и чтения, иконописи и других традиционных видов церковного искусства. Организация Объединенных русских православных клубов (ОРПК), созданная в 1927 г. в США, в настоящее время имеет отделения в 13 штатах и продолжает объединять широкий круг русско-американских соотечественников.

Торжественные богослужения, выступления деятелей РПЦЗ были неизменной частью программы Дней русской культуры, открытием различных культурных центров, Русских домов и т.п. [9, Д.47.Л.31]. Молебны, поминовение погибших и умерших в эмиграции общественных деятелей, ученых, офицеров являлись частью духовной и историко-культурной жизни русского зарубежья.

Церковные учреждения были вовлечены в систему эмигрантской взаимопомощи и благотворительности, что позволяло вести совместную деятельность и в социальной, и в историко-культурной сфере. Так, 6 февраля 1927 г. в Нью-Йорке было основано Общество помощи русским инвалидам за рубежом (Russian Invalid Fund), разместившееся в церковном доме при храме Христа Спасителя на 129 улице [10, Д.33.Л.1]. Это общество в последующие годы выступало в качестве организатора Дня русского инвалида в США с широкой культурной программой, напоминавшей российским эмигрантам и американцам о событиях Первой мировой войны.

В культурной жизни и благотворительных проектах русских колоний в США и Канаде большую роль играли церковные хоры, например, женский хор Храма Христа Спасителя в Нью-Йорке, сборы от концертов которого шли не только в пользу храма, но и передавались светским гуманитарным организациям. Благотворительные осенние балы устраивало ежегодно Сестричество Радосте-Скорбященского кафедрального собора в Сан-Франциско.

Российское зарубежье послереволюционной эпохи продолжало соизмерять свою жизнь с церковным календарем: многими соблюдались посты, широко отмечались религиозные праздники, особенно Рождество и Пасха, празднование которых, как и в дореволюционной России, имело не только церковный, но и светский характер. Рождественские и пасхальные балы, концерты, детские утренники, елки[18, с.108] – все это было частью живой историко-культурной традиции, в их устройстве принимали участие самые

разные общественные слои и организации эмиграции, от либеральных партийных групп до кадетских корпусов. При этом некоторые юбилейные даты стали частью политического противостояния между эмиграцией и советской системой. Так, в 1938 г., когда в СССР продолжались массовые политические репрессии, направленные также против церкви и духовенства, российское зарубежье праздновало 950-летие крещения Руси [4]. Архиерейский Синод Русской Православной Церкви Заграницей предложил всем епархиальным архиереям Русской Зарубежной Церкви организовать широкое общенародное празднование этого юбилея. Эта инициатива была встречена российской эмиграцией с энтузиазмом. 1938 год был объявлен Свято-Владимирским годом. Эмигранты заказывали памятные медали и значки по случаю 950-летия крещения Руси.[26]. Этой дате были посвящены мероприятия Дня русской культуры. Так, 7 июня 1938 г. в Праге состоялось торжественное заседание на тему «950 лет крещения Руси», на котором с речью «Дело св. Владимира и путь русской культуры» выступил профессор А.В. Карташев [9, Д.12.Л.130-131]. В США начался сбор средств на строительство храма-памятника св. князя Владимира в Нью-Джерси.

Строительство за рубежом православных храмов и часовен превращалось, как правило, в дело всей диаспоры, нередко были значительные финансовые пожертвования. Так, на возведение Сергиевского подворья в Париже дал крупную сумму управляющий предприятиями братьев Нобель в России Э.Л. Нобель; беспроцентную ссуду в 100 тысяч франков предоставил М.А. Гинзбург. На средства, пожертвованные великой княгиней Марией Павловной, были приобретены у парижского антиквара русские царские врата XIV в. Многие эмигранты пожертвовали храму иконы и богослужебные книги, в том числе, редкие и ценные[2, с. 14]. Во Франции получило распространение и строительство небольших русских церквушек и часовен, чаще всего деревянных, возводившихся на скромные средства эмигрантских общественных организаций в различных местностях страны.

Следует отметить, что к началу 1920-х гг. количество православных храмов за границей сократилось по сравнению с началом XX века. В некоторых храмах богослужения прекратились в годы Первой мировой войны. Так, был закрыт посольский собор св. Николая Чудотворца и св. Александра Невского в Вене (после войны богослужения здесь возобновились, но, поскольку храм перешел под юрисдикцию Московского Патриархата, он не пользовался популярностью у эмиграции). При этом численность верующих значительно возросла; кроме того, в условиях церковного раскола нередко происходило разделение прихожан на несколько групп, каждая из которых хотела иметь собственный храм. Например, церковь Александра Невского в Брюсселе, находившуюся в ведении сторонников митрополита Евлогия (Георгиевского), не посещали приверженцы РПЦЗ. Их община сначала наняла небольшое помещение для устройства Воскресенской церкви (существующей до настоящего времени), а в 1929 г. один из членов Воскресенской общины Н. М. Котляревский, секретарь генерала П. Н. Врангеля, предложил возвести в

Брюсселе храм-памятник «в память Царя-Мученика Николая II и всех богоборческой властью в смуте убиенных». Комитет для сбора средств под покровительством вел. кн. Ксении Александровны собрал 1,2 млн. бельгийских франков. Особенно значительными были пожертвования российских эмигрантов в Югославии – 100 тысяч динаров. Очевидно, что мемориальная идея храма оказывала большое моральное воздействие на эмигрантский социум, особенно в Югославии, где в офицерской и казачьей среде преобладали консервативно-монархические настроения. Строительство храма-памятника в Брюсселе по проекту архитектора Н. И. Исцеленова началось в конце 1930-х гг., но из-за событий Второй мировой войны было прервано и завершилось только в 1950 г.[25].

Творческая интеллигенция российского зарубежья прилагала усилия к созданию за границей центров православной культуры и искусства. Известные российские художники принимали участие в оформлении православных храмов. Например, Д.С. Стеллецкий расписал церковь на Сергиевском подворье в Париже, по плану архитектора Альбера Бенуа была построена часовня на русском кладбище Сен-Женевьев де-Буа под Парижем. Первый российский воинский храм-памятник в Мурмелоне-ле-Гран был выстроен А.А. Бенуа, воспитанником старой русской и французской архитектурных школ [27, с.145]. Самобытные образцы церковного зодчества были созданы российскими архитекторами на Дальнем Востоке [16]. В 20-30-е годы Харбин украсился новыми православными святынями – Софийским и Свято-Алексеевским храмами. Интересен и такой факт, когда в Москве снесли Иверскую часовню, там освятили ее копию, затем взорвали храм Христа Спасителя, в Харбине построили самый большой храм – Благовещенский [4, с.35]. Величием и красотой поражали современников Свято-Николаевский храм и Кафедральный собор Божьей Матери в Шанхае.

Уникальным историко-культурным и научным центром было общество «Икона», основанное во Франции братьями Рябушинскими, искусствоведом П.П. Муратовым, художниками С.К. Маковским, Д.С. Стеллецким, И.Я. Билибиным и другими деятелями культуры и искусства, которые задались целью возрождения и распространения в российском зарубежье искусства древней иконописи, изучения истории и теории древнерусского искусства [6]. Известные иконописцы российского зарубежья, например иеромонах Киприан (Пыжов), обучались мастерству в парижском обществе «Икона» и других эмигрантских художественных центрах, существовавших в Европе в межвоенный период.

Для российской диаспоры в Чехословакии центром духовного притяжения явился Успенский храм в Ольшанах, который был заложен 11 сентября 1924 года «в память православных христианских воинов, павших в Великую войну»[11, Д.114.Л.8]. Кроме того, предполагалось, что храм станет «памятником пребывания русских на братской чешской земле».[11.Л.9]. Попечение за строительством взяло на себя «Братство для погребения православных граждан и для охраны их могил в Чехословакии», или так

называемое Успенское братство, состоявшее в основном из священников. Секретарем Успенского братства был о. Михаил (Васнецов Михаил Викторович – протоирей, астроном, сын художника В.М.Васнецова).

Следует отметить, что подобные мемориалы, в структуру которых входили, как правило, православный храм или часовня, кладбище, памятники воинской славы, привлекали доброжелательное внимание общественности стран-реципиентов, пользовались уважением и вниманием иностранных государственных учреждений. Так, присутствовавший на открытии храма-часовни в Ольшанах Карел Крамарж в своем выступлении подчеркнул, что храм покоит могилы не только русских воинов, но и воинов других стран, погибших в войну: «Значение храма как славянского памятника увеличивается еще тем, что он возвышается над могилами сербских воинов, погибших в австрийском плену, чешских легионеров, умерщвленных австрийскими палачами, и русских, умерших во время мировой войны и эмиграции» [11, Л.94].

Православные храмы и монастыри за рубежом стали хранилищами исторических реликвий белой эмиграции. В частности, важнейшим историко-культурным и мемориальным центром для российской военной эмиграции являлась церковь св. Троицы в Белграде. Журнал «Часовой» в 1939 г. писал о ней: «В церкви сооружены киоты в память императора Николая II, верховного правителя адмирала Колчака, генерала Корнилова, мраморная доска – привезенная с Дальнего Востока – в память генерала Дитерихса. Здесь погребен, до возвращения в родную землю, Врангель. В церкви Св. Троицы хранятся наши святыни – свидетели российской славы – часть знамен и штандартов российских императорских и белых армий, серебряные георгиевские трубы и рожки и Св. Николаевские трубы – времен Крыма 1920 г.» [24,с.30].

Традиция размещения в храмах памятных икон, знамен и других реликвий белых армий и казачества сохранилась и во второй половине XX века. В уже упоминавшемся выше храме в память Николая II в Брюсселе у правого клироса помещен киот «Воскресение Христово» с изображением небесных покровителей Царской семьи. Выше размещены четыре мраморные доски: с именами убиенных членов царской семьи и молитвой об «умученных и убиенных большевистской богоборческой властью». В алтаре укреплены памятные доски с именами 122 репрессированных архиереев. В стену вмурованы реликвии, обнаруженные в Ганиной Яме, на месте уничтожения тел расстрелянной семьи Романовых, в том числе палец Николая II. В храме имеется икона, находившаяся в Ипатьевском доме (дар вел. Кн. Ксении Александровны), и мемориальные предметы царской семьи – библия императрицы, погон и шинель Николая II и стул, на котором он сидел в 1916 на фронте. На хорах храма стоят знамена императорской и белой армии [14].

Исторические мемориалы существуют и в храмах Русской Америки. Например, в кафедральном соборе Сан-Франциско находится знамя Сибирского кадетского корпуса, знамя Дальневосточной армии и др. В часовне

Казанской Божьей Матери в Вест Хайаниспорт (штат Массачусетс), открытой священником и публицистом Д. Константиновым, была собрана вся утварь из походной церкви РОА [1, с. 257].

Организации военной эмиграции (кадетские объединения, казачество и др.) уделяли большое внимание сохранению традиций церковной обрядности. Например, корпусный праздник Объединения Княже-Константиновского кадетского корпуса в Сан-Франциско в 1950 г. был отмечен «молебном с поминовением в храме Казанской Иконы Божьей Матери, на котором стояло в строю около 20 кадет, преимущественно младших выпусков. В 1963 г. было создано Объединение корпуса...» [20, с.104].

Как уже отмечалось выше, структуры православной зарубежной церкви являются центрами собирания исторических реликвий, архивных документов и библиотек. Данное явление особенно характерно для Русской Америки, где находятся крупные собрания документов и книг, сложившиеся еще в дореволюционное время [3], которые были впоследствии дополнены материалами российской эмиграции. В частности, в архив Управления РПЦ в Америке, хранящийся в помещении при церкви в Сайссете (штат Нью-Йорк), епископ Василий Родзянко передал архиву сотни магнитофонных записей, сделанных им во время работы на «Би-Би-Си» в Англии [22, с.23]. В 1930 г. был основан Русский монастырь в Джорданвилле (штат Нью-Йорк), который стал одним из ведущих центров собирания и хранения российского культурного наследия в современной Америке. При монастыре создан широко известный за рубежом Музей русской истории. Примечательно, что в 2007 г. церковные реликвии из Джорданвилля экспонировались в музейном центре храма Христа Спасителя в Москве.

Историко-культурное значение православных приходов и общественных организаций, создававшихся российскими эмигрантами по конфессиональному признаку, значительно возросло после Второй мировой войны. Представители второй волны «организовали церковные приходы, оказывая столь необходимую в то время духовную помощь всем преследуемым людям» [23]. Социальная роль православной церкви, ее духовное и культурное влияние проявились в массовом обращении к религии «Ди-Пи», бывших солдат РОА и других категорий бывших советских граждан, оказавшихся на Западе во второй половине 1940-х гг., включая молодежь, воспитанную в атеистическом духе. Именно через церковь, приходскую жизнь представители послевоенных волн эмиграции из СССР приобщались к историко-культурному наследию классической зарубежной России.

В этот период деятельность значительной части довоенных общественных организаций российского зарубежья прекратилась, а изменение социального и идейно-культурного облика эмиграции «настоятельно требовало развития объединительных сил, стоящих вне политики» [23, с.112]. В 1950-1980-е гг. даже небольшие русские общины устраивали храмы и приходские школы для детей. При относительной неразвитости общественно-политических и светских культурных центров для эмиграции «второй волны» церковные

структуры, особенно в США и Канаде, играли роль основных институциональных структур диаспоры и выполняли представительские функции. Кроме того, они имели важное значение в процессе установления взаимопонимания между разными поколениями и волнами эмиграции. В летние месяцы приходы объединялись по благочиниям для устройства на природе «Русских дней» и проводили другие культурные акции [5, с. 50].

В 1950 г. в Нью-Йорке был основан Свято-Серафимовский фонд, ставший впоследствии одной из наиболее авторитетных просветительских организаций Русской Америки во второй половине XX века. Первым председателем Фонда был профессор М.М. Карпович, а после 1955 г. – выдающийся летчик-испытатель и меценат Б.В. Сергиевский. Помимо задач сохранения и распространения традиций православной культуры, сотрудники фонда развернули разнообразную историко-просветительскую программу. В обустроенном ими театральном-концертном зале имени Сергея Рахманинова проводились литературные вечера, посвященные творчеству выдающихся русских писателей и поэтов XIX-XX веков, постановки балетов и сказок для детей, вечера народного творчества. Все программы организовывались на высоком художественном уровне, в частности, сцена оформлялась декорациями работы Мстислава Добужинского. Здесь проводились также мероприятия других организаций: Русской академической группы в США, Литературного фонда, Общества друзей русской культуры. В 1980-е гг. Фонд организовывал литературные встречи и творческие вечера авторов «третьей волны». При Фонде было создано издательство «Путь жизни», которое выпускало книги Б. К. Зайцева, М.В. Добужинского, И.С. Шмелева и других авторов русского зарубежья [19]. С 1978 г. под эгидой Свято-Серафимовского фонда выходил православный журнал «Русское Возрождение», издание которого в конце 1990-х гг. было перенесено в Москву.

Частью историко-культурной деятельности РПЦЗ является развитие богословского образования за рубежом (Свято-Сергиевский Богословский институт в Париже, Свято-Тихоновская богословская школа, Свято-Владимирская и Свято-Троицкая семинария в США), благодаря которому в течение XX века не только формировались кадры высоко образованного духовенства, но и создавались ценные библиотеки, издавалась религиозная и философская литература на русском языке.

В 1950-х гг. были основаны известные в Русской Америке церковно-приходские школы при соборе в честь иконы Божией Матери «Взыскание погибших» в Лос-Анджелесе и при Покровском храме в г. Няеке, расположенном недалеко от известной Толстовской фермы. В работе этих центров историко-культурного просвещения принимали участие многие ученые и общественные деятели российского зарубежья. Так, например, отечественную историю в гимназии и церковно-приходской школе в Няеке со второй половины 1960-х гг. вел историк и экономист Ю.В. Измestьев, автор книги «Россия в двадцатом веке» (Нью-Йорк, 1990). «Сколько поколений воспитала эта школа за почти 60 лет своего существования, воспитала в духе

любви к России и в понимании истинной традиции русской культуры!» – писал главный редактор «Нового журнала» М. Адамович о русской школе в Няеке [13, с. 176-179].

В настоящее время в США в ведении Западно-Американской епархии РПЦЗ действуют церковные школы, в которых обучается одновременно около 400 детей в возрасте от 4 до 18 лет. Среди них наибольшим авторитетом пользуются школы в Сан-Франциско, Бурлингейме и Лос-Анджелесе. В 1996 г. состоялось открытие Лицея во имя Святителя Иоанна (Максимовича), епископа Шанхайского и Сан-Францисского, в котором одновременно получали образование более 50 учащихся, причем создатели лицея получили лицензию на обучение по стандартным программам американской школы, которые дополняются русскими предметами – языком, литературой, историей, природоведением, катехизисом и т.п. [7, с.203]. В Канаде церковно-приходскую школу при храме Святой Троицы в Торонто посещают несколько десятков детей и подростков. Руководство этих школ подчеркивает свою приверженность духовным, образовательным и культурным традициям дореволюционной России. Помимо церковных дисциплин, русского языка и литературы, русской истории, в лучших церковно-приходских школах действуют кружки прикладного искусства, музыки и танца. Обучение в церковно-приходских школах, пребывание в летних скаутских лагерях, участие вместе с родителями в работе русских театральных студий и кружков в различных городах США и Канады способствовало сохранению культурно-языковой идентичности новыми поколениями русских американцев.

В целом, структуры РПЦЗ в течение XX века сохранили свое значение духовных и историко-культурных центров. После подписания 17 мая 2007 г. Акта о каноническом общении между РПЦ (Московским Патриархатом) и Русской православной зарубежной церковью возможности участия церковных структур в историко-культурном процессе и в России и мире зарубежных соотечественников значительно расширились. Объединение церковей оказало положительное влияние на историко-культурную деятельность российской эмиграции в целом, поскольку был сделан важный шаг к преодолению еще сохранявшегося в эмигрантской среде на Западе недоверия к России, ее государственным и общественным институтам; возникли предпосылки для развития дальнейшего сотрудничества между церковными и светскими структурами в российском зарубежье в вопросах проведения научных конференций и семинаров, посвященных истории и культуре зарубежной России, распространения в мире русского языка, православных ценностей.

Таким образом, важнейшим компонентом институциональной системы историко-культурной деятельности российской эмиграции явилась православная церковь, которая сохраняла практически в неизменном виде свой канонический строй и внешние формы, выступая в качестве эффективного инструмента возобновления традиционного сознания во многих поколениях эмигрантов. Структуры РПЦЗ были также центрами художественной жизни зарубежья, осуществляли комплектование архивов и библиотек [17]. Кроме

того, с 1920-х гг. по настоящее время в российском зарубежье действует сеть церковно-приходских школ и других просветительных центров, благодаря которым сохраняется целый комплекс историко-культурных традиций.

1. Александров Е.А. Русские в Северной Америке: Биографический словарь. Хэмден (Коннектикут, США)- Сан-Франциско (США) – Санкт-Петербург (Россия), 2005. 599 с.
2. Афанасьев В.Г. Русское зарубежье и благотворительность // Зарубежная Россия. 1917-1939 гг.: Сборник статей. СПб., 2000. 444 с.
3. Белобородько В.Л. Архив русской церкви на Аляске в Библиотеке Конгресса // Вопросы истории. 1969. № 8.
4. Бовин О. Осколок Российской империи//Родина. 1995. № 2.
5. Вестник русского духовного воскресения. Бостон, 1938. № 2.
6. Вздорнов Г.И., Залеская З.Е., Лелекова О.В. Общество «Икона» в Париже. Кн.1-2. М., 2002. 887 с.
7. Воробьева О.В. Школьное дело в Русской Америке: традиции и современность // Педагогические исследования: Идеи и реальность. Волгоград, 2009. Вып..4.
8. Воробьева О.В. Участие православной церкви в культурно-просветительном движении российской эмиграции в США и Канаде. 1950-2000-е гг.// Проблемы гуманитарных наук. М., 2010. №
9. Государственный архив Российской Федерации (ГА РФ) Ф.Р-5850.Оп.1.
10. ГА РФ. Ф.Р-5930.Оп. 1.
11. ГА РФ. Ф.Р-6784. Оп.1.
12. Глигориевич Бранислав. Русская православная церковь в период между мировыми войнами // Русская эмиграция в Югославии: Сборник статей. М., 1996.. 350 с.
13. Ильинский О. Памяти Ю.В. Измestьева // Русское возрождение. Нью-Йорк – Париж – Москва, 1991. № 54.
14. Интернет-сайт «Искусство и архитектура русского зарубежья» // <http://art.rz.lfond.spb.ru>
15. Ковалевский П.Е. Зарубежная Россия: Историческая и культурно-просветительская работа русского зарубежья за полвека, 1920-1970. Париж, 1971. 347 с.
16. Левашко С.С. Русское религиозное искусство конца XIX - начала XX века и православные храмы в Русском Зарубежье на Дальнем Востоке первой трети XX в. // Христианство на Дальнем Востоке: Сборник научных трудов. Уссурийск, 2001. 362 с..
17. Муромцева Л.П. Книжные собрания российской послереволюционной эмиграции//Библиотека и история. М., 2010. 317 с.
18. Муромцева Л.П. Праздники и памятные даты в жизни российской эмиграции// Вестник Московского университета. Серия 8 «История». 2013. № 6.
19. Обзор деятельности Свято-Серафимовского фонда. 1950-1970. Нью-Йорк, 1971.40 с.
20. Объединение Княже-Константиновцев в г. Сан-Франциско // Кадетская переключка. № 22. Июнь 1979.
21. Пио-Ульский Б.Г. Русская эмиграция и ее значение в культурной жизни других народов. Белград, 1939. 61 с.
22. Попов А.В. Россия в негосударственных хранилищах США // Отечественные архивы. 1996.№ 2.
23. Пронин А.А. Пути и судьбы "второй" эмиграции // Международный исторический журнал. 2001. № 16.
24. Русские памятники и музеи в Югославии // Часовой. 1939. № 236-237.
25. Русские храмы и обители в Европе / СПб.: Лики России, 2005. 399 с.

26. Русь Святого Владимира. Юбилейный сборник ко дню 950-летия крещения Руси. Шанхай. 1938. 190 с.

27. Семенова С.Ю. К вопросу о роли заказчика русской православной архитектуры // Архитектурное наследие русского зарубежья. Вторая половина XIX – первая половина XX в. СПб., 2008. 427 с.

28. Шулепова Э.А. Роль и место Православной Церкви в процессе адаптации русской эмиграции // Культурная миссия Российского Зарубежья: История и современность. Сборник статей. М., 1999. 106 с.

The role of the Russian Orthodox Church Abroad in the life of russian post-revolutionary emigration

Russian Orthodox Church, which had parishes in almost all Russian diasporas in Europe, North America, Far East, played a very important role in preserving of the national and cultural identity of expatriate Russian communities. Orthodox churches and monasteries abroad became the centres of keeping Russian historical relics, archive documents and libraries. Prayer services, commemoration services for the figures who died or were killed in the emigration were a part of the spiritual life of the Russian emigration. The Institution of Church was involved in the system of emigrants' mutual assistance, charity which made it possible for them to undertake common activities in the social, cultural and historical spheres as well.

С.Ф. Веремеев

ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ В БЕЛАРУСИ В 20-30-Е ГГ. XX В. В ЭМИГРАНТСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

Ключевые слова: Православная церковь, эмигрантская историография, БССР, Западная Беларусь, межвоенный период.

В данной статье рассматривается, как отражена в эмигрантской историографии история Православной церкви в Беларуси в 1920-30-е гг. Определён круг вопросов, которые поднимали в своих работах эмигрантские историки. Показаны различные оценки событий истории православия в Беларуси. Автор делает вывод, что работы эмигрантских историков сохраняют своё научное значение в настоящее время.

20-30-е гг. XX в. стали для Православной церкви на территории Беларуси одним из самых тяжёлых и трагических периодов в её истории. В БССР Православная церковь подверглась беспрецедентным гонениям со стороны советских властей, приведшим в конечном итоге к закрытию в 1939 г. всех храмов и фактическому параличу официальной церковной жизни. Западная Беларусь в межвоенные годы входила в состав II Речи Посполитой,

правительство которой, вопреки желанию большей части православного епископата, духовенства и верующих, инициировало провозглашение автокефалии на своей территории. Православная церковь в Западной Беларуси одновременно переживала болезненный для неё процесс ревизии храмов, в определённом смысле столкнулась с конкуренцией со стороны возрождавшейся Унии. Неудивительно поэтому, что драматические коллизии той эпохи церковной истории вызывают большой интерес со стороны исследователей.

В советской историографии проблематика, связанная с историей православия в Беларуси 20-30-х гг. XX в., глубоко не изучалась, находясь на маргине истории исследований. Гораздо большее внимание ей уделили эмигрантские историки, которые, в отличие от своих советских коллег, не были стеснены в научном поиске официальной идеологией и общей атмосферой несвободы в выражении своих мыслей, царившей в СССР. В эмиграции сложилась группа исследователей, которые писали о конфессиональной истории Беларуси. В большинстве своём это были уроженцы Беларуси, являвшиеся современниками тех событий.

Одной из первых по хронологии работ по истории Православной церкви, в которой рассматривался и период 20-30-х гг. XX в., стала монография «3 гісторыі праваслаўнай царквы беларускага народу», изданная в 1956 г. в Нью-Йорке [7]. Её автором являлся белорусский общественный деятель в эмиграции Иван Касяк, один из инициаторов проведения церковного собора в Минске во время немецкой оккупации (август-сентябрь 1942 г.), на котором была провозглашена Белорусская автокефальная православная церковь [13]. Ещё одним эмигрантским исследователем был белорусский историк, издатель и публицист Александр Свитич [3], писавший под псевдонимом Туберозов. Почти 60 лет назад, в 1959 г. в Буэнос-Айресе (Аргентина) он опубликовал свой труд «Православная церковь в Польше и её автокефалия» [12].

Автором исторического исследования «Беларусь в исторической, государственной и церковной жизни» являлся белорусский религиозный деятель, архиепископ Афанасий (Мартос) [9]. Афанасий (Мартос) – человек интересной судьбы. Уроженец Новогрудчины, он был епископом Белорусским Автокефальной Православной церкви, затем в 1946 г. в архиерейском сане перешел в юрисдикцию Русской православной церкви за рубежом (РПЦЗ). С августа 1946 г. Афанасий (Мартос) – викарий Германской епархии РПЦЗ, а в начале 50-х гг. XX в. он становится архиепископом РПЦЗ в Аргентине [14]. Его труд был издан в 1966 г. в Буэнос-Айресе и вызвал широкий резонанс среди российского духовенства и верующих в эмиграции. Архиепископа называли «активным врагом России», звучали призывы применить к нему меры прещения. Были у него и сторонники, образовавшие «Общество почитателей его Высокопреосвященства архиепископа Афанасия». Позиции противников архиепископа Афанасия оказались более сильными: он был отправлен на покой, а решением Синода РПЦЗ в сентябре 1971 г. распространение его работы запрещалось [1, с. 12-13].

Вопросы истории православия в Беларуси в 20-30-е гг. XX в. затрагивались и в труде белорусского общественного деятеля, священника Н. Лапицкого [8]. Необходимо также назвать белорусского историка, униатского священника Л. Горошко, активно печатавшегося в эмиграции и поднимавшего в своих публикациях проблему взаимоотношений униатов и православных в Западной Беларуси в межвоенный период [2]. К интересующей нас проблематике обращались и российские эмигрантские историки. Так, священнослужитель РПЦЗ, публицист, богослов Михаил Польский в своём труде «Новые мученики Российские» приводит ценные биографические сведения о правящем архиерее Минской епархии Мелхиседеке (Паевском), сохраняющие свою ценность и в настоящее время [11].

Внимательное ознакомление с трудами эмигрантских исследователей позволяет выделить тот круг вопросов истории Православной церкви на территории БССР и Западной Беларуси, который поднимался ими на страницах их публикаций.

Рассмотрим вначале, как и в какой мере в эмигрантской историографии получила освещение история Православной церкви в БССР периода 20-30-х гг. XX в. Основной акцент эмигрантские историки делали на том, что в Советской Беларуси православное духовенство и верующие подвергались преследованиям со стороны властей. Так, И. Касяк в своём труде приводит сведения о количестве репрессированных священников, уничтоженных церковью, монастырей в БССР. Антирелигиозную политику советской власти он не рассматривает как целостный процесс, выделяя в её осуществлении отдельные этапы: 1917-1920 гг.; 1928-1933 гг.; 1936-1937 гг. [7, с. 38-39]. Следует отметить, что изменения данной политики признают и современные белорусские историки [5, с. 15-16]. Полную ликвидацию церковной жизни на территории БССР И. Касяк относит к 1937 г. [7, с. 40]. Аналогичной точки зрения придерживался и Н. Лапицкий. Он писал, что к 1937 г. в БССР не осталось ни одной действующей церкви, ни одного духовника, а религиозно-церковная жизнь была ликвидирована. По мнению Н. Лапицкого, жизнь епископов, духовенства и верующих в БССР в 20-30-е гг. XX в. – это сплошная мартирология, а сама та эпоха в истории церкви напоминала эпоху Нерона [8, с. 164]. Известные к настоящему времени архивные документы свидетельствуют о том, что последние действующие церкви в республике были закрыты в 1939 г. [3]. По мнению И. Касяка, несмотря на то, что в БССР не осталось действующих церквей, советские власти «не смогли искоренить основ веры из души народа» (перевод – С.В.) [7, с. 41]. Действительно, перепись 1937 г. показала, что около 57% населения СССР относили себя к верующим [6, с. 99-101].

В работах эмигрантских исследователей рассматривалась и проблема обновленческого движения в Православной церкви на территории БССР. И. Касяк считал это движение расколом, резонно отмечая, что обновленцы опирались в своей деятельности на помощь со стороны советских властей [7, с. 38-39]. По мнению Афанасия (Мартоса), обновленцы, несмотря на анафему

Патриарха Тихона, продолжали свою «разрушительную работу, пользуясь покровительством властей» [9, с. 259]. Таким образом, оба вышеуказанных автора отмечали факт сотрудничества обновленцев с государством.

Высокие оценки со стороны эмигрантских историков получил Мелхиседек (Паевский), возглавлявший Минскую епархию в первой половине 1920-х гг. И. Касяк назвал его «добрым пастырем, способным администратором, пользовавшимся большим уважением в народе» (перевод – С.В.). Именно с его именем исследователь связывал провозглашение автокефалии Православной церкви в пределах Минской епархии в июле 1922 г. [7, с. 38-39]. Н. Лапицкий, в свою очередь, рассматривал данное событие как возрождение автокефалии Белорусской Православной церкви, относя её первоначальное провозглашение к 1415 г. Священник отмечал враждебное отношение большевиков к созданию Белорусской митрополии, террор в отношении её руководителей со стороны властей [8, с. 241-243]. По его утверждению, образование Белорусской митрополии, напротив, было радостно встречено всем православным населением [8, с. 159]. Отметим, что видеть в событиях июля 1922 г. провозглашение автокефалии церкви ошибочно. В действительности тогда была провозглашена автономия церкви в пределах Минской епархии (Белорусская митрополия во главе с Мелхиседеком). Попытки провозглашения церковной автокефалии относятся к более позднему времени – к 1927 и 1942 гг.

Афанасий (Мартоc) причину провозглашения Белорусской митрополии видел в реализации Постановления Патриарха Тихона и Синода от 7/20 ноября 1920 г. за №362, которое определяло способы организации церковной жизни в случае утраты связи с Высшим Церковным Управлением во главе с Патриархом в Москве. Одновременно Афанасий (Мартоc) указывал на то, что среди белорусского духовенства в тот период существовало сильное стремление получить независимость от Москвы, что подтверждается, на его взгляд, последующим провозглашением автокефалии в 1927 г. Однако «советский погром» духовенства, как пишет автор, эти намерения духовенства разрушил [9, с. 259, 261].

И. Касяк в своей работе затронул вопрос об отношении Мелхиседека (Паевского) к Сергию (Страгородскому) и его церковной политике. По мнению И. Касяка, советские власти вынуждали Мелхиседека признать «советофильского митрополита Сергия, местоблюстителя патриаршего престола», но сведений, что они достигли своей цели, нет [7, с. 40]. В отличие от И. Касяка, Афанасий (Мартоc) утверждал, что Мелхиседек подписал декларацию о признании Сергия (Страгородского), после чего был переведен на епископскую кафедру в Красноярск [9, с. 262]. О признании Мелхиседеком Сергия Страгородского местоблюстителем и подчинении ему говорит и современная историография [10, с. 166].

Значительное внимание эмигрантские историки уделили рассмотрению положения Православной церкви в Западной Беларуси в межвоенный период. И. Касяк подверг критике политику польских властей по отношению к Православной Церкви, которая, на его взгляд, была враждебной, а церковь

подвергалась дискриминации [7, с. 43]. Он отметил, что белорусские послы и сенаторы (как православные, так и католики), избранные, соответственно, в Сейм и Сенат II Речи Посполитой, выступали против польской политики по отношению к православию. В своей работе И. Касяк привёл большое число фактов, свидетельствующих о сложном положении Православной Церкви в Западной Беларуси [7, с. 44-56]. Критически оценил исследователь также и позицию, занимаемую православной иерархией в тех условиях. По его мнению, иерархия и рядовое духовенство вместо того, чтобы противостоять полонизации, опираясь на «белорусские религиозно-национальные основы» (перевод – С.В.), пошли на соглашение с поляками. При этом он указывал на тот факт, что белорусские национальные деятели прилагали усилия по белорусизации Православной церкви [7, с. 44-56, 66]. Афанасий (Мартос) также подверг критике позицию православного духовенства в национальном вопросе. С его точки зрения, консервативно настроенные священники не смогли правильно оценить сложившуюся обстановку вокруг Православной церкви. Если бы с самого начала польского господства православное духовенство, как считал исследователь, стало использовать в церковной жизни язык своих прихожан (белорусский язык), то это предотвратило бы полонизацию церковной жизни. В качестве примера Афанасий (Мартос) называл Вольту, где, по его утверждению, украинский язык занял главенствующее положение в церковной жизни, и, соответственно, полонизация не проводилась [9, с. 266].

Отрицательно оценивал значение полонизации Православной церкви в Западной Беларуси А. Свитич. Он отмечал, что польское правительство стремилось превратить церковь в одно «из орудий осуществления националистических устремлений», создать так называемое «польское православие» [12]. Н. Лапицкий указывал на то, что православное духовенство не пожелало использовать белорусский язык в церковной жизни, предпочтя ему польский. Как отмечал исследователь, русификации и полонизации церкви сопротивлялась лишь незначительная часть духовенства [8, с. 165].

Крайне отрицательно оценивал значение автокефалии для православных верующих Западной Беларуси А. Свитич, посвятивший этому вопросу своё исследование [12]. Автокефалия, по его мнению, была провозглашена «в попрание всяческих канонических правил, с полным забвением исторической правды», то есть являлась неканоническим актом. Исследователь подкрепил свою позицию рядом аргументов. Он указывал на отрицательное отношение к автокефалии православного населения Польши. Виленский архиепископ Елевферий и гродненский епископ Владимир, выступавшие против отделения от Москвы, были лишены своих кафедр. Автокефалия Православной Церкви, как писал А. Свитич, обошлась польскому правительству в 3 млн польских злотых, которые были уплачены Константинопольскому патриархату. По А. Свитичу, данный факт упомянул в своих лекциях профессор канонического права Виленского университета Виляновский, указав, что об этом имеются соответствующие записи в архивных документах Министерства иностранных дел в Варшаве.

По мнению исследователя, высшая православная церковная иерархия использовала автокефалию для укрепления своих личных позиций и обеспечения своего положения. Как известно, 8 февраля 1923 года митрополит Георгий (Ярошевский), являвшийся сторонником автокефалии, был убит архимандритом Смарагдом (Латышенко). В работе А. Свитича ощущаются некие нотки оправдания данного поступка – Смарагд на её страницах назван «мстителем за поруганную свободу Церкви».

А. Свитич считал, что в результате провозглашения автокефалии в самом худшем положении оказались миряне. Они, на его взгляд, «разбились на группы и направления, пытаясь сделать Церковь орудием воинствующего национализма, очень скоро нашедшего свое отображение в требованиях украинизации, белоруссизации (в меньшей степени), а затем и полонизации Церкви». Вместе с тем, по мнению А. Свитича, миряне также влияли на церковную политику польских властей, к примеру, в вопросе сохранения «старого стиля» (юлианского календаря). В целом, исследователь считал, что автокефалия привела «Православную Церковь в Польше в такую сильную зависимость Церкви от администрации, какой не знала Россия, и при той ощутимой разнице к худшему, поскольку администрация в Польше, по своему составу, была сплошь католическая и нередко враждебная Православию, как таковому» [12].

В эмигрантской историографии был рассмотрен и ряд других вопросов истории Православной церкви: её административная структура в Западной Беларуси, юридическое положение в Польском государстве, количество церквей и монастырей [9, с. 263-266].

В работах И. Касяка, Афанасия (Мартоса), Н. Лапицкого было охарактеризовано положение Православной церкви в Западной Беларуси в период 1939-1941 гг. И. Касяк отметил, что после установления советской власти в регионе представители духовенства подвергались депортации, были вынуждены платить большие налоги, имели место и убийства священников. Как отметил исследователь, советские власти в церковной политике на территории Западной Беларуси опирались на пророссийски настроенных священников, игнорируя при этом священников, занимавших позиции белорусского патриотизма [7, с. 73-76]. В своей работе Афанасий (Мартос) проследил изменения в управлении епархиями в Западной Беларуси, произошедшие после сентября 1939 г. [9, с. 268-270]. Н. Лапицкий также писал о репрессиях в отношении православного духовенства и верующих после прихода советской власти в Западную Беларусь, о высоких налогах, которыми были обложены священнослужители. Н. Лапицкий отмечал, что епископы, не признавшие юрисдикции Сергия (Страгородского) были лишены кафедр, а духовная власть в Западной Беларуси оказалась в руках тех, кому доверял НКВД [8, с. 168-172].

Одним из центральных сюжетов в трудах эмигрантских исследователей является история Унии в Западной Беларуси. Будучи в абсолютном большинстве православными, к возрождению Унии они относились

отрицательно. В качестве примера можно назвать работу А. Свитича, в которой Уния подвергалась критике. Отметим также, что А. Свитич видел в ревиндикации «средство подготовить почву для введения на восточных землях пресловутой унии». Вместе с тем, в своём труде он не обошёл и тот момент, что глава Греко-католической церкви Галиции митрополит А. Шептицкий, оказывавший влияние на развитие Унии в Западной Беларуси, был противником ревиндикации [12]. Отрицательные коннотации в адрес унии содержит и труд архиепископа Афанасия (Мартоса), который, характеризуя результаты униатского возрождения, подчёркивал, что «православные белорусы оставались верными сынами Православной Церкви и унии не принимали» [9, с. 267]. Делал акцент на том, что в Западной Беларуси в межвоенный период было небольшое количество униатских приходов и верующих и И. Касяк [7, с. 57]. Таким образом, очевидно негативное отношение к Унии со стороны эмигрантской историографии. Исключение составляют те исследователи в эмиграции, которые сами являлись униатами. Так, уже упомянутый нами ранее священник Л. Горошко выделил причины, которые, по его мнению, препятствовали развитию Униатской церкви в регионе: неблагоприятное отношение к ней со стороны польского римско-католического духовенства и правительства Польши, антиуниатская пропаганда православного духовенства. Л. Горошко отмечал, что плохую репутацию Униатской церкви в Западной Беларуси создавали также конвертиты из православия, которые по несколько раз переходили из одной церкви в другую и имели недобрую моральную славу [2, с. 137].

Таким образом, в работах эмигрантских историков, большая часть которых была уроженцами Беларуси, были подняты ключевые вопросы истории православия на белорусских землях периода 20-30-х гг. XX в. Применительно к БССР это репрессивная политика советской власти по отношению к церкви, провозглашение Белорусской митрополии в 1922 г. обновленческое движение. В условиях, когда советская историография отрицала сам факт существования репрессий по отношению к духовенству и верующим в СССР и БССР, в частности, эмигрантские историки прямо об этом заявляли, в чём была их несомненная заслуга. В эмигрантской историографии рассматривалась и основные вопросы истории православия в Западной Беларуси в межвоенный период: политика польских властей по отношению к Православной церкви, проблемы автокефалии, полонизации церкви. Получил освещение в эмигрантской историографии и период 1939-1941 гг. в истории церкви. Одной из центральных тем являлась и тема униатского возрождения в Западной Беларуси. Конечно, в современной белорусской историографии многие вопросы истории православия, поднятые эмигрантскими авторами, получили более глубокую и детальную научную разработку, однако достижения эмигрантской историографии во многом до сих пор сохраняют свою ценность как благодаря содержащемуся эмпирическому материалу, так и предложенным оценкам исторических событий.

1. Гарбінскі, Ю. Уступнае слова / Ю. Гарбінскі // А. Мартас. На ніве Хрыстовай: у пяцідзсятыя ўгодкі сьвятарства 1928-1978. Успаміны. – Нью Ёрк–Менск–Варшава, 2005. – С. 7–19.
2. Гарошка, Л. Праз навальніцы й нягоды. Успаміны з гадоў 1930-1944. Фрагмэнты / айцец Л. Гарошка // Беларуская мемуарыстыка на эміграцыі. Нью-Ёрк, 1999. – С.135-144.
3. Государственный архив общественных объединений Могилёвской области. – Ф. 9. – Оп. 4а. – Д. 42.
4. Грыцкевіч, А. Касяк Іван / А. Грыцкевіч // Энциклапедыя гісторыі Беларусі: У 6 т. Т. 4. – Мінск, БелЭн, 1997. – С. 147
5. Довгяло, Н.В. Конфессиональная политика в Белорусской ССР в 1921-1939 гг.: автореф. дис. ...канд. ист. наук : 07.00.02/ Н.В. Довгяло. – Минск, 2016. – 25 с.
6. Жиромская, В.Б. Полвека под грифом “секретно”. Всесоюзная перепись населения 1937 года / В.Б. Жиромская, И.Н. Киселев, Ю.А. Поляков. – М., 1996. – 152 с.
7. Касяк, І. З гісторыі Праваслаўнай царквы беларускага народу / І. Касяк. –Нью-Йорк, Выданьне Беларускай Цэнтральнай Рады, 1956. – 190 с.
8. Лапіцкі, М. У служэньні Богу й Беларусі Нью-Ёрк-Варшава, 2005. – 672 с.
9. Мартос, А. Беларусь в исторической, государственной и церковной жизни / архиепископ А. Мартос. – Буэнос-Айрес, 1966. – 301 с.
10. Навіцкі, У. І. Змена канфесіянальнай палітыкі дзяржавы ў 20–30-я гг. ХХ ст. / У. І. Навіцкі // Канфесіі на Беларусі (к. XVIII – ХХ ст.) / В.В. Грыгор’ева [і інш.]; навук. рэд. У. І. Навіцкі. – Мінск : ВП Экаперспектыва, 1998. – С. 155–234.
11. Польский, М. Новые мученики Российские. Т. II. // протопр. М. Польский. – Режим доступа: http://www.odinblago.ru/novie_novomuch2/#16
12. Свитич, А.К. Православная церковь в Польше и её автокефалия / А.К. Свитич. – Режим доступа: <http://krotov.info/history/20/1930/svitich1.html>.
13. Чарапіца, В. Світыч Аляксандр / В. Чарапіца // Энциклапедыя гісторыі Беларусі: У 6 т. Т. 6. Кн. 1. – Мінск, БелЭн, 2001. – С. 256
14. Языкович, Л. Мартас Афанасій / Л. Языкович // Энциклапедыя гісторыі Беларусі: У 6 т. Т. 5. – Мінск, БелЭн, 1999. – С. 80

The Orthodox Church in Belarus’ in the 20-30-ies of the twentieth century in emigre historiography

Key words: Orthodox Church, emigre historiography, BSSR, Western Belarus, interwar period.

This article examines how the history of the Orthodox Church in Belarus in 1920-30s is reflected in emigre historiography. A range of issues that emigre historians raised in their works was determined. Various assessments of the events of the history of Orthodoxy in Belarus are shown. The author concludes that the work of emigre historians retain their scientific significance at the present time.

О.А. Балагуров

«НЕ БОЙСЯ, МАЛОЕ СТАДО»: ОСОБЕННОСТИ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ПРИХОДСКОЙ ОБЩИНЫ В ПЕРВЫЕ ДЕСЯТИЛЕТИЯ СОВЕТСКОЙ

ВЛАСТИ (НА ПРИМЕРЕ РЕЛИГИОЗНОЙ ОБЩИНЫ ЦЕРКВИ ПОГОСТА КРЕСТ ИЛЬИНСКОГО РАЙОНА ИВАНОВСКОЙ ОБЛАСТИ)

Ключевые слова: гонения на Церковь, исповедничество, приходская деятельность в советскую эпоху, Русская Православная Церковь в XX веке.

Статья посвящена анализу деятельности обычной приходской общины в 1917-1940 годы. В результате исследования сделан вывод, что, несмотря на значительную атеистическую пропаганду со стороны Советского государства, значительная часть прихожан сохранила свою православную идентичность, деятельно проявляя ее вплоть до открытой исповеднической защиты.

23 января (5 февраля) 1918 года вступил в силу декрет «Об отделении Церкви от государства и школы от Церкви», которая утратила правовой статус, право на распоряжение имуществом, защиту в судебном порядке; материальные ценности подлежали изъятию. Этим актом Советское государство, по сути, начало открытые массовые гонения на Русскую Церковь, которые сопровождались не только изъятиями ценностей, закрытием и разрушением храмов, но и самыми настоящими репрессиями против верующих.

Не случайно, уже через день после официального опубликования декрета Поместный Собор издал «Постановление по поводу декрета Совета народных комиссаров об отделении Церкви от государства». Среди прочего, там говорилось: «Изданный Советом народных комиссаров декрет об отделении Церкви от государства представляет собою под видом закона о свободе совести злостное покушение на весь строй жизни Православной Церкви и акт открытого против нее гонения»[9, с. 72]. Определение Собора оказалось провидческим...

Спустя столетие необходимо тщательно, без идеологических штампов и тенденциозных, заранее определяющих выводы подходов осмыслить все произошедшее. Безусловно, это требует совместных усилий многих специалистов по самым разным направлениям, ибо феномен Великой российской революции – многоплановый и чрезвычайно сложный.

Одним из ключевых факторов, во многом определившим вектор развития постреволюционного российского социума, стал феномен трансформации религиозного сознания общества. Явление это, как и все процессы изучаемой эпохи, нелинейное и многоаспектное.

С одной стороны, безусловный кризис религиозности, причиной которого стали многие, копившиеся, подчас, столетиями факторы, усиленные и ускоренные социальными потрясениями начала XX века. Об этих проблемах сейчас много пишут, причем как представители научного сообщества [см. напр.: 1; 14, с. 45-60], так и популяризаторы истории.

Характеризуя последних, можно обратиться, например, к ресурсу «Историческое фото», который в своем Твиттер-аккаунте в дни Пасхи в этом

году выложил целый ряд материалов, погружающих нас в атмосферу воинствующего атеизма начала советской эпохи [10].

С другой стороны, в эти трагические годы Церковь явила подлинный сонм известных и пока неизвестных нам новомучеников и исповедников. Не случайно Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл отмечает: «Молитвенное почитание новомучеников, глубокое изучение их житий и духовного наследия имеет огромное общественное значение, способствуя воспитанию подрастающего поколения в духе православной веры и традиций, помогая молодым людям воспринимать нравственные и патриотические ценности через личный опыт святых XX века» [2].

Два полюса – воинствующий атеизм и подвиг мученичества и исповедничества. Очевидно, что между ними находилась большая часть советского общества. Было ли оно гомогенно индифферентно религии, или, наоборот, сохраняло свою конфессиональную идентичность вопреки политике партии и правительства? Это очень сложная проблема, решение которой требует системного подхода.

В настоящей статье будет рассмотрен лишь небольшой социум – жители нескольких населенных пунктов, входящих в приход Никольского погоста, что у Иисусова Креста (современный Погост Крест Ильинского района Ивановской области). Некоторые архивные документы вводятся в научный оборот впервые.

Никольский погост возник на месте явления в 1423 году великой православной святыни – Животворящего Креста Господня. К началу советской эпохи по описи, заверенной руководством местного ликвидационного отдела, храмовый комплекс Никольского погоста состоял из каменных церкви Воздвиженья Честного и Животворящего Креста Господня (1776 год постройки), пристроенного к нему храма Покрова Божией Матери (1832 год) и колокольни [7, л. 123, 123-об].

Приход состоял из самого погоста и 14 деревень и составлял 2661 человек (исключая духовенство и членов их семей – 26 человек). Уже 22 сентября 1919 года было заключено соглашение граждан погоста Никольского от Иисусова Креста Барановской волости Ростовского уезда Ярославской губернии с Ростовским уездным совдепом.

Данная группа граждан приняла от Ростовского совдепа в бесплатное бессрочное пользование Никольскую церковь с богослужебными предметами на стандартных условиях (прежде всего, полное содержание здания, обеспечение сохранности имущества, недопущение антисоветской пропаганды) [7, л. 121, 121-об].

Уже в 1925 году все имущество церкви, включая богослужебные предметы и главную святыню – явленный Животворящий Крест, было передано на баланс Ростовского музея Ярославской губернии. Однако с образованием в 1929 году Ивановской промышленной области и Ильинского-Хованского ее района приход территориально вышел из Ростовского уезда, в связи с чем община верующих тут же поспешила подать заявление на возможность

«совместного удовлетворения религиозных потребностей» [3, л.1]. Заявление было удовлетворено путем заключения стандартного договора между административным отделением Ильинского райисполкома и общиной верующих, принявшей в 1930 году в бесплатное пользование «здание церкви и имущество с богослужебными предметами» [3, л.2].

Важно, что в указанном заявлении фигурирует и число подписантов – 1408 человек. На 1917 год общая численность прихожан составляла, как указано выше, 2661 человек. Отрицательная динамика на лицо. Но, помимо количественного, важен и качественный аспект. Ближайшее будущее покажет, что члены данной общины оказались вполне готовыми к христианскому деланию защиты веры.

Списки верующих по населенным пунктам позволяют оценить и половозрастной состав прихожан. Характерно, что преобладания людей пожилого возраста не наблюдается.

На сегодняшний день удалось обнаружить списки верующих лишь десяти населенных пунктов прихода общей численностью 1149 человек [3, л. 21-50-об]. Возрастные рамки от 12 до 83 лет. Доля верующих в возрасте до 35 лет (включительно) составляет 47,6 % (547 человек).

Об активности общины свидетельствуют и заявления в местные органы власти с просьбой разрешить крестные ходы. Только в 1930 году таковых было подано как минимум шесть. В заявлениях указывался маршрут, количество участников, икон, хоругвей и остановок для молебнов [3, л. 52, 58, 68, 69, 72, 77]. За подачу подобного заявления уплачивалась госпошлина. Аналогичные документы обнаружены за 1931 и 1932 годы [3, л. 87, 92, 94, 94-об, 96, 96-об, 111].

До революции жителями различных населенных пунктов прихода устраивалось до 15 крестных ходов в год [13, с. 241]. На основе указанных документов начала 1930-х годов можно говорить как минимум о десяти крестных ходах. Следует отметить, что местная администрация, как правило, давала на них разрешение.

Еще одним проявлением активности и христианской стойкости общины стала ее борьба за сохранение богослужения в храме, которая затянулась на несколько лет и сопровождалась арестом священника, попыткой поставления обновленческого пастыря и непрерывным давлением местных властей.

В июле 1937 года были арестованы священник и регент, после чего храм оказался закрыт по факту [5, л. 16]. Практически сразу же по ходатайству общины присылается другой священник, но церковь местная администрация не открывает. Была создана специальная комиссия, которая признала здание аварийным и опасным для богомольцев [5, л. 16]. Уже 23 августа 1937 года был составлен соответствующий акт, в котором содержалось предложение исправить дефекты до 15 сентября 1937 года [5, л. 2-3]. Срок заведомо малый.

Необходимо отметить, что подобная инспекция проводилась еще в 1931 году. Сохранился протокол общего собрания членов приходской общины от 14 июня 1931 года, посвященный в том числе вопросам исполнения предписаний

комиссии от 3 июня того же года. На тот момент недоимки по государственному налогу числилось 840 рублей, тогда как в церковной кассе имелось около 500 рублей [3, л. 115]. Было принято решение осуществить добровольный сбор на оплату долга государству [3, л. 115-об].

В части исполнения предписания ремонта храмовой и кладбищенской ограды, фундамента алтаря и крыши, то община признает необходимость такового и не отказывается от него, но не согласна со сроками по причине отсутствия необходимых средств, отсутствия на рынке необходимых материалов и краткости срока [3, л. 116].

Кроме того, община заявила о сравнительной прочности указанных комиссией конструкций, не угрожавших разрушением [3, л. 116-об]. Собрание считает, что можно было бы ограничиться частичным ремонтом [3, л. 117].

Вероятно, в августе 1937 года местные власти решили опять разыграть карту ветхости здания. О том, что данные об аварийности храма были преувеличены, говорят не только слова жалобы общины, но и сам ее адресат.

Уже 23 августа 1937 года было направлено первое заявление церковного совета религиозной общины в ЦИК СССР. Его председателя – М.И.Калинина – просят разрешить возобновить службы (факт аварийности здания и наличия налоговой задолженности прямо объясняется происками местных властей) [5, л. 16-17-об].

Из Москвы жалобу «спустили» в область: 11 сентября 1937 года Ответственный секретарь Постоянной комиссии по вопросам культа при Президиуме ЦИК СССР направил в Комиссию по вопросам культов Ивановского облисполкома жалобу религиозного общества церкви погоста Крест [5, л. 15].

13 сентября 1937 года ответственный секретарь Комиссии по культурам при Президиуме Ивановского облисполкома направил на рассмотрение в Ильинский райисполком жалобу религиозной общины погоста Крест с предписанием сообщить в облисполком о принятом решении [5, л. 10].

Местные власти взяли курс на «забалтывание» проблемы. Кроме того, районная администрация пыталась доказать свою правоту в противостоянии с общиной. 1 октября 1937 года Ильинский райисполком, ссылаясь на аварийное состояние колокольни, принял решение запретить колокольный звон и снять колокола. Именно эта дата была назначена крайней для начала капитального ремонта храма. Религиозные обряды в здании церкви прекращены. Общине вновь предписано произвести капитальный ремонт в двухмесячный срок [5, л. 1].

16 ноября 1937 года зарегистрировано заявление общины погоста Крест в Ивановский облисполком с просьбой открыть церковь и разрешить «подыскание священника». Подчеркивается, что текущий ремонт осуществляется, а капитальный начнется после зимы. Материал закуплен [5, л. 7-8]. Иными словами, община была готова выполнить все предписания администрации, но сама администрация этого как раз и не хотела. События стали принимать лавинообразный характер.

3 декабря 1937 года Ильинский райисполком отвечает на запрос Комиссии по культам Ивановского облисполкома, утверждая, что здание церкви находится в аварийном состоянии, а община к ремонту так и не приступила, в связи с чем службы приостановлены [5, л. 9].

9 декабря 1937 года Президиум Ивановского облисполкома утвердил протоколом №127 решение Ильинского райисполкома от 01.10.1937 г. [5, л. 18]. 16 марта 1938 года колокола весом 863 пуда (13808 кг) сняты с колокольни [5, л. 13-об].

Ответом на это стало второе заявление Церковного совета религиозной общины погоста Крест в ЦИК СССР с просьбой возобновить богослужение и дать ответ о решении (зарегистрировано 28 марта 1938 года) [5, л. 13]. Уже 10 апреля 1938 года Облисполком требует от Ильинского райисполкома предоставить информацию о церкви в погосте Крест во исполнение решения Президиума Ивановского облисполкома от 9 декабря 1937 года [5, л. 11].

18 мая 1938 года повторная комиссия обследует здание церкви (видимо, аналогичные результаты: документов (акта) нет, о комиссии упоминается в протоколе заседания Президиума Ильинского райисполкома №81 от 14.08.1939 г.) [4, л. 2]. Тем не менее, местная власть решает подстраховаться, и организует «общие собрания» колхозников населенных пунктов, составляющих приход церкви погоста Крест.

Здесь два важных момента. До сих пор было показано, что далеко не все советское общество восприняло атеистическую риторику и отвернулось от Бога. На примере конкретной приходской общины, которая, в целом, сохранилась, данный тезис совершенно очевиден. В целом, он коррелирует и данным всесоюзной переписи населения 1937 года, согласно которой верующих среди лиц в возрасте 16 лет и старше оказалось больше, чем неверующих: 55,3 миллионов против 42,2 миллионов (или 56,7% против 43,3% от всех выразивших свое отношение к религии) [11, л. 42-43].

Но нельзя не замечать и другого фактора. В целом, число верующих значительно снизилось. И эта разница стала своеобразной «социальной маржей» атеистической идеологии и ее творцов. Опять-таки на изучаемом нами социуме это находит явное подтверждение.

Напомним, что общее число прихожан снизилось с дореволюционного уровня с 2661 человек (на 1917 год) до 1408 (на 1930 год). Безусловно, речи о резком сокращении численности населения за указанный период не идет. Совершенно очевидно появление серьезной (в количественном отношении) прослойки людей, либо индифферентных Православию, либо враждебных к нему, либо сочувствующих, но из опасений гонений со стороны властей, не проявляющих во вне свое отношение к религии.

Именно на эту социальную группу, прежде всего, оперлись местные власти, инициировав общее собрание колхозников, постановивших закрыть храм. И несмотря на то, что юридически колхозы не имели никакого отношения к вопросу функционирования храма, их обращения-заявления местная власть приняла во внимание с подчеркнутой серьезностью. В дальнейшем власть всех

уровней, принимая постановления о закрытии храма, будет приводить в качестве аргумента эти решения колхозников даже перед актами комиссии о якобы аварийном состоянии церкви или имеющих налоговых задолженностях.

В архивах сохранились протоколы общего собрания членов колхоза «Искра» от 12 мая 1939 (д. Вески Лапневского сельсовета) и «Буденный» (д. Антушково Лапневского сельсовета) о ликвидации церкви погоста Креста [4, л. 4-5].

В решении Президиума Ильинского райисполкома (протокол №81 от 14 августа 1939 года) о закрытии церкви «Иисусов Крест», указано большее число колхозных собраний: «Луч», «им. Буденного», «Искра», «Коммунар», «1 мая».

Среди других аргументов: здание церкви требует ремонта; здание не функционирует более трех лет; за период 1938-39 гг. набралось 6585 рублей налогового долга (последние два аргумента, напомним, созданы искусственно) [4, л. 2].

29 февраля 1940 года было принято решение исполкома Ивановского областного совета о расторжении договора с религиозной общиной погоста «Иисусов Крест», закрытии церкви и передаче ее Ильинскому совету с разрешением здание разобрать [4, л. 1]. Последнее весьма важно. Иисусов Крест и, соответственно, церковь погоста привлекали значительное внимание верующих и в советское время. Безусловно, власть всячески стремилась данную ситуацию изменить.

Поэтому возможность закрытия храма сразу же была использована для его уничтожения. Правда, начатая разборка храма затянулась весьма надолго, но была выполнена главная задача: в церкви, которую начали разбирать, было невозможно возобновить богослужение (никто не дал бы такого разрешения).

Кроме того, вставал вопрос о сохранности святынь. Формально, все имущество храма принадлежало местным властям. Приходская община являлась лишь пользователем. Поэтому с закрытием церкви появлялась реальная опасность утраты этих святынь и, прежде всего, Креста.

Поэтому, пожалуй, последним актом действенного исповедания православной веры членами общины погоста стал перенос святыни в ближайший действующий храм. Им стала церковь во имя святителя Иоанна Златоуста в селе Годеново Ростовского района Ярославской области.

Точная датировка перенесения Креста неизвестна. Исходя из имеющихся документальных свидетельств, можно предположить, что это август-сентябрь 1940 года. Примечательно, что уже в начале следующего года местный священник – отец Николай Введенский был арестован (и позже осужден) по обвинению в антисоветской деятельности. Однако в ходе следствия и судебного заседания были заданы и вопросы относительно Креста.

И не удивительно. Дело здесь не только, по сути, в хищении (относительно членов общины) и укрывательства похищенного (относительно отца Николая Введенского) социалистической собственности, коей считался Крест. Речь шла об исчезновении святыни, которую власти хотели уничтожить.

По факту перенесения Креста 14 марта 1941 года была допрошена в качестве свидетеля староста храма села Годенова монахиня Секлетей (Смирнова), которая показала, что «...что животворящий крест принесли верующие из Ильинско-Хованского района Ивановской области. Принесли они к нам этот крест по согласованию с отцом Николаем и церковным советом, но не на совсем, а только покуда они построят себе часовню» [6].

9 мая 1941 года состоялось судебное заседание по обвинению группы священников (в том числе и отца Николая Введенского) в антисоветской деятельности (протокол заседания по делу №194). Священник Николай Введенский, в частности заявил: «В отношении животворящего креста могу сообщить следующее в один день приходит ко мне гражданка, говорит у нас ломают церковь и там валяется крест, который я хочу купить. Я ей не советовал и больше ничего и никем разговоров не было. На другой день вижу человек пять несут на носилках вроде человека, и я подумал, что несут человека, но потом ко мне подходит опять эта женщина и говорит, что я купила крест, я сначала не брал, но потом составил акт на его с обязательством взять его временно и в последствии передать в Музей. Но я сам ничего не знал о кресте» [6].

Показания священника Николая Введенского противоречат показаниям монахини Секлетей (Смирновой) в части его осведомленности о желании верующих перенести Крест. Правда, в этом его поддерживает священник Алексей Прозоров (из села Никольское Петровского района), лично участвовавший в перенесении Креста (протокол судебного заседания по делу №194): «Животворящий Крест нашла женщина. Этот Крест находится в церкви Введенского. Когда мы его несли, Введенский видал, но не знал, что мы несем. Об этом Кресте я никаких слухов не распространял. Крест был поставлен в темной комнате» [6].

Противоречия в показаниях объясняются обстоятельствами, при которых они давались. Подсудимый священник Николай Введенский, конечно, пытался хоть как-то облегчить свое положение (в чем ему содействовал его сотоварищ священник Алексей Прозоров). Было важно показать, что Крест принесли без предварительного согласия, а сам отец Николай намеревался передать его властям.

Монахиня же Секлетей (Смирнова), вероятно, рассказала все, как было, подчеркнув, что святыню перенесли прихожане разрушаемого храма из погоста Крест на время, но по согласованию с местным священником.

Необходимо еще раз подчеркнуть: все, переносившие Крест сильно рисковали быть обвиненными как минимум в хищении социалистической собственности, а как максимум в антисоветской деятельности. К сожалению, их имена неизвестны. Некоторые современные издания, излагая обстоятельства и датировку перенесения Креста, противоречат документальным данным [8, с. 156-158], что в свою очередь выводит на проблему адекватного изложения новейшей церковной истории.

Данная проблема требует отдельного рассмотрения и напрямую не имеет отношения к тематике настоящей статьи. Однако все-таки видится необходимым обозначить наличие в современной России практики искажения событий недавнего прошлого, в том числе с целью своеобразного «брендинга святынь», что само по себе становится культурным феноменом.

Итак, изучив обстоятельства деятельности обыкновенной приходской общины первых десятилетий советской эпохи (1917-1940 годы), можно заключить следующее. Несмотря на значительный отток людей, которые (по крайней мере, открыто) уже не называли себя верующими, костяк общины сохранился, причем ее численность, в целом, сохранялась на протяжении всего изучаемого периода.

Необходимо отметить значительную активность и стойкость общины: ее члены не скрывают своих религиозных чувств, заключают с местной властью необходимые договоры для возможности пользования зданием церкви в целях совершения богослужений, ищут священников, ходатайствуют о разрешении проведения крестных ходов и молебнов, за свой счет платят необходимые налоги и пошлины и стремятся поддерживать здание храма в надлежащем состоянии.

Начавшийся нажим местных властей на храм, сопровождавшийся, в том числе арестом священства (1923, 1928, 1937 годы) не смутил верующих. Они продолжали борьбу за свое право на отправление «религиозного культа», последний этап которой (1937-1940 годы), к сожалению, завершился закрытием церкви, приговоренной к разрушению.

В сложившихся условиях верующие общины Никольского погоста (погоста Крест), рискуя своей свободой, перенесли из разбираемого храма главную святыню – явленный Животворящий Крест Господень – в ближайший храм, с надеждой на его (Креста) скорое возвращение в приход, для чего было запланировано строительство часовни.

Таким образом, совершенно очевидно, что, несмотря на значительную атеистическую пропаганду Советского государства, на тот факт, что значительная часть населения эту пропаганду восприняла, весьма серьезная часть населения сохранила свою православную идентичность.

Более того можно говорить о некоем мировоззренческом повороте у данной части населения: из просто верующих, они превратились в «верующих вопреки» и, по сути, в верующих исповеднически, совершая пусть, может быть, и небольшие, но ежедневные подвиги веры.

Священномученик Иларион (Троицкий) написал об этом как нельзя более точно: «Что мы знали из церковной истории, о чем читали у древних, то ныне видим своими глазами: Церковь побеждает, когда ей вредят» [12].

1. Беглов А.Л. Что революция сделала с Церковью? [электронный ресурс]/Арзамас: сайт. URL: <https://arzamas.academy/courses/43/7> (дата обращения: 22.04.2018 г.).

2. Вступительное слово Святейшего Патриарха Кирилла на конференции «100-летие начала эпохи гонений на Русскую Православную Церковь»//Русская Православная Церковь: сайт. – URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4935021> (дата обращения: 05.04.2018).
3. ГАИО (Государственный архив Ивановской области). Ф. 1661. Оп. 1. Д. 19.
4. ГАИО. Ф. Р-2959. Оп. 1. Д. 122.
5. ГАИО. Ф. Р-2959. Оп. 3. Д. 718.
6. ГАЯО (Государственный архив Ярославской области). ФР-3698. Оп.2ДС-4535.
7. ГМЗРК (Государственный музей-заповедник «Ростовский Кремль»). АД-730.
8. Годеновский Крест или сказание о явлении Честного и Животворящего Креста Господня и великого во святителях Николая Чудотворца. М., 2009.
9. Деяние LXIX //Священный Собор Православной Российской Церкви. Деяния. Книга VI. – М.: Издание Соборного Совета, 1918.
10. Историческое фото [электронный ресурс]. URL: <https://twitter.com/HistoryFoto> (дата обращения: 22.04.2018 г.).
11. РГАЭ (Российский государственный архив экономики). Ф. 1562. Оп. 329. Д. 144.
12. Священномученик Иларион (Троицкий), архиепископ Верейский//Православие и мир: сайт. – URL: <http://www.pravmir.ru/svyashhenomuchenik-ilarion-troickij-arхиепископ-verejskij/> (дата обращения: 05.04.2018).
13. Титов А.А. Ростовский уезд Ярославской губернии. Историко-археологическое и статистическое описание с рисунками и картой уезда. – М.: Синодальная типография, 1885.
14. Шкаровский М.В. Русская Православная Церковь в XX веке. – М.: Вече, Лепта, 2010.

"Fear not, little flock", especially the activities of the parish community in the first decades of soviet power

Key words: persecution of the Church, confession of faith, parish activity in the Soviet era, the Russian Orthodox Church in the XX century.

The article looks into the activities of an ordinary parish community in the years 1917-1940. It follows from the study that despite considerable atheistic propaganda on the part of the Soviet state, a significant part of the parishioners retained their Orthodox identity, actively demonstrating and defending it.

РЕЛИГИОЗНОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ РУССКОГО ПРАВОСЛАВНОГО КРЕСТЬЯНСТВА ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX – НАЧАЛЕ XX В.

Ключевые слова: русское крестьянство, религиозное мировоззрение, религиозность, синодальное православие, народное богословие, крестьянская агиография, деревенские святые.

В статье представлены результаты комплексного исследования религиозного мировоззрения русского православного крестьянства Европейской части России в период социально-экономической модернизации второй половины XIX – начала XX в.

Известно, что русское крестьянство, составлявшее большинство населения Российской империи, в массе своей официально исповедовало православие. Но что представляло собой религиозное мировоззрение этих крестьян, каковы реальные масштабы его влияния на их поведение, образ жизни и социальные реакции – ответ на этот вопрос пока недостаточно убедительно представлен на страницах исторических исследований.

Так называемый «религиозный ренессанс», наблюдаемый в стране последнюю четверть века, в свою очередь актуализировал научные дискуссии о специфике религиозной культуры россиян. Социологи и антропологи, изучающие современные религиозные практики, фиксируют возрождение хорошо известных дореволюционным наблюдателям феноменов «народной религиозности». В этой связи особое значение приобретают комплексные научные исследования религиозной жизни отдельных этнических, социальных и конфессиональных групп России в конкретном историческом контексте.

Историография темы крестьянской религиозности традиционно характеризуется противоречивостью интерпретаций. Кроме того, уже привычной стала подмена исследований феноменов коллективной и индивидуальной религиозности изучением статистических данных о церковной инфраструктуре (приходы, храмы, часовни, монастыри, школы) и культовом поведении православного населения (посты, покаяние, пожертвования). Специальные же монографические и диссертационные исследования, посвященные проблеме религиозного мировоззрения русского православного крестьянства второй половины XIX – начала XX в. отсутствуют.

Под религиозным мировоззрением понимается система религиозных представлений, религиозно обусловленных взглядов на мир и место человека в нем, форм познания мира, отношений к окружающей действительности, жизненных позиций, идеалов, убеждений, ценностных ориентаций.

Цель исследования заключается в попытке аргументированного ответа на вопрос, что представляла собой религиозная картина мира русских

православных крестьян и насколько их религиозное мировоззрение коррелировалось с их официальной религиозной идентичностью и поведением.

Для изучения вопроса использован комплекс опубликованных источников.

Учитывая специфику предмета исследования, особое значение для работы имеют источники личного происхождения, и, прежде всего, выявленные дневники и воспоминания русских крестьян, а также автобиографические работы выходцев из крестьянской среды, подробно описавших свое крестьянское детство и последующий процесс трансформации собственного мировоззрения.

Замечания относительно особенностей религиозного мировоззрения русского крестьянства сохранились и в многочисленных воспоминаниях и записках современников (дворян, земских врачей, учителей, приходского духовенства), чья жизнь так или иначе была связана с русской деревней.

Свидетельства и комментарии современников-публицистов также позволили выявить и охарактеризовать особенности крестьянского мировоззрения и поведения.

Опубликованные материалы Императорского Русского Географического Общества, «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева и этнографического отдела Императорского Общества любителей естествознания, антропологии, этнографии, частично изданные (в т.ч. и в учрежденных ими этнографических изданиях), содержат многочисленные сведения относительно религиозного мировоззрения и поведения русского православного крестьянства. Среди них имеются заметки и наблюдения корреспондентов-крестьян.

В процессе исследования использованы также фольклорные произведения различных жанров: пословицы и поговорки, сказки, легенды, духовные стихи, заговоры, причитания, обрядовая и сатирическая поэзия.

Сведения о местных святынях и тому подобных артефактах выявлены в историко-статистических, краеведческих и археологических описаниях населенных пунктов и приходов.

Ключевым признаком религиозности и религиозного мировоззрения является религиозная вера, т.е. убежденность в реальности существования сверхъестественных сил и явлений. Судя по воспоминаниям абсолютного большинства современников, в массе своей крестьяне, безусловно, были верующими, и вера их казалась вполне искренней и естественной. Они с полной уверенностью говорили: «Бог наказал» или «Бог миловал» и буквально все окружающие явления объясняли Божьей волей и промыслом [35, с. 94; 40, с. 772]. И заметки наблюдателей, и мемуары самих крестьян полны типичных крестьянских реплик: «все Божья воля: Бог не без милости, – он милосердный, лучше нас знает, что к чему»; «Все нужно переносить без ропота и благодарить Бога: ничего нашего нет – все Божье; Бог дает, Бог и отнять может» [128, с. 49, 72, 333; 92, с. 356; 12, с. 149, 273; 101, с. 59; 109, с. 15; 112, с. 335]. Подобный фатализм, смирение перед волей Божьей – характерное свойство крестьянской

психологии. Неслучайно почти все мемуаристы упоминают о раннем осознании тяжести крестьянской жизни, обычно осмысленном религиозно [46, с. 10].

Разумеется, в крестьянском сообществе всегда имелись и прагматики, своего рода формалисты-агностики. Тенишевский корреспондент из Костромской губернии сообщал о полуграмотных крестьянах, научившихся у странников и говоривших, что «нет Бога», и смеявшихся над иконами, а в присутствии двух или трех человек считавших себя «божными» [92, с. 76]. «Это ведь дело хитрое...», – объяснял называвший себя безбожником крестьянин, – «Я достоверно не знаю, есть ли Бог, или нет его. Черт тут знает. Если нет Бога – я ничем не рискую, посещая церковь. Если есть Бог – все-таки у меня будет маленькая гарантия за то, что я могу попасть в царствие небесное. Хожу в церковь, короче говоря, на всякий случай» [93, с. 167].

Впрочем, крестьянская практичность, не исключая и религиозную сферу, хорошо известна. Искренне веря в Бога и в его промысел, крестьяне, тем не менее, постоянно обращались к нему с наказаниями и просьбами: «дай Бог дождя, дай Бог ведра, дай Бог морозу, снегу» [41, с. 41]. Совокупность известных пословиц и поговорок о Боге в свою очередь демонстрирует двойственное отношение крестьянства к Всевышнему в повседневной жизнедеятельности: фатализм и прагматизм одновременно. Характерная черта крестьянской религиозности: покорность Божьему провидению («С Богом не поспоришь», «Человек предполагает, а Бог располагает», «Живи не как хочется, а как Бог велит»), в них зачастую противопоставлена трезвому упованию на собственные силы («Бог то Бог, да и сам не будь плох», «На Бога надейся, а сам не плошай», «На Бога надежды – сидеть без одежды») [114, с. 103; 65, с. 100, 168].

Контент-анализ выявленных крестьянских мемуаров, заметок этнографов, фольклора, религиозных рукописей показал, что грозный образ сурового Бога был более свойственен крестьянскому мировоззрению. Наиболее часто употребляемые смысловые единицы, характеризующие качества или описывающие действия Всевышнего, – это производные от слов: «кара», «возмездие», «наказание» и т.п. «Грешно будет нарушить слово, хоть люди его и не слышали, за то свидетелем Бог: Он может покарать» – повсеместно воспроизводили крестьянские взгляды этнографы [36, с. 31; 4, с. 51; 80, с. 57; 92, с. 125, 420]. «Бог долго ждет, но больно бьет», – гласит народная поговорка [108. С. 3]. В одном из вариантов популярной в народе рукописи «о 12-ти пятницах» читаем: «... если муж в те дни имеет сношения, отомстит ему Бог, в животе зачнется у них чадо, будет слеп и нем...» [12, с. 164]. По свидетельствам очевидцев, обиженные крестьяне порой молились перед иконой за обидчика: «Господи, покарай ты моего злодея, выведи ему за меня втрое, вчетверо» [92, с. 117]. По многочисленным воспоминаниям современников, стихийные бедствия, неурожай и эпидемии крестьяне воспринимали не иначе, как Божий гнев за свои грехи («Бог попустил», «Божье попущенье») [130, с. 118; 30, с. 254; 49, с. 4; 3, с. 28; 97, с. 41; 112, с. 337; 96, с. 105, 107; 12, с. 60, 149, 273; 92, с. 117, 475]. Неслучайно страх Божий традиционно являлся одним

из религиозных мотивов крестьянского поведения. «Когда бы не была на нас тревога, забыли бы мы про Бога» – констатирует народная мудрость [108, с. 2].

Соответственно Бога предпочитали чаще прославлять и благодарить, а также церемонно обращаться к нему за благословением чуть ли не в каждом случае: «Слава Табе, Боже, / Што два поля сжали...»; «Благослови, Боже! / Весну кликаць...»; «Благослови меня, Господи, / Душу красную девицу, / На севоднишний Божий день / Да на топерешний святой час...» [67, с. 195, 244, 126; 29, с. 31, 29].

Затруднительность реконструкции комплекса религиозных представлений русского крестьянства позволяет говорить лишь об образно-ассоциативном их проявлении. Очевидно, не обладая в массе своей развитым абстрактным мышлением, обычно формирующимся в процессе систематического образования, все богословско-отвлеченные категории крестьяне соотносили с реально существующими образами и явлениями. В записях фольклора сохранились немногочисленные примеры своеобразно усвоенной догматической идеи троичности (многоликости) Бога: «Святой Дух Троица!...»; «...Дуничкина matka / Прасила у Бога, / Прасила у Бога, / Да и у Духа Святога: / – Пусти мяне, Божа...»; «...Тольки нет маей матушки: / Матушку маю да боги узяли, / Боги узяли с бажинятками...» [108, с. 49-50, 192]. Иногда Божественная Троица ассоциировалась с семьей: Бог Отец, Богоматерь и Сын Божий. Иногда сливалась с Божьей Матерью («Пресвятая Троица-Богородица Богу молится», «Благослови Троица-Богородица...») или даже включала в себя свт. Николая Чудотворца [82, с. 210; 66, с. 22; 8, с. 142]. (Не исключено, что своеобразным источником и одновременно продуктом подобных представлений являлись иконы и, в частности, Оковецкая (Ржевская) икона Божией Матери, изображающая Богородицу с младенцем и с предстоящим рядом свт. Николаем Мирликийским). Церковные инструкции рубежа XIX – XX вв. предписывали священникам заботиться, чтобы в домах их прихожан не было икон с изображением Св. Троицы в виде одного человека с тремя головами [72, с. 746]. О недопонимании сущности Троицы свидетельствуют в частности и традиционные формы народного празднования Троицкого дня (Пятидесятницы) и следующего за ним Духова дня [95, с. 570-578].

В отличие от малопонятного крестьянам догмата о троичности Бога, образ Иисуса Христа был им хорошо знаком и актуален [92, с. 93; 3, с. 22]. Его имя постоянно фигурирует и даже лидирует в произведениях различных фольклорных жанров [129]. «Бог тебя дал / Христос даровал, / Пресвятая Похвала / В окошечко подала / Спи-се с Богом, / Со Христом / Спи со Христом / Со ангелом» – такой колыбельной укачивали детей тверские крестьянки [14, с. 3]. «Которая душа Христу согрешила: / Из под курочки яичко уносила, / Из квашни тесто вынимала, / У соседушка корова подоила – / Уж как той душе спасеньца не будет, / У Христа в раю не бывати, / Во лицо Христа ей не видати» – поучали любимые народом духовные стихи [27, с. 486]. «Слава да слава Богу, / Слава Христу-ту небесному...» – пели в свадебных величаниях

[29, с. 31, 29]. В стихах, поющихся детьми на Рождество Христос неизменно именуется Богом и царем: «Днес пресветлая / Небу и земли царица, / Христа царя рождает <...> Волсви же пониже / Христу царю приидоша: / Трои дары принесоша»; «Бог царь, от девы Марии / На земли родися» [67, с. 95, 96]. На Вознесение существовал обычай ходить смотреть на всходы зерновых с приговором: «Христос, иди на небеса, / Ржицу возьми за колоса» [118, с. 201]. Рязанские крестьяне на Вознесение после ритуальной трапезы на поле молились следующими словами: «Христе Боже наш, дай нам, Боже, нынче много, а на лето еще больше» [102, с. 200]. Свадебный сценарий ярославских крестьян середины XIX в. среди прочего содержал эпизод, когда «продавец» спрашивал «дружку»: «Почему ты христианином называешься?», на что тот отвечал: «Потому, што я верую в Господа нашего Иисуса Христа и содержу Его Святой Закон» [103, с. 22].

Одним из традиционно дискуссионных остается вопрос об отношении крестьян к святым. Между тем можно утверждать, что в христианской культуре именно культ святых в реальности и формирует как национально-конфессиональную, так и местную (локальную) идентичность, а также красноречиво характеризует религиозные представления верующих.

Комплекс имеющихся материалов позволяет утверждать, что наиболее почитаемые крестьянами святые – это, как правило, чудотворцы, покровители и помощники в различных нуждах и скорбях [107, с. 943-946; 45; 71; 108, с. 215-216; 92, с. 442; 12, с. 150]. Неслучайна столь высокая популярность свт. Николая Мирликийского, в многочисленных народных рассказах олицетворяющего собой идеал сметливого и доброго русского мужика и понимающего крестьянскую нужду [12, с. 156; 66, с. 7]. В одном из смоленских рассказов Господь со святыми, собирающиеся совершать службу, вынуждены ждать Николая Чудотворца, занятого помощью мужику [108, с. 292-293]. Об особом почитании свт. Николая говорят и многочисленные подобные обращения в обрядовом фольклоре: «Теперь благослови, Боже Господи, / Божья Мать, Пресвята Богородица, / Свет сударь Микола Многомилосливой...» [14, с. 379].

По мнению некоторых исследователей, свидетельством народных предпочтений в почитании того ли иного святого является статистика посвящения церковных престолов или часовен. Так, по подсчетам Н.С. Борисова в Костромской и Ярославской епархиях во имя свт. Николая Чудотворца был освящен почти каждый пятый престол приходских храмов. По данным А.И. Ивановой, на Русском Севере примерно четверть часовен были посвящены свт. Николаю [11, с. 26; 38, с. 85; 51, с. 398-414].

Однако известно, что при выборе покровителя для церковных престолов или часовни, крестьяне и причт зачастую руководствовались не только отвлеченными религиозными представлениями, но и вполне практичными соображениями, например, сезонно-трудовой пригодностью дней его поминовения для коллективных празднеств [9, с. 168; 28, с. 49-50]. (Как известно, каждый приход чтит память «своего» святого с особой

торжественностью и размахом [128, с. 470; 3, с. 35]). Кроме того, необходимо учитывать, что в районах помещичьего землевладения посвящения храмов и престолов зависели от предпочтений местных дворян, традиционно являвшихся главными меценатами «своих» церквей.

Еще одним критерием предпочтения тех или иных святых является степень популярности их житий среди крестьян [40, с. 770-771]. Косвенным признаком популярности тех или иных святых является и востребованность и наличие в крестьянских домах соответствующих икон. По сообщению А. Балова в Пошехонском уезде Ярославской губернии наиболее часто в избах встречались иконы Спасителя, Богоматери, вмч. гергия, прп. Власия, Зосимы и Савватия, Иоанна Богослова и Иоанна Крестителя, свт. Николая чудотворца, Косьмы и Дамиана, вмч. Параскевы [5, с. 219].

В северо-западных великорусских губерниях наибольшим почитанием пользовались св. прп. Кирилл Белозерский, Савватий и Зосима Соловецкие, Нил Столобенский [92, с. 442; 69, с. 142; 86, с. 27; 124; 75, с. 13]. По замечаниям наблюдателей, вся значительная территория вокруг Нило-Столобенской Пустыни (в Тверской и Смоленской губерниях), в крестьянском сознании составляла «...достояние преподобного Нила. Тут он уже не просто «Угодник», а «наш батюшка» или просто «он». Тут о нем говорят, как о *живом* человеке, дорогом и близком. Его молитвами живет весь край, его заступничеством спасается от бед. Он распоряжается теплом и холодом, дождями и росами» – отмечал С.А. Рачинский [86, с. 27].

Подобное народное восприятие святых иногда порождало специфические слухи. Так, в октябре 1904 г. среди тамбовских крестьянок распространилось известие о том, что в Саровской пустыни «вскрылись мощи» прп. Серафима, ушедшего на войну «царю помогать» [127, с. 149].

Особое значение для крестьян имели культы местно чтимых угодников Божиих. Во многих монастырях и приходских храмах открыто или «под спудом» почивали мощи подвижников, известных и почитаемых преимущественно местным населением и нередко не занесенных в церковные месяцесловы. Часто именно их заступничеству перед Господом народ приписывал чудесные исцеления или избавление от бедствий (эпидемий, катаклизмов и т.д.), постигших данную местность [55, с. 65].

Церковная и светская власть периодически предпринимала попытки «отрегулировать» эту сферу народно-церковной религиозности. Обстоятельства и результаты подобных кампаний обычно были весьма неоднозначны. Впрочем, отсутствие имени угодника в церковных месяцесловах и святцах никогда не являлось препятствием для его широкого и искреннего почитания [33, с. 3-20]. Например, народное поклонение Серафиму Саровскому повсеместно фиксировали еще задолго до его официального прославления в 1903 г. [61, с. 84]. Показательной в этой связи представляется и драматичная история церковного почитания св. благоверной княгини, инокини Анны Кашинской, упраздненного определением московского собора 1667 г. Но в народе память о св. Анне продолжала сохраняться.

Более того, помимо канонизированных святых и официально почитаемых подвижников благочестия, во многих местностях имелись свои «народные святые». На десятки верст они славились, прежде всего, своими чудесами и «святыньками» (чудотворными останками, могилками, источниками и т.д.). Два весьма разных культа, автономно возникших в сельской глубинке в самом конце XIX в., красноречиво характеризуют подобную практику.

В округе села Макарьевского Ветлужского уезда Нижегородской губернии на рубеже веков сформировалось народное почитание скончавшегося в 1890-х гг. крестьянина Герасима Борисова, чтившегося местным населением еще при жизни за набожность и прозорливость, а также целительские способности. Его могила, вырытая им пещерка и источник после его смерти, стали местными святынями [123, с. 6].

Совершенно иной вариант народной канонизации десятилетием раньше складывался на Вятчине. В феврале 1883 г. в починке Подгорском Слободского уезда Вятской губернии произошла трагедия. Крестьянин Егор Воронин в отсутствии жены и старших детей при неясных обстоятельствах убил и сжег в печи троих младших сыновей: Дмитрия (семи лет), Илью (четыре года) и двухлетнего Василия. Сам отец-детоубийца умер в процессе следствия в г. Вятка, не дожив до суда. Мать с тремя оставшимися детьми переехали в соседнее заводское село Климовка. Останки (кости) погибших детей захоронили рядом с храмом в Климовке и стали воспринимать их как мучеников. В память о них вскоре были сооружены три часовни, вырыт колодец рядом с местом их гибели, а также заказана икона их соименных святых покровителей: свт. Василия Великого, вмч. Димитрия Солунского и пророка Илии. Вскоре к колодцу, иконе и часовням потянулись не только местные жители, но и вся округа, что постепенно приобрело характер крестного хода. Люди верили, что молитвы к невинно убиенным детям обладают особой силой, а вода и земля, взятые рядом с часовнями и у дома Ворониных исцеляют от недугов [122, с. 13].

Однако далеко не всегда в подобных случаях были достоверно известны не только биографии, но даже имена народных «чудотворцев». Типичным примером «святых без житий» является Прокопий Устьянский, чей культ начиная с XVII в. и вплоть до конца 1930-х гг. благополучно существовал в Вельском уезде Вологодской губернии [10].

Следует отметить, что такая «схема» обретения нового святого – через обнаружение неизвестных нетленных чудотворных останков – вполне традиционна для России. Причем по справедливому замечанию Ив Левин, впоследствии, т.е. уже после формирования народного культа святого, состояние его мощей не имело принципиального значения для почитателей (в отличие от церковной власти) [59, с. 186].

Впрочем, не всегда отправной точкой для стихийного формирования культа святого в народе являлись уже имеющиеся (обнаружившиеся) «чудотворные» останки. В самом конце XIX в. в селе Черленково Волоколамского уезда на границе Московской и Тверской губерний внезапно

стало наблюдаться массовое паломничество к могиле «богоугодного человека Филиппа». В село потянулись кликуши, слепые, хромые, горбатые, паралитики и сифилитики. С могилы стали брать землю для исцеления (ее разводили в воде, чае, настаивали ею водку и просто ели). Народ со дня на день ждал вскрытия могилы и обретения мошей. В один день изготовлялось и продавалось несколько тысяч просфор. Уездный свечной склад не успевал поставлять для церкви свечи [113, с. 31-32].

Обстоятельства обретения этой «святыни» поведал в своей автобиографической повести крестьянин-писатель С.Т. Семенов. Пожилой крестьянке явился во сне некий «богоугодный человек Филипп», насмерть «застеганный» при господах и за это теперь якобы находящийся в особой милости у Бога. Вдохновленная сном, она по каким-то одной ей известным приметам разыскала могилу «крепостного мученика» и немедленно поведала окружающим об открывшихся вскоре «мощах». Хорошенько выведав у старухи все подробности, бабы решили в один из ближайших праздников организовать панихиду на могилке «святого Филиппа». Местный причт не отказал просительницам и панихиды пошли одна за другой. Распространились слухи о чудесах, происходящих на могиле. Стали поговаривать, что от нее исходит благоухание и даже что к ней едут губернатор и Иоанн Кронштадтский. Наконец, слухи достигли епархиального и губернского начальства. Вызванный для объяснений в Москву местный священник был отстранен от места, а панихиды новоявленному «святому» были запрещены. Но еще долго не иссякали вера богомольцев в нового чудотворца и массовое паломничество на его могилу [101, с. 109-112].

Здесь следует уточнить, что по наблюдениям современников, среди крестьян бытовало убеждение, что вновь открывшиеся мощи или новоявленная икона имеют особую «первую» силу (благодать), вследствие чего народ всегда спешил приложиться к вновь обретенным святыням [64, с. 231; 96, с. 63; 111, с. 156-157, 176]. Неслучайно все наблюдатели в 1903 г. подчеркивали беспрецедентное скопление богомольцев, в т.ч. и больных, на церемонии канонизации прп. Серафима в Саровской пустыни.

Большой популярностью, близкой к почитанию святых, пользовались и известные в округе (или по всей России) отдельные священники и монашествующие, воспринимавшиеся народом едва ли не святыми уже при жизни. В конце XIX – начале XX в. поистине легендарную общероссийскую славу приобрел протоиерей Иоанн Сергиев (Кронштадтский). Многие крестьяне даже помещали его фотопортреты рядом с иконами [92, с. 68, 329; 105, с. 417; 47].

Вообще следует подчеркнуть, что народные представления о сверхъестественных возможностях святых характеризуются очевидной амбивалентностью. Как и Бог в определенных случаях, они не только покровительствуют, но и карают. Пророка Илию повсеместно называли «грозным» и почитали преимущественно «из страха» [62].

Так называемые «сердитые» святые – типичный пример подобного переосмысления. По наблюдениям современников, они были вполне закономерно непопулярны в народе. «Касьян грозный: на что ни взглянет – все вянёт, за что ему, Касьяну немилостивому, бывает в четыре года один праздник, тогда как Николе, благому чудотворцу, два праздника в году» – поясняли крестьяне. По одному из распространенных сюжетов народной прозы, Бог поощряет св. Николая двумя праздниками и ограничивает св. Касьяна праздником раз в четыре года именно за отзывчивость первого в помощи мужику и соответственно за отказ второго в помощи [128, с. 63, 170; 63, с. 61-64, 164-165, 189; 69; 2, с. 43].

Современники постоянно отмечали и курьезные явления крестьянского религиозного мировоззрения, связанные с почитанием святых. Так, различные иконы Николая Чудотворца, Богородицы иногда воспринимались, как изображения совершенно разных святых, за каждым из которых в народном сознании нередко были закреплены отдельные житийные сюжеты и чудесные подвиги. В других случаях, наблюдатели замечали слияние образов некоторых угодников в народном сознании. Так, апостолы Петр и Павел как бы сливались в одно лицо «батюшку Петра-Павла», потому что память их празднуется в один день. По той же причине иногда почитались «Кирика-Улита», «Фрол-Лавер», «Кузьма-Димьян». Имело место почитание и более экзотических «святых»: «Матушка Успения», «Батюшка Покров». По словам С.В. Максимова, многие крестьяне, не ограничиваясь традиционным молебном с водосвятием, в порыве благочестивого усердия просили причт отслужить акафист «Плакущей Божией Матери» (чтобы самому не плакать), «Воздвиженской Пятнице» (которая прогоняет нечистого духа и колдовство) и т.п. [66, с. 22; 108, с. 207, 197, 213; 63, с. 114-115]. А.Н. Энгельгардт отмечал, что 11 мая – праздник обновления Цареграда (Константинополя) в 330 г., смоленские крестьяне молились царю-Граду, «чтобы он, батюшка, поля не побил» [128, с. 192, 455].

Причинами подобных курьезов являлись простодушие и малограмотность крестьян в области православного вероучения. Педагоги и священники постоянно возмущались, что дети, поступающие в школу, также как и их родители, зачастую не отличают св. угодников от Спасителя, что для них все равно, «что Троица, что Богородица», когда они не знают ни одной молитвы и «зовут себя христианами часто только потому, что крещены и носят на себе крест» [82, с. 220; 70, с. 9.]. Земский учитель С. Константинов из дер. Морковино Московской губернии с целью проверки кругозора и логического мышления поинтересовался у учеников: «Как зовут Николая Чудотворца?» Их ответы обескуражили начинающего педагога – «Апостол Петр, Алексей Божий человек» и т.д. [50, с. 433]

Если импровизированные или заученные на слух молитвы и жития не отличались каноничностью содержания, то отдельные отрывки из Священной истории осмысливались народом в отрыве от ее фабулы. Известно, что во время религиозных бесед и споров, на Библию порой ссылались даже те, кто ее явно

не читал. Путешествовавший по России в начале XX в. английский журналист Ст. Грэхем вспоминал, как одна из русских крестьянок, пересказывая ему купальскую легенду о «цветущем цветке», приносящем счастье, искренне полагала, что об этом написано в Евангелии [24, с. 75]. «И если вы вздумаете разуверять их в том, что они ложно понимают высокие истины Евангелия, они решительно не поверят вам и главным защитником своих глупых верований представят какого-нибудь деревенского грамотея» – отмечал в середине XIX в., наблюдавший за архангельскими крестьянами А. Харитонов [119, с. 132].

Впрочем, по замечанию все тех же современников, в ситуации почти поголовной безграмотности русский крестьянин вполне мог и вовсе не знать ни строчки из Евангелия, один и тот же случай объясняя попеременно и волей Божьей, и кознями нечистого [41, с. 42]. «Богом только и жив русский мужик, – это правда. Но и в черта он верит непоколебимой верою»; «Он мирно совмещает в своем миросозерцании и Бога христианского, и противоположное Ему существо, источник всякого зла – черта» – утверждали наблюдатели [66, с. 5; 78, с. 6, 11; 112, с. 369]. Эта особенность крестьянского религиозного мировоззрения, в котором наряду с каноническими христианскими образами сосуществовали различные демонические и просто фантазмагорические персонажи, достаточно подробно исследована [63; 94; 17].

Важнее, однако, другое. Некоторые священники и этнографы отмечали почти безграничное могущество дьявола в крестьянских воззрениях [54, с. 349-355; 92, с. 98-100]. «Бог – свое, черт – свое», «Богу молись, а черта не гневи», «Сказал бы Богу правду, да черта боюсь» – гласит народная мудрость [63, с. 261; 78, с. 6; 83, с. 387]. Неслучайно столь распространен сюжет народной сказки про бабу, однажды убоявшейся нечистого и потому «по гроб жизни» ставившую по свечке и святому, и «ему» [91, с. 211].

Наряду с искренней верой в Бога, Божий промысел, святых заступников и развитой демонологией, в крестьянской среде процветала глубокая вера в сглаз, порчу, колдовство и т.п. [125, с. 187; 71, с. 11; 101, с. 42; 81, с. 45; 76, с. 131; 116, с. 170; 66, с. 10; 92, с. 37, 282] Особенно примечательна пограничность в крестьянском мировоззрении всех этих явлений. Так, по воспоминанию священника Александра Кременецкого, однажды не на шутку встревоженный болезнью дочери старик-крестьянин искренне поделился с ним своими сомнениями: «...что нам делать с нею: молебен-ли какому святому отслужить или человека такого поискать – до ворожки ее свозить?» [96, с. 199]. Психиатр Н.В. Краинский зафиксировал следующий анамнез крестьянки: «Анна уже много лет лечилась от своей болезни сначала “водичкой от Иоанна Кронштадтского”, а потом у колдуна Соколова в Тихвине, и по ее словам стало несколько легче» [53, с. 197]. Неслучайно многие современники сходились во мнении, что «баба, ходившая “снять килу” к колдуну, не чувствует себя согрешившей; она с чистым сердцем будет после этого ставить свечи в церкви и поминать там своих покойников. В ее сознании церковь и колдун просто разные департаменты, и церковь, властная спасти ее душу, не может спасти ее

от дурного глаза, а колдун, лечащий ее ребенка от криксы, не властен молиться за ее умершего мужа» [31, с. 181].

Сакрализация и персонификация природных и космических явлений – еще одно типичная черта крестьянского мировоззрения. Так, по зафиксированным корреспондентами В.Н. Тенишева крестьянским представлениям, всего существует семь небес, на последнем из которых, самом высоком (Царстве небесном), обитает Бог вместе с ангелами и святыми угодниками. Многие верили, что иногда небо открывается и благочестивым людям, видны небесные «тайны». Радуга, согласно народному представлению, упирается концами в воду и пьет ее, по ней же души умерших попадают на небо. Роса, по мнению многих крестьян, – это капли пота святых угодников, а метель – бесовские похороны. Гром и молния объяснялись тем, что Илья-Пророк на своей колеснице бесов гоняет [12, с. 118-120; 92, с. 46, 136, 221-222, 279, 438; 115, с. 295]. Крестьянин по происхождению И. Столяров описал собственные юношеские познания о мироздании: «Я еще верил тогда глубоко, что земля держится на трех китах и что под землей находится ад, а на небесах – рай. Если идти по земле все дальше и дальше вперед, то можно дойти до глубокой бездны, где находится геенна огненная, в которой вечно мучаются грешники». Такие же представления о мире были, по замечанию мемуариста, и у его сверстников [112, с. 432]. Однако «тенишевский» корреспондент А.В. Страшинин из Зубцовского уезда Тверской губернии в 1899 г. в разделе «Воззрения на природу» сообщил, что «Старые понятия о небе, солнце, радуге, звездах и т.п. поколеблены в корне <...> но и новых представлений еще не составлено» [92, с. 437].

На пороге XX в. крестьяне по-прежнему свято верили, что Всевышний посылает небесные явления, чтобы предупредить людей о каких-либо грядущих событиях (чаще бедственных). Так, считалось, что большое количество звезд – не что иное, как свидетельство Божьего гнева и грядущего мора на людей. Затмения же луны и солнца, по крестьянскому поверью, предзнаменовали пришествие антихриста и близкий конец света, появление кометы – несчастье: голод, войну и т.п. [92, с. 135, 221, 438; 12, с. 119, 168; 105, с. 143]

В последней четверти XIX – начале XX в. благодаря повышению грамотности, росту популярности чтения и расширению контактов с городом обозначилась новая тенденция. Традиционные эсхатологические слухи и толки о предстоящем светопреставлении «за грехи людские» начинают заметно отесняться религиозными трактовками информационных сообщений о космических катастрофах, грозящих гибелью мира [92, с. 49-50]. Так, в сентябре 1899 г. многие крестьяне ждали конца света «от столкновения с планетой»: «самым животрепещущим вопросом был в то время вопрос о кончине мира. Он обсуждался на разные лады не только между членами одной семьи, но и на сходках и на собраниях. <...> Некоторые еще задолго... стали поститься, усерднее молились Богу, исповедались и причащались, к делам

хозяйственным и общественным относились равнодушно» [18, с. 389; 104, с. 126].

Помимо «официальных» всероссийских и епархиальных святынь, важное место в крестьянской религиозности занимали многочисленные священные пространства и различные сакральные объекты, не включенные в каноническую церковную практику (в современной историографии именуемые «деревенскими святынями»). К деревенским святыням стекались массы больных и несчастных, приносившие с собой полотенца, крестики и пояски, в надежде на исцеление и помощь.

В четверти версты от дер. Заозерье Осташковского уезда Тверской губернии на берегу пролива между двух озер стоял четырехконечный старый каменный крест. Священник Владимир Успенский, осматривавший крест в половодье 1866 г., рассказывал, что местные крестьяне в день памяти Флора и Лавра организуют у креста молебны о сохранении от конского падежа [79, с. 30]. К древним каменным крестам, находящимся в окрестностях села Пречистая-Каменка Новоторжского уезда Тверской губернии, ежегодно в праздник Преполения совершался крестный ход [99, с. 6]. Перед каменным крестом под деревянным навесом на «жальнике» (древнем могильнике курганного типа) вблизи дер. Михалево Тихвинского уезда Новгородской губернии местные крестьяне молились, крестьянки надевали на него рубашки умерших детей [23, с. 529]. Таким образом, утратившие, как правило, свое изначальное назначение средневековые каменные (намогильные, поклонные или обетные) кресты были адаптированы крестьянством нового и новейшего времени для актуальной для них ритуальной практики [131, с. 336-337].

К некоторым «священным» деревьям, большей частью с необычными аномалиями ствола или ветвей, обращались за исцелением от болезни или порчи. Пролезая через отверстия в них, приговаривали: «Сосна, тебе на стояние, а мне рабу Божию на здоровье» [42, с. 118; 92, с. 280.].

Сакральный ореол в глазах окрестного населения иногда имели целые леса и рощи, окружающие почитаемый храм, часовню или местную святыню: икону, крест, источник и т.п. К ним относились со священным трепетом, считая принадлежащими святому, в честь которого освящен церковный престол (выстроена часовня), или подвижнику, покоящемуся в близлежащем монастыре. Даже в условиях малоземелья, крестьяне не решались на вырубку священных насаждений, с целью заполучить несколько лишних десятин земли. «Оригинальное впечатление оставляют эти кучки деревьев, словно оазисы брошенные среди запаханых полей», – отмечали современники. Иногда коллективным решением такой лес могли «заповедать» на десятки лет. Для этого «мир» принимал соответствующее решение и приглашал причт для совершения молебна. После подобной заповеди срубить хотя бы прутик из этого леса или пустить в него скот считалось тяжким грехом, за который неминуемо последует наказание [110, с. 142-143; 21, с. 124; 97, с. 46; 92, с. 280; 68, с. 185; 86, с. 27].

Среди деревенских святынь встречались и объекты, не отмеченные присутствием никакой канонической христианской символики, но сопровождаемые соответствующим местным преданием. Среди таковых наиболее распространены были камни. Особую популярность среди крестьян имели камни-«следовики» и «чашечники» (вероятнее всего в силу постоянной востребованности медицинской помощи) [15, с. 125-143, 56, с. 91-104]. Вода из расположенных в них углублений считалась святой и целебной.

Среди подобного рода объектов имелись и такие, происхождение и функции которых не поддаются однозначной интерпретации. Так, в самом конце XIX в. в дер. Болваны Рославльского уезда Смоленской губернии местный помещик, а потом и губернский исторический музей предпринимали тщетные попытки изъять древнее каменное изваяние, выходящее из земли, смутно напоминающее то ли крест, то ли человеческую фигуру. Эти посягательства встретили жесткое сопротивление со стороны местных крестьян, рассматривающих изваяние (называемое ими «бабушкой») как местную святыню, защищающую от катаклизмов и несчастий и покровительствующую разведению конопли (местного промысла) [85, с. 11-12].

По данным Е.В. Аничкова, в начале XX в. в Крестецком уезде Новгородской губернии местные крестьяне почитали каменные истуканы, стоявшие на одном из местных «жалыльников». Главный из них якобы назывался Микола. Культ заключался в пожертвовании истуканам зерна и служении возле них молебнов о ниспослании плодов земных, а также дождя. Данная традиция обрела огласку благодаря новому священнику, назначенному в данный приход, который отказался отправлять служить молебны на «жалыльнике» [117, с. 112-113].

В последних случаях основания усматривать совмещение окказиональных и продуцирующих функций сакрального объекта с христианской символикой (крестом) отсутствуют. Очевидно также, что данные объекты являлись для местного крестьянского населения не памятниками старины, а были органично включены в его ритуальную практику.

В числе подобных адаптированных средневековых памятников были и старинные захоронения. Диапазон крестьянской интерпретации и соответственно использования древних могильников был весьма широким. Так по свидетельству управляющего Вятской удельной конторой П.В. Алабина (1864 г.) в дер. Косогор Яранского уезда Вятской губернии чудотворными (целительными) считались останки якобы убитых там некогда устюжских купцов. Под древнюю «Талицкую» часовню, располагавшуюся над захоронением, по деревянным лоткам был направлен ручей, создавая в подвале подобие купальни, в которой больные полоскались и натирались костями в надежде на исцеление, а также употребляли эту воду от внутренних болезней [88]. Член Императорского русского археологического общества Л.К. Ивановский в 1881 г. сообщал, что на курганном могильнике недалеко от дер. Ушевицы Ямбургского уезда Санкт-Петербургской губернии (приход села Ильеша) крестьяне хоронили умерших от запоя (т.е. нечистых покойников,

лишаемых по традиции христианского погребения) [100, с. 94]. На «жалынике», имевшем название «Забудущие родители», у села Зихново Боровичского уезда Новгородской губернии местные крестьяне издавна имели обычай в девятую пятницу (по Пасхе) помянуть погребенных там и даже установили часовню св. Параскевы (рубеж XVIII – XIX вв.). Во второй половине XIX в. там поселились два отшельника, получившие известность в округе. Последний из них умер в 1903 г., а в 1906 г. там был основан скит новгородского Антониева монастыря, в 1917 г. преобразованный в Пятницкую общежительную пустынь [20, с. 23-25; 126].

Судя по имеющимся материалам, наиболее распространенными среди деревенских святынь являлись родники и колодцы [44, с. 22-23; 68, с. 169]. «Имея в виду, что при многих ключах находятся явленные иконы, крестьяне видят в ключевой воде особое благоволение Божие и считают ее, поэтому лучше речной. Вообще же с водой у крестьян связано представление о ее очищающей и целительной силе», – сообщал «тенишевский» корреспондент из Зубцовского уезда Тверской губернии [92, с. 439].

Нередко деревенские святыни возникали не только на уже известном своей сакральной местности, но и вполне произвольно, когда вполне заурядный источник, благодаря необычному происшествию или чудесному видению вдруг приобретал священный ореол. Духовенство, разделявшее подобные взгляды или из корыстных соображений, нередко соглашалось служить молебны около подобных новоявленных «святынь». Так, весной 1906 г. по Владимирской губернии прокатилась молва, что в Суздальском уезде «проявилась новая святыня», очень целебная и даже «творящая чудеса». Скоро со всех сторон началось массовое паломничество «ко кресту», как назвал народ это «святое» место. Находилось оно в десяти верстах от г. Суздаль на крестьянских полях села Корельская слободка. История обретения «святыни» такова. Самый заурядный и не отличавшийся ранее особой набожностью местный крестьянин, выехавший после Пасхи поднимать свое поле под яровой сев, нашел в земле обычный нательный медный крест. Заинтересовавшись неожиданной находкой, мужик стал рыться глубже, но более никаких предметов не нашел. Неожиданно на этом месте открылся ключ. Находка креста на том месте, где начал бить новый родник, всполошило всю округу. У вновь открывшейся «святыни» стали собираться крестьяне, которые и потребовали вскоре от местного причта служения специальных молебнов, стали пить «святую воду», умываться ею и т.п. В народе немедленно заговорили о чудесах и исцелениях на «святом ключе» и у креста. В результате сам крест был перенесен в церковь, где над ним стали служить молебны с водосвятием, а над родничком поставили сруб, где все желающие могли омыть «святой водой» свое грешное тело. К кресту и ключу повалили толпы [77, с. 547-549].

Эта черта крестьянского религиозного мировоззрения не менее характерна. Народ, постоянно жаждавший чуда, с готовностью внимал рассказам о всяческих «чудесах», в особенности несущих в себе благодать (о явленной иконе или открывшихся мошax), нередко принимая за чудо и

святыню обычные слухи или совершенно заурядное происшествие (явление, предмет).

Однако власть, в т.ч. церковная, обычно стремившаяся к полному контролю над религиозной жизнью верноподданных, «во избежание распространения суеверий» старалась оперативно изымать подобного рода «святыни» или, что реже, включала их в официальную церковную практику [121].

Многие наблюдатели, в т.ч. и духовенство, постоянно подчеркивали характерное свойство религиозности крестьян, обычно называемое «обрядоверием», т.е. концентрации всех их религиозных потребностей на исполнении ритуала, с целью наиболее успешного вымаливания желаемого или уклонения от гнева Божьего: «...для массы русского народа христианская религия, к сожалению, есть только собрание обрядов, выполняемых механически, без сознания истинно христианского духа» [103, с. 27; 120, с. 145; 39, с. 75; 81, с. 46; 90, с. 101-118; 7, с. 280; 8, с. 142].

Священники из центральной России, отвечая в середине XIX в. на анкету Русского географического общества, аргументировали «набожность» крестьян их прилежным посещением храма, соблюдением постов, «усердным исполнением христианских обязанностей – исповеданием и причастии», молитвой и крестным знаменем при всяком деле, поминовением усопших, традицией паломничества, различными пожертвованиями на церковь, заказом молебнов, приглашением священника с иконами в дом для возблагодарения Господа Бога за все его милости [58, с. 25; 89, с. 109; 3, с. 48-49]. В «церковно-приходских летописях» начала XX в. высоко оценивая «религиозно-нравственное состояние прихода» сельские клирики, как правило, приводили те же аргументы [100, с. 70-74; 57, с. 39-40, 44-46; 98, с. 26-27; 60, с. 42].

Впрочем, встречались и иные мнения. «В религиозном состоянии сказывалась поразительная двойственность. <...> воскресные дни и праздники праздновались, богослужения по возможности посещались, правила и обряды церковные исполнялись; но все это делалось как-то формально, не как выражение внутреннего самосознания, а как заведенный порядок, как культ, надобный какому-то неведомому Богу, живущему где-то далеко и высоко» – философски признавал один из сельских священников [39, с. 75]. Большинство просвещенных современников разделяло такую точку зрения. Однако по сей день не вполне ясно, как «обрядоверие» могло сочетаться, например, с нерадением к молитве или пустыми храмами даже в праздничные дни.

Еще одна характерная черта крестьянского мировоззрения – конформизм, т.е. некритическое принятие и следование господствующим религиозным представлениям, мнениям и нормам. «Хочешь Бога слушаться, так не спрашиваешь, отчего он велит, отчего не велит» – простодушно поясняли крестьянские дети учителю Е. Стрельцову [41, с. 107]. Крестьянин по происхождению И. Столяров вспоминал, что на все его детские религиозные вопросы («Что скрывает звездная ночь в необъятной глубине небесного свода? Что за небом? Какие грехи мы должны искупить на этом свете?») старшие

неизменно отвечали: «Все создано Господом Богом, только Он знает это. Тебе не нужно знать. Не гневи Бога твоими глупостями» [112, с. 421]. По словам другого выходца из крестьян И. Старинина, в детстве его мучили и «жгли» неразрешимые вопросы: «...если Николай Чудотворец не Бог, и жил на земле только как человек, то как может он слышать по всему лицу земли миллионы разных человеческих прошений, взывающих к нему в одно и то же время, а главное, исполнить их. <...> почему одни иконы могут делать чудеса, а другие нет?». Обратившись с этими вопросами к матери, он так испугал ее, что она заплакала и даже хотела побить его [111, с. 154, 158]. Неслучайно и Столяров, и Старинин покинули крестьянскую среду. Люди, с детских лет столь резко выделяющиеся из «мира» своими сомнениями и раздумьями, практически не имели шанса остаться в нем своими. Более глубокие, отличные от стандартов массового сознания, религиозные воззрения и рассуждения, как правило, были свойственны только крестьянским маргиналам.

Исследование показало, что на протяжении второй половины XIX – начале XX в. мировоззрение русских православных крестьян оставалось религиозным (т.е. обусловленным религиозными взглядами и убеждениями).

Религиозные представления крестьян не вполне соответствовали православной догматике и не отличались богословской утонченностью. Однако их очевидная ориентация на христианство не оставляет сомнений в восприятии и своеобразной интерпретации крестьянами канонического вероучения. Вместе с тем вплоть до начала XX в. их религиозные воззрения содержали в себе развитую демонологию и сакрализацию природы.

Особое значение для крестьян имели местные святые и святыни (в т.ч. и неофициальные). Их почитание носило ярко выраженный прагматический, магический в своей основе характер.

1. Автобиографические записки протонерея тверской Владимирской церкви В.Ф. Владиславлева. Тверь, 1906.
2. Аничков Е.В. Микола угодник и св. Николай (Записки Нео-филологического общества. Вып. II. №2). СПб., 1892.
3. Архангельский А., священник. Село Давшино Ярославской губернии, Пошехонского уезда // Этнографический сборник, издаваемый ИРГО. Вып. II. СПб., 1854.
4. Астров П.И. Об участии сверхъестественной силы в народном судопроизводстве крестьян Елатомского уезда Тамбовской губ. // Труды этнографического отдела Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии (ИОЛЕАЭ). Кн. IX. М., 1889.
5. Балов А. Следы древних верований в народном иконопочитании // Живая старина (ЖС). 1891. Вып. 3.
6. Барулева Е. Жизненный путь старца Герасима // <http://www.nne.ru/pub.php?id=31>
7. Безобразов В. Из путевых записок // Русский вестник. 1861. Июль.
8. Беллюстин И. Русь православная // Континент. 1992. №74.
9. Бернштам Т.А. Русская народная культура Поморья в XIX – начале XX в.: Этнографические очерки. Л., 1983.

10. Биланчук Р.П., Вережкина Г.А. Социокультурные истоки и реалии почитания Прокопия Праведного, Устьянского Чудотворца // Глагол времени. "Прокопиевские чтения". Вологда, 2005.
11. Борисов Н.С. Посвящение престолов в русских храмах XVIII – XIX вв. (по материалам Ярославской и Костромской епархий) // Вестник Московского университета. Сер. 8, история. 1993. №3.
12. Быт великорусских крестьян-землепашцев. Описание материалов этнографического бюро князя В.Н. Тенишева. (На примере Владимирской губернии). СПб., 1993.
13. Васина Г. С молитвой к пламенным младенцам // http://ruskline.ru/analitika/2010/8/05/s_molitvoj_k_plamennym_mladencam
14. Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т.п. Материалы собранные и приведенные в порядок П.В. Шейном. Т. I. Вып. I. СПб., 1898; Т. I. Вып. II. СПб., 1900.
15. Виноградов В.В., Громов Д.В. Представления о камнях-валунах в традиционной культуре русских // Этнографическое обозрение (ЭО). 2006. №6.
16. Виноградов И.А. Духовные стихи, записанные в Весьегонском уезде // Журнал 78-го заседания Тверской Ученой Архивной Комиссии. Тверь, 1900.
17. Власова М.Н. Русские суеверия: Энциклопедический словарь. М., 1998.
18. Власова М.Н. Толки крестьян о комете 1899 года // Антропология религиозности. (Альманах Канун. Вып. 4). СПб., 1998.
19. Воспоминания бывшего крестьянина И.А. Гольшева. 1838–1878 // Русская старина. 1879. Апрель.
20. Галкин А.К., Бовкало А.А. Очаг веры у «Забудущих родителей» // София. 1997. №2.
21. Герасимов М.К. Некоторые обычаи и верования крестьян Череповецкого уезда Новгородской губернии // ЭО. 1895. Кн. 4; 1898. Кн. 4; 1900. Кн. 3.
22. И-ва. Из записок сельского врача // Русская мысль. 1884. Кн. 12.
23. Дамберг Э. О памятниках живой старины // Труды XV Археологического съезда в Новгороде. Т. 1. М., 1911.
24. Демин Е.Л. Религиозная жизнь русского крестьянства в начале XX века глазами английского журналиста // Запад и Восток: традиции, взаимодействие, новации: мат-лы III межд. науч. конф. Владимир, 2000.
25. Дневник крестьянина // Псковский хронограф. 2001. № 6.
26. Дневник тотемского крестьянина А.А. Замараева. 1906 – 1922 гг. М., 1995.
27. Духовные стихи. (Пошех. у.). Сообщил Яков Ильинский // ЖС. 1898. Вып. III и IV.
28. Дьячков В.Л., Трофимова Е.В. Крестьянская семья и церковь до революции 1917 г.: взаимная любовь или брак по расчету? // Провинциальное духовенство дореволюционной России. Сб. науч. тр. Вып. 2. Тверь, 2006.
29. Едемский М. Свадьба в Кокшеньге Тотемского уезда // ЖС. 1910. Вып. I-II.
30. Еленев Ф. 1868 г. в Смоленской губернии. Из повседневных заметок // Русский вестник. 1892. №6 (июнь).

31. Ельчанинов А., Флоренский П. Православие // История религии. С приложением статьи: «О противоречивости современного безрелигиозного мировоззрения». М., 1909.
32. Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877. Т. 2.
33. Жизнеописание отечественных подвижников благочестия 18 и 19 веков. Январь–декабрь. Издание Свято-Введенской Оптиной Пустыни, 1994–1999. Декабрь. Т. 1.
34. Завойко Г.К. Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии // ЭО. 1914. №3-4.
35. Заметки о сельских школах. С. Рачинского. СПб., 1883.
36. Звонков А.П. Современные брак и свадьба среди крестьян Тамбовской губ. Елатомского уезда // Труды этнографического отдела ИОЛЕАЭ. Кн. IX. М., 1889.
37. Иваницкий Н. Заметки о народных верованиях в Вологодской губернии // ЭО. 1891. №3.
38. Иванова А.И. Часовни в истории Православной Церкви на Архангельском Севере в XVII – XIX веках // Церковь в истории России. Сб. 5. М., 2003.
39. Иващенко В. Из пастырского быта сельского священника. (Ad futuram memorem) // Русская старина. 1909. Январь, апрель, май.
40. Ивин Ив., крестьянин. О народно-лубочной литературе. К вопросу о том, что читает народ. (Из наблюдений крестьянина над чтением в деревне) // Русское обозрение. 1893. Октябрь.
41. Из 25-летней практики сельского учителя. Воспоминания, очерки и заметки Е. Стрельцова. Часть первая. Сельская школа. 1849–1864. СПб., 1875.
42. Из русской народной космогонии (передано крестьянином с. Козмодемьянска, Пошехонского уезда, С.Я. Деруновым) // Труды этнографического отдела ИОЛЕАЭ. Кн. IX. М., 1889.
43. Иллюстрированный путеводитель по городу Смоленску. Составил В.И. Грачев. Смоленск, 1908.
44. Историческое и археологическое описание церкви села Оковец Осташковского уезда Тверской губернии. Тверь, 1912.
45. Какому святому и в какой ситуации должно молиться // ЖС. 1893. Вып. 3.
46. Карпов И.С. По волнам житейского моря. Воспоминания // Новый мир. 1992. №1.
47. Киценко Н. Святой нашего времени. Отец Иоанн Кронштадтский и русский народ. М., 2006.
48. Колчин А. Верования крестьян Тульской губернии // ЭО. 1899. №3-4.
49. Коновалов Ив. Деревенские картинки. (Заметки) // Русское богатство. 1911. №1.
50. Константинов С. Два года в земской школе // Записки очевидца: Воспоминания, дневники. М., 1991.
51. Конюченко А.И., Никифорова О.В. Опыт дешифровки кода религиозного пространства (на примере Оренбургской епархии в XIX в.) // Урал в контексте российской модернизации. Челябинск, 2005.
52. Костоловский Ив. Народные поверия жителей Ярославского края // ЖС. 1916. Вып. II–III.

53. Краинский Н.В. Порча, кликуши и бесноватые, как явления русской народной жизни. Новгород, 1900.
54. Красовский П. Поучение о границах злоторных и дьявольских действий // Руководство для сельских пастырей (РДСП). 1869. Т. 3. №46.
55. Кудрин Н.Е. Двадцать пять лет спустя (Из деревенских впечатлений) // Русское богатство. 1907. № 10.
56. Курбатов А.В. Историко-культурные валуны Тверской области // Тверь, Тверская земля и сопредельные территории в эпоху Средневековья. Вып. 1. Тверь, 1996.
57. Лебедев Л.А., канд. богословия. Село Баскаки Весьегонского уезда Тверской губернии. (Историко-археологический очерк). Тверь, 1903.
58. Лебедев Н., священник. Быт крестьян Тверской губернии Тверского уезда // Этнографический сборник, издаваемый ИРГО. Вып. I. СПб., 1853.
59. Левин Ив. От тела к культу // Левин Ив. Двоеверие и народная религия в истории России. М., 2004.
60. Летопись древнего княжеского села Покровского на реке Кашинке. М., 2004.
61. Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря Нижегородской губ. Ардатовского уезда. Составил архимандрит Серафим (Чичагов). М, 2002.
62. Макашина Т.С. Ильин день и Илия Пророк в народных представлениях и фольклоре восточных славян // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982.
63. Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. (Этнографическое бюро князя В.Н. Тенишева). М., 1993.
64. Малейн И.М. Мои воспоминания. Тверь, 1910.
65. Малые жанры русского фольклора=Пословицы, поговорки, загадки: Хрестоматия для филол. спец. ун-тов и пед. институтов. М., 1979.
66. Марков Е. Деревенский колдун // Исторический вестник. 1887. Т. XXVIII.
67. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края, собранные и приведенные в порядок П.В. Шейном. СПб., 1887. Т. I, Ч. I.
68. Материалы для истории, статистики и этнографии Новгородской губернии, собранные из описаний приходо-волостей / Н. Богословского // Новгородский сборник. Вып. I. Новгород, 1865.
69. Мендельсон Н.М. К поверьям о св. Касьяне // ЭО. 1897. №1.
70. Мироносицкий П. Дневник учителя церковно-приходской школы. СПб., 1896.
71. Михайлов И.И. Народные предрассудки. Вера в порчу и врачевание // Библиотека для чтения. 1859. Июль.
72. Народные воззрения на святых // Тверские губернские ведомости. 1880. №40.
73. Настольная книга для священно-церковно-служителей. (Сборник сведений, касающихся преимущественно практической деятельности отечественного духовенства) / С.В. Булгакова. М., 1993.
74. Немирович-Данченко В.И. Крестьянское царство (Очерки и впечатления летней поездки на Валаам) // Русская мысль. 1881. Кн. I–V.
75. Немирович-Данченко В.И. Соловки. Воспоминания и рассказы из поездки с богомольцами. СПб., 1884.
76. Николаева М.К. Деревня в старину. Из моих воспоминаний // Северный вестник. 1891. №3. Отдел I.

77. Оглоблин Н.Н. Клинские «мощи». (Из деревенских настроений) // Исторический вестник. 1907. Февраль.
78. Перетц В.Н. Деревня Будогоща и ее предания // ЖС. 1894. Вып. I.
79. Плетнев В.А. Об остатках древности и старины в Тверской губернии. К археологической карте губернии. Тверь, 1903.
80. Покровский Н.А. Потеряла ли свою законную силу бытующая старина в сознании русского народа // Труды этнографического отдела ИОЛЕАЭ. Кн. VII. М., 1891.
81. Пономарев С. Очерки народного быта // Северный вестник. 1887. Февраль №2. Отдел II.
82. Попов А., протоиерей. Воспоминания причетнического сына. Из жизни духовенства Вологодской епархии. Вологда, 1913.
83. Пословицы русского народа. Сборник пословиц, поговорок, поверий. / В. Даля. СПб., 1862.
84. Преподобный Серафим, Царь и народ: Чудо прославления. Саров-Дивеево, 1903 год. М., 2003.
85. Раковешский С.С. Опыт собирания исторических записок о городе Рославле // Известия Русского археологического общества. СПб., 1880. Т. IX.
86. Рачинский С.А. Школьный поход в Нилову Пустынь. СПб., 1888.
87. Религиозно-народные поверья и сказанья (записаны в Калязинском уезде Тверской губернии) // ЖС. 1899. Вып. III.
88. Репин А. Разрушение святыни // <http://kukarkacity.borda.ru/?1-3-60-00000047-000-0-0-1216010103>
89. Руднев А., свящ. Село Голунь и Новомихайловское, Тульской губернии, Новосильского уезда // Этнографический сборник, издаваемый ИРГО. СПб., 1854. Вып. III.
90. Руновский П. Заметка о религиозно-нравственной жизни русского народа // РДСП. 1881. Т. I. №4.
91. Русская сатирическая сказка. М., 1958.
92. Русские крестьяне: Жизнь, быт, нравы. (Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева). Т. 1: Костромская и Тверская губернии. СПб., 2004.
93. Русское крестьянство: этапы духовного освобождения / Кабытов П.С., Козлов В.А., Литвак Б.Г. М., 1988.
94. Русский демонологический словарь. / Автор-составитель Т.А. Новичкова. СПб., 1995.
95. Русский праздник: Праздники и обряды русского земледельческого календаря. СПб., 2002.
96. Свящ. Александр Кременецкий. Знаменательные события. Из дневника сельского священника. Воронеж, 1907.
97. Селиванов В.В. Год русского земледельца. Зарайский уезд, Рязанской губернии // Письма из деревни: Очерки о крестьянстве в России второй половины XIX века. М., 1987.
98. Село Мичково Старицкого уезда Тверской губернии. Составил свящ. А. Ушаков. Старица, 1903.
99. Село Пречистая-Каменка Новоторжского уезда. (Из путевых записок). А.К. Жизневского. М., 1876.

100. Село Троицкое, что в Вязниках, Калязинского уезда, Тверской епархии. Церковно-историческое и бытовое описание села и его прихода. Составил священник Лев Крылов. Тверь, 1905.
101. Семенов С.Т. Двадцать пять лет в деревне. Пг., 1915.
102. Семенова О.П. Праздники (Рязанск. губ. Даньк. у.) // ЖС. 1891. Вып. 4.
103. Симонович А. Заметки из дневника сельской учительницы // Русская школа. 1893. № 12.
104. Синельников С.П. Народный апокалипсис: смесь языческих и христианских представлений в связи с неурожаем и голодом 1891–1892 гг. // Волга. 1998. №9.
105. Синозерский М. Домашний быт крестьян Левочской волости Боровичского уезда Новгородской губ. // ЖС. 1899. Вып. IV.
106. Синозерский М.А. Летучий огненный змей // ЖС. 1896. Вып. 1.
107. Сказание, коим святым каковыя благодати исцеления от Бога даны, и когда памяти их // Русский архив. 1863. (№12).
108. Смоленский этнографический сборник. Составил В.Н. Добровольский. Ч. I. СПб., 1894. Ч. II.
109. Сорокин П.А. Долгий путь. Автобиографический роман: Пер. с англ. Сыктывкар, 1991.
110. Спицын А.А. Курганы Петербургской губернии в раскопках Л.К. Иванова. СПб., 1896.
111. Старинин И. Записки библейского книгоноши // Голос минувшего. 1914. №10.
112. Столяров И. Записки русского крестьянина // Записки очевидца: Воспоминания, дневники, письма. М., 1989.
113. Токмаков И.Ф. Город Волоколамск Московской губернии и его уезд. Краткий историко-статистический и археологический очерк. М., 1906.
114. Толковый словарь живого великорусского языка / Даль В.И. Т. I. М., 1978.
115. Тульцева Л.А. Божий мир православного крестьянина // Менталитет и аграрное развитие России XIX – XX вв. Мат-лы межд. науч. конф. М., 1999.
116. Тюменев И. От Тихвина до Весьегонска. (Путевые наброски) // Исторический вестник. 1899. Т. LXXVI.
117. Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1982.
118. Ушаков Д. Материалы по народным верованиям великороссов // ЭО. 1896. Кн. 2-3.
119. Харитонов А. Очерк демонологии крестьян Шенкурского уезда // Отечественные записки. 1848. Т. LVII.
120. Харузин Н. Из материалов собранных среди крестьян Пудожского уезда Олонецкой губ. // Труды этнографического отдела ИОЛЕАЭ. Кн. IX. М., 1889.
121. Чистяков П.Г. Почитание местных святынь в российском православии синодального периода // Православный собеседник. 2008. Вып. 2 (17).
122. Чудиновских Е. Пламенные младенцы // <http://gaspiko.ru/html/elevo>
123. Шеваренкова Ю.М. «Ходили мы все к старцу Герасиму...» // ЖС. 2001. №1.
124. Шереметев П. Зимняя поездка в Белозерский край. М., 1902.
125. Шомпулев В.А. Из записок старого помещика. Народные поверья // Русская старина. 1909. Январь.

126. Штырков С.А. «Святые без житий» и забудущие родители: церковная канонизация и народная традиция // Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2001.
127. Щербинин П.П. Православное духовенство и провинциальное общество Центрального Черноземья в период войн начала XX в. // Провинциальное духовенство дореволюционной России: Сб. науч. тр. Вып. 1. Тверь, 2005.
128. Энгельгардт А.Н. Из деревни. 12 писем. 1872 – 1887. СПб., 1999.
129. Юдин А.В. Ономастикон русских заговоров: Имена собственные в русском магическом фольклоре. М., 1997.
130. Юдин П. Семь лет неурожайных. (Из истории Самарских голодовок) // Русская старина. 1909. Июль.
131. Яшкина В.Б. Средневековые каменные кресты в традиционной культуре XIX – XX вв. // Антропология религиозности (Альманах «Канун». Вып. 4). СПб., 1998.

The religious worldview of the Russian Orthodox peasantry in the second half of XIX – early XX century

The article presents the results of a comprehensive study of the religious outlook of the Russian Orthodox peasantry in the European part of Russia during the period of socioeconomic modernization of the second half of the 19th and the beginning of the 20th century.

К.В.Цеханская

СОВРЕМЕННАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВНОСТЬ: ИСПЫТАНИЕ ПОСТМОДЕРНОМ

Ключевые слова: модерн, постмодерн, либерализм, традиционная ценность, архетип веры, миссионерство, Таинства, икона.

Статья посвящена проблемам современной православной церковности. В работе раскрывается специфика постмодернистских тенденций в богослужебной практике Русской Церкви, рассматривается комплекс вопросов, связанных с охранительными мерами в отношении традиций Русского Православия. Особое внимание уделено канонически-догматическим установкам Церкви как духовной ценности Православия. Автор приходит к выводу об усилении консервативных начал религиозного самосознания верующих, о недопустимости модернизации и трансформации всего канонического строя Русской Церкви.

Конец XIX – начало XX вв. можно смело назвать русской эпохой всеобъемлющего, всепроникающего, всепобеждающего *модерна*.

Известно: модерном принято считать узкостилевое явление в европейском искусстве начала XX в., которое также принято именовать «ар

нуво» и «югенд стиль». Язык модерна отличался своей специфической эстетикой, особой образно-знаковой системой, орнаментальной декоративностью, утонченным символизмом, ориентацией на индивидуалистическую свободу личности. Но представляется, более широко трактуемым термином «модерн», который переводится как современный, новейший, вполне допустимо обозначить целый пласт русской истории начала XX в., давший миру не только многосложно-изысканную культуру Серебряного века, но и пассионарные энергии Русской Революции.

Если кратко определить духовно-смысловую суть русского модерна, то следует назвать, прежде всего, пафос освобождения от консервативно-традиционных основ бытия, – основ, которыми жила, питалась и согревалась православная русская цивилизация. Русский модерн – это бунт против божественных смыслов, против нравственных законов, сдерживающих стихийную вольницу русского человека. Русский модерн родился из запоздалых попыток индустриализации, из хищнической жесткости периферийного капитализма, насильственно насаждаемого в традиционную жизнь русской деревни и города, из пробуждения гражданского самосознания крестьян и оголтелого безбожия интеллигенции, из ропота на Церковь за несправедливость и рукотворное Зло жизни. Наконец, источником русского модерна стал поиск новых – не буржуазных, не монархических путей исторического развития [11, с. 58-64].

Модерн как новейший, *модернизационный* этап русской истории дал не только импульс для кардинального изменения политической, социокультурной и бытовой жизни общества, но и соответствующее этим переменам новое духовно-интеллектуальное самосознание нации. Главным итогом модернистских «эманаций идей» становится то, что русские ослабили основную константу своей ментальности – *религиозность и церковность*. Носителем осмысленно-обезбоженной духовности оказалась русская интеллигенция. Ее самая талантливая, творчески-активная часть стала творцом культуры декаданса, утонченно-чувственного искусства мертвой – без Бога – красоты. Все проявления греховной природы человека, все страсти и наваждения, с которыми веками боролось православное старчество, монашество, благочестивые христиане – все это вырвалось на свободу, став эталоном и мерилем нового, воистину демонического мировосприятия русской художественной элиты. Эпиграфом ко всей культуре начала XX века вполне может служить отчаянно-задорное трехстишие М.И. Цветаевой: «Заповедей не блюла, не ходила к причастью. Видно, пока надо мной не пропоют литию, буду грешить – как грешу – как грешила: со страстью!» [9, с. 243]. Не большевики и не товарищ Ленин, а русская интеллигенция Серебряного века: либералы, социал-демократы, марксисты, анархисты, бомбисты, мистики, теософы, оккультисты, толстовцы и пр. – растлевали народ, молодежь, ставя под сомнение традиционные ценности, консервативные устои государственности, идею монархии, идею русского православного царства. Взамен предлагалась

совершенно новая, неизвестная прежде ценность – ничем и никем не ограниченная свобода духа. Далеко не случайно известный российский философ В.В. Розанов так резко высказался в 1913 г.: «Пока не передавят интеллигенцию – России жить нельзя!» [3, с. 285]

Манящей, зыбкой прелестью свободы обольстилась и часть Русской Церкви, что выразилось в бурном зарождении обновленческих движений, сектантстве, упадке веры и благочестия. Этот же призрак свободы волновал и руководящую духовную элиту Церкви, которая в трагические дни Февральской революции отказалась поддержать царский трон, надеясь на свободное, никем не ограниченное благочестивое самоуправление в будущем. Но стремление вырваться из «оков» самодержавной власти для всего русского общества обернулось новым пленением – советской государственностью. Ниспровергательно-революционная поступь модерна была остановлена советской системой жизнеустройства с ее жесткопринудительной аскезой, жертвенным служением стране и народу, и особой, советской моралью, в самом существе которой патриарх Кирилл выделил рудиментарные зачатки православной этики [8, с. 1-2].

Постсоветская Россия, лишившаяся и своих имперских границ, и былого имперского величия, с вхождением в XXI в. вновь встретила лицом к лицу со стихиями модерна. Только в XXI в. модерн преобразовался в еще более сконцентрированный сгусток деструктивно-хаотических энергий свободы. Имя этому сгустку – *постмодерн* или Постмодернизм. Оба термина взаимозаменяемы, теоретики постмодернизма определяют его как концептуальное объяснение постмодерна. Что же такое постмодерн? Зародившись в художественной культуре Запада во второй половине XX в., постмодерн пришел на смену авангарду. Изначально это была лишь некая опытная «проба пера» хулиганствующих эстетов, но в рукотворные плоды этого опыта вошло нечто несоизмеримо большее и угрожающее, чем маргинальный эпатаж. К концу XX в. постмодерн стал проводником инфернальных энергий. Он превратился в могущественную духовную силу трансцендентного порядка, грозно колеблющую традиционные устои всего человечества.

Постмодерн трудно классифицировать и рассматривать как некую устойчивую систему: эстетическую, философскую, религиозную, культурологическую и пр. – со своим отличительным набором качеств, положений, законов, догм, идеологием. Потому что главное в нем – хаотические взрывы сверхразумных энергий Зла, выраженные в неудержимой тяге к обесмысливанию любого целостного явления, будь то история человечества, искусство, религиозная вера, традиция или просто разумно-естественное мировосприятие людей. Зрительные, вербальные и, если можно так сказать, художественные образы постмодерна – бесконечная фрактальная мозаика из абсурдных текстов, видеорядов, перфомансов, арт-объектов, симулякров, спорадически возникающая в виде обрывков виртуально убитых феноменов совершенства, красоты, истины, логики. Адепты постмодерна перемешивают

все: реальное-воображаемое, субъект-объект, естественное-искусственное, разумное-безумное. Человеческая личность как центр творчества, устраняется. Его место занимают потоки либидо, хаотические языковые структуры, спонтанные наборы знаков и символов, бессмысленные тексты, которые каждый наблюдатель волен либо трактовать по своему желанию, либо продолжить этот ряд бесконечным набором своих собственных навязчивых мыслеформ. Все, что можно вполне определенно сказать о постмодерне – это общая установка на глумливое расщепление любых смыслов, плюральную равнозначность Добра и Зла, отрицание целостности и закономерности человеческой истории и, наконец, самое главное – ироничное отрицание *онтологических* истоков самого бытия.

В начале XXI в. Россия вслед за сообществом западноевропейских государств стремительно вошла в эпоху постмодерна, эпоху, знаменующую торжество глобализма и начало антихристианского исторического времени человечества. В России главной атакующей силой постмодерна выступил либерализм, взращенный в недрах протестантской этики, усиленно внедряемый на русской почве вместе с приматом рыночной экономики.

Глобальная экономика современности, «одухотворенная» страстным протестантским идеалом наживы и предпринимательства, заинтересована не только в экономической власти над народами, но и в растлении, моральном разоружении всей планеты. Ведя войну во имя торжества худших – тех, чьим богатством и влиянию нет никакого социального и морального оправдания, она не может оставить в своем тылу таких противников как мораль, культуру, духовность. Пока они не растоптаны, она не может чувствовать себя в безопасности. [4, с. 363-364].

«Онтологическая» стихия либерализма, столетиями смущавшая и соблазняющая христианскую душу Запада, – это, прежде всего, все та же, что и в модерне и постмодерне страсть к полному сокрушению и поруганию всех общечеловеческих норм и ценностей бытия. И в этом смысле либерализм, по меткому выражению философа А.С. Панарина, воплощает сатанинский дух глумливого богохульства, прямо преследующего все формы человеческого воодушевления, морального пафоса, верности долгу и нормативной традиции [4, с. 364]. Сегодня становится очевидным, что глобалистский натиск постмодерна вкупе с мощью многовекового «опыта» либерализма отнюдь не ограничивается какой-то частью той или иной модели общественной морали, культуры, идеологии, государственного устройства. Напротив, постмодерн стремится овладеть всей системой человеческого жизнеустройства целиком, поразив, в первую очередь ее несущие, опорные части. В русской жизни и в русской национальной культуре такой опорной праосновой, красугольным камнем является православная церковность народа, соборно, вместе с клиром хранящего Истины Евангелия, каноническую и догматическую полноту Церкви. Иными словами, в России пока еще самым надежным духовным «бастионом» веры, государственности, самобытности остается традиционная ментальность православных народов страны. Именно поэтому ядро

ментальности русских и других православных этносов сегодня выступает раздражающим оппонентом постмодернистской «духовности». И первое, что попадает под удар постмодерна – *церковно-каноническая чистота православия* как единственный залог истинного Богообщения народа. Очевидно, Русское Православие и Русская Церковь остаются неуловимой для постмодернистов целостной величиной. И все же атаки на Церковь не просто не прекращаются, они учащаются и усложняются, принимая многоцелевой, разноплановый, «гибридный» характер. Прежде всего, постмодернисты – в виде либерально-модернистского крыла православных писателей, публицистов, философов, священнослужителей, деятелей культуры – методично-прицельно «бьют» по церковному и обрядово-бытовому благочестию людей, ведь именно от изменений традиционно-религиозного самосознания верующих зависит возможность «модернизации» Русской Церкви, ее «обновление», унификация под стандарты западных церквей, а если не получается, то ориентация на самодовлеющую обрядовость, доступную, комфортную, не напрягающую «простоту народной веры».

На первый взгляд, постмодернистские «удары» по традиционной матрице православной церковности народа носят не критический уровень опасности, они как бы растворяются в мощном потоке консервативного русского благочестия, веры, церковно-бытовой укладности. Но отметины от этих «атак», не стихийно-разрушительных как в искусстве, а метких, точечных, концептуально организованных, уже запечатлелись в пространстве православной церковности. И мы уже можем их опознавать, изучать, анализировать. Какие же сферы церковно-религиозной жизни наиболее отмечены попытками постмодернистской коррекции? Их несколько. Во-первых, иконографический канон и связанные с ним модели благочестия. Во-вторых, виды и формы современного миссионерства. В-третьих, Церковно-славянский язык Богослужения Русской Православной Церкви. В-четвертых, уставная жизнь Церкви, Таинства. И, наконец, в-пятых, литургическая жизнь церкви.

Прежде чем рассмотреть каждый из указанных пунктов отметим следующее. Русское православное самосознание глубоко проникнуто идеей соборности, равенства перед Творцом. Даже Святейшие Патриархи почитались на Руси и в России как *первые* среди *равных*. Именно поэтому все члены Церкви имеют одинаковое право благочестиво размышлять о догматических границах церковного учения, о канонической нормативности Богопознания и Богочитания. Известно: опыт Церкви шире и полнее догматических определений, указывающих порог, за которым находится область заблуждений. В Православии догматизировано только самое существенное для спасения. Так, существуют Богооткровенные истины, не догматизированные Церковью, но органично входящие в Священное Предание: это истины о сотворении мира «из ничего», о бессмертии человеческой души, о силе крестного знамения, о спасительной силе Таинств и пр. В Церкви также допускаются частные богословские мнения, относящиеся к таинственным областям онтологии, как то: размышления о Страшном Суде, о последних судьбах человечества, о

искуплении, воздаянии, о страданиях Спасителя. То есть православным возможно и допустимо исследовать такие предметы, где, по выражению св. Григория Богослова, и достигать цели бесполезно, и ошибаться безопасно [1, с. 22]. Но и в данном случае критерием истинности мнений всегда оставались Священное Предание и догматы, а не дерзкое самомыслие и уж тем более не желание поиска облегченных путей Богоискательства, снисходящих к «духовным немощам» верующих.

Представляется, словосочетание «дерзкое самомыслие» как никакое другое выражает глумливо-разрушительный пафос постмодерна, все более открыто «орудующего» в вышеупомянутых областях церковной жизни. Итак, иконографический канон и благочестие... Предельно полно и ясно христианская догматика воплотилась в символах и законах православного иконописания. Иконографический канон как центр аккумуляции всех идей и образов Православия, сегодня подвергается сокрушительным попыткам модернизации. Речь идет о создании и повсеместном распространении нового изобразительного «канона» Церкви – скульптурных памятниках Богу, Ангелам, Святым Русского и Вселенского Православия. Это новое явление общецерковной жизни требует не только богословского, но воистину цивилизационного анализа. Всем «православным монументам», будь то памятник Святой Троице или Иисусу Христу, или ангелам, или святым, свойственна онтологическая «чуждость», иноприродность по отношению к иконе. Мрачная пугающая застылость «каменных святых» с маскообразными лицами и «взглядом» пустых глазниц просто «сигнализирует» о полном разрыве с Богодухновенным Преданием Церкви, с духовным наследием Вселенских соборов, с радостной, светлой, надмирно-сияющей красотой святости. Плотская объемность сакральных скульптур, грубый натурализм и заколдованно-оцепенелая статика образов полностью уничтожают таинственную метафизику веры, которая низводится до уровня обыденно-примитивных представлений человека. Иллюзия живоподобия нетерпима ни в молитве, ни в иконе. Подобная иллюзия именуется прелестью, ложью в наивысшей степени, соблазном. Известно, что многие аскеты, отцы-пустынники, святые, например преп. Серафим Саровский, советовали иногда молиться с закрытыми глазами, чтобы не увлечься внешними впечатлениями. И уж если перед иконами, этими бесплотно-символическими образами горнего мира, верующие должны постоянно быть «на чеку», усилием воли и молитвой ограждаясь от материально-чувственных состояний, то, как простому человеку противостоять этим соблазнительным впечатлениям, когда он созерцает какой-нибудь каменный памятник святому, который сам по себе есть воплощение *телесно-образного соблазна!*

Сегодняшний конвейер сакральных скульптур работает так быстро, что церковная общественность просто не успевает дать должную оценку этим антиканоническим нововведениям. В едином потоке каменных образов смешалось все: статуи Святой Троицы, Богочеловека, ангелов, государственных мужей, руководителей Церкви, благоверных князей и царей, праведников,

мучеников, аскетов, молитвенников, преподобных, страстотерпцев, чудотворцев. Каждый вновь поставляемый монумент одинаково торжественно открывается водосвятным молебном с возложением цветов, венков, с обязательным выступлением местных властей и православных активистов. И все уже воздвигнутые, прочно вмонтированные в русскую землю православные монументы безмолвно, угрюмо свидетельствуют о том, что в религиозно-церковном самосознании народа происходит некий тревожный сдвиг, угрожающий утратой неуловимо-таинственных, хрупких, глубоко интимных «нюансов» человеческого Богообщения.

Безусловно, памятники составляют весомую часть национальной культуры. И даже защитники иконописного канона Церкви не выступают против того, чтобы в крупных и небольших городах были воздвигнуты скульптуры Александру Невскому, Даниилу Московскому, Дмитрию Донскому, Андрею Боголюбскому, равноапостольной княгине Ольге, и даже князю Владимиру-Крестителю, как известно, боровшемуся и с идолами и кумирами, то есть скульптурой. Вполне допустимо поставление памятников таким деятелям Русского Православия, как патриарх Гермоген, патриарх Тихон. В нашем историческом самосознании все указанные личности являются подвижниками и отечественной истории и Русской Церкви. По сути, это воины, стоящие на страже православной государственности, Святой Руси, III Рима, получившие за свое служение венцы святости. Поэтому они достойны и должны быть увековечены в скульптуре именно как собиратели и врачеватели русского исторического бытия. Это тем более возможно, что род их святости не претендует на метафизическую глубину бесконечного Богопознания и Богообщения, свойственную великим святым. Наш протест заключается в абсолютном и безусловном неприятии скульптурных образов Святой Троицы, Бога-Отца, Спасителя, Божией Матери, ангелов, а также всего чина святых, преображенных Иисусовой молитвой и уже при жизни достигших пределов человеческой святости. Их единственной изобразительной средой должна оставаться лишь одна икона.

Постмодернистское обновление канона, ничем не обоснованное, самочинное расширение ортодоксальных границ наследия Святых Отцов со всей неизбежностью ведет к примитивизации религиозных представлений и форм благочестия верующих. Попробуйте демонтировать памятник преп. Серафиму Саровскому, запечатленного в момент творения Иисусовой молитвы, памятник безблагодатный, мертвенно-застывший, искусственный по самой своей сути (не может круглая пластика воплотить ни образа святости, ни веяния тихого ветра молитвы!). Этого демонтажа не допустит церковный народ, с молитвой припадающий к каменным постамам сакральных скульптур, с радостью и восторгом лобызаящий наконец-то такой понятный, доступный, простой предельно очеловеченный образ *святости*. Вот из-за этой-то любви к реалистическим, заземленным формам горнего мира до блеска истерты руки ветхозаветных ангелов на ярославской скульптуре Святой Троицы – монументе, где «...славу нетленного Бога изменили в образ, подобный

тленному человеку». (I Рим. 1.22). Из этой же простонародной привязанности к земным, ясным в своей незамысловатой доходчивости образам святости в жертвенную чашу ярославской Троицы гуляющей публикой кладется печенье, конфеты, использованная жвачка, фантики, окурки сигарет и пр. Настоячивое культивирование плотской осязательности святых сделало бронзовую руку св. Саввы Сторожевского истертой до такого же лоска, как и нос собаки в скульптуре пограничников на станции метро «Площадь революции». Все это называется поруганием самого архетипа веры, проще говоря, кощунством.

И вот здесь пора задать вопрос: «Как православные монументы, уничтожающие своим живоподобием всякие начатки молитвы, могут повлиять на характер веры, благочестие людей, а в конечном счете, на столь необходимую сегодня социо-культурную и религиозную идентификацию православных этносов страны»? Ответ один: любое модернистское упрощение, самовольное искажение и недопустимое нововведение в системе церковно-канонической символики рождает в личности дух гордыни, скепсиса, сомнений и как итог – эзотерическое или приземленно-плотское, по выражению святых отцов «дебелое», понимание христианства, в котором исключены все возможности и пути Богопознания.

Приземленно-упрощенному восприятию идей и смыслов Православия сегодня способствует еще одна постмодернистская «новинка»: постмиссионерство, выраженное в так называемых миссионерских литургиях и в весьма спорных, страстно-задорных, остроумных, облегченных формах проповеди христианства для молодежи. Одна из первых миссионерских литургий прошла 14 июля 2012 г. в Исаакиевском соборе Санкт-Петербурга. Возглавлял ее епископ Гатчинский и Петергофский Амвросий (Ермаков). Вся модернистская «соль» подобной литургии состоит в особой системе комментариев, которые даются по ходу службы. То есть Литургия не служит как единое, безостановочное действо. Специальные комментаторы (иногда их заменяет экран в храме) во время вынужденной остановки священнодействия, проводит с молящейся паствой беседу-комментарий, разъясняя тот или иной момент Божественной Литургии. Таким образом, служба превращается в некое театрализованное представление, где комментатор свободно и подробно объясняет, что происходит на сцене и в алтаре. Для чего необходимы подобные действия? Что они приносят верующим? В них нет никакой нужды, и, кроме недоумения и растерянности молящихся, они одновременно вносят дух сомнения в подлинность происходящих литургических последований, создавая искусственно-аналитическое восприятие церковной службы. Миссионерские литургии – гигантский шаг в сторону десаκραлизации Церкви, когда молящийся отстраняется от внутренних духовных переживаний и невольно вслушивается в банально-повествовательные слова комментатора, неуместные, лишние, досадно нарушающие гармоничный строй и ритм Божественной Литургии.

Такой же непродуманной с точки зрения церковной допустимости и одобрения являются современные формы миссионерства, когда известные священники – как правило, не старые, в расцвете сил, – выбирают для своих

проповедей огромные площадки стадионов, рок-концертных сцен, сборища байкеров, фан-клубов и пр., то есть места, где концентрируется негативная, иногда просто демоническая энергия молодежных субкультур. Как отмечает публицист Н. Каверин, для достижения «массового охвата» нецерковной молодежи многие миссионеры проповедуют предельно облегченный вариант православной жизни, то, что уже получило название «гламурного православия», когда соблазняют комфортной жизнью в Церкви, без самоограничений, без борьбы с грехом, без молитвенного подвига, без Креста и крестораспятия человеческих страстей, к которому всегда вела людей подлинно апостольская проповедь спасения [2, с. 37-38]. Но именно этот контингент привлеченных в Церковь молодежи может стать в будущем опорой победивших постмодернистов и не только опорой, но и «духовным» агентом, распространяющим «учение христианского постмодерна» в любой точке страны. Привлеченная таким масштабным образом молодежная массовка или тусовка, необремененная пониманием истинных целей Православия, быстро превратится в «новых православных», в «большинство», которое потребует кардинальных перемен в Русской Церкви: облегчения канонической, литургической и вероучительной областей.

В русле либерально-обновленческой проповеди облегченного варианта Православия продвигается идея о замене церковно-славянского языка Богослужений на русский. Эта задумка не нова. Известно, что в начале XX в. была сделана попытка перевода Покаянного канона Андрея Критского на русский язык. Перевод в 1912 г. осуществил митрополит Сергей (Страгородский), будущий Патриарх. Но церковный народ не принял модернизационный славянский. Когда Великими Постом митрополит впервые прочел в храме свой вариант Покаянного канона, народ не стал расходиться и молча стоял. И лишь когда будущий Патриарх стал покидать церковь, к нему подошли верующие и спросили: «Ваше Высокопреосвященство, а когда будут читать канон Андрея Критского»? Во вторник первой седмицы Великого поста митрополит Сергей читал канон уже по старому тексту... [5, с. 25]

Сегодня вновь остро и тревожно встает вопрос о реформировании языка Богослужений с целью его адаптации для современных верующих. Известно, что в церковно-славянских текстах действительно существуют свои проблемы, связанные со слишком прямолинейным, неисккусным переводом с греческого. Для обсуждения и решения этих проблемных вопросов идентичности перевода и интерпретации значения сложных терминов необходимо создание особой комиссии. Но сейчас почему-то процесс уточнений слов и терминов из научно-богословской области переместился в практическую, неконтролируемую «сверху» сферу деятельности отдельных приходов. Сторонники частичного перевода Богослужений на русский считают, что не все воцерковленные верующие понимают до конца слова Богослужений. Возможно, это действительно так. Но все же большинство прихожан русских храмов, если и не понимает, то на уровне лингвистических архетипов русской культуры точно воспринимает смысловую нагрузку сложных церковно-славянских слов и

синтаксических конструкций. В любом случае нет никакой надобности заменять слово «живот» на слово «жизнь», сочетание «лесть идольская» на «заблуждение». Еще с советской школы ученикам младших классов, изучающих средневековую историю и былинный эпос, было понятно, что когда герой былины или исторический защитник Отечества восклицали: «Положим весь свой живот за Русь, за Отчизну!», то речь шла не о части человеческого тела, а о самом бытии, о жизни, о существовании. Также отметим, «лесть идольская» — это не совсем «заблуждение». Это самая настоящая «прелесть», прельщение человеческой души кознями и соблазнами Врага Божиего. Замена, даже частичная, церковно-славянского языка Церкви на русский не обойдется без утрат и поражений. Не стоит забывать, какой неудачей обернулся перевод Священного Писания на современный греческий в Греческой Православной церкви. И самая большая, нерешаемая проблема перевода с церковно-славянского на русский состоит в том, что будет затронут музыкальный строй Богослужения. Ведь под новые тексты придется создавать и новые напевы. Что же останется от нашей привычной, родной, спасительной литургической музыки? Почему нельзя оставить все, как есть? Почему нельзя аккуратно, деликатно и бережно заменить те туманные термины, которые так беспокоят просвещенных священнослужителей? Потому что вся наша современная российская жизнь, начиная от школы и заканчивая кабинетами министров, от утра до вечера, от службы к службе, от телевидения до интернета, пронизана «плесенью» постмодерна, который вносит беспокойный дух «обновления», «новизны», «свободы», «модернизации», то есть «улучшения» всего самого устоявшегося, самого ценного, испытанного веками, что есть в самобытном жизнеустройстве нашего народа.

Атаки постмодерна по-нарастающей искушают русскую православную церковность. Речь идет о сверхчаемом Причастии, когда Таинство допускается без испытания совести, то есть без Исповеди. Отодвигание покаяния на периферию церковной жизни – стойкая тенденция современности. Это проблема многих православных народов. Так, в греческой церкви исповеди во время Литургии нет. Таинства Евхаристии и Покаяния настолько не связаны друг с другом, что в греческих монастырях паломники после причастия на Литургии вечером идут по кельям старцев на исповедь. Иногда между Причастием и Исповедью проходят недели и даже месяцы. В дни больших праздников греки подходят к Чаше без исповеди или давно исповеданными, причем для мирян вопрос исповеди стоит так: смущает совесть или нет? Если не смущает – иди, причащайся без Покаяния. В сербской Церкви дело с Исповедью обстоит так: те миряне, что ориентируются на греческую традицию и имеют своего духовника, не исповедуются перед каждым причастием. Те же, кто ориентируется на Русскую Церковь, обязательно исповедуются. В Болгарской Церкви вообще редко причащаются. У болгар обычна картина, когда священник выносит Чашу со Святыми Дарами: «Со страхом Божиим и верою приступите», – и тут же уносит ее обратно в алтарь, потому что нет причастников. Но в последнее время в болгарской Церкви пропагандируется

частое причастие, требования духовников смягчены. В Американской Церкви соотношение Таинств Исповеди и Причастия отдается на усмотрение духовника [12].

Известно, что на русской почве еще с глубокой древности - с XII в. – существовала практика обязательной Исповеди перед Причастием, этот церковный обычай пришел из восточных монастырей периода Вселенских Соборов. Исповедь проходила постом, когда русские говели под руководством духовника. К XVI в. сформировалось молитвенное правило перед Причащением, большое, похожее на современный вариант. В Синодальный период правила подготовки к Причастью оставались почти без изменений. Позднее св. Феофан Затворник, Тихон Задонский, Иоанн Кронштадтский призывали верующих к более частому Причащению.

В современной церковно-литургической жизни страны повсеместно распространяется практика сверхчастого Причастия без предварительной Исповеди. Авторитетный центр подобных установок – Москва, московское священство. Известные столичные батюшки, настоятели крупных приходов, обладающие возможностями прямого влияния на массовое самосознание верующих, весьма определенно и твердо относят Таинство Исповеди в ранг действия, препятствующего частому Причащению паствы. Так, на приходе о. Алексия Уминского большинство постоянных прихожан причащаются без исповеди, им даже разрешается в субботу есть мясо, т.к., по мнению священника, это лучше, чем смотреть телевизор. Протоиерей Владимир Воробьев признается, что в больших общинах формальное требование обязательной исповеди перед Причастием неосуществимо. О. Дмитрий Смирнов, постоянно исповедующий прихожан, полагает все же, что перед большими праздниками достаточно исповедоваться в течение недели и больше не подходить, «...если, конечно, никого не убил». Особую заботу о многодетных матерях, которые хотят часто причащаться, проявляет о. Владимир Воробьев, уверяя, что многодетные матери не могут выполнить правило предпричастное и требовать его (то есть молитвы) от женщин, несущих подвиг материнства – «зверство». Таких матерей настоятель причащает вообще без всяких правил. И наконец, игумен Петр (Мещеринов) прямо, ничтоже сумняшеся, напрямую называет Таинство Исповеди *препятствием* к частому Причащению: человек,ходящий в храм неопитом, утомляется правилами и нормами, что ведет к теплостудности, равнодушию, уходу из церкви, – уверяет о. Петр, предостерегая: «Нельзя, чтобы Исповедь стала напоминать покупку билета на Причастие, которое надо заслужить подвигом, заработать...». И вот главная, воистину чистейшая постмодернистская сентенция отца игумена – Причастие Тела и Крови так же естественны, как обычные еда и питье, они естественны для человека и по природе необходимы ему. В этот же ряд Господь поставил и Евхаристию, а Исповедь – покупка билета, спортивная награда, достижение и пр. [13]

Вот здесь-то и обнаруживается вся суть и весь дерзостный пафос церковного постмодерна. Следующий шаг к *уничтожению исповеди* – ее уж

совсем маргинализация в виде разрешения верующим исповедаться по телефону. В данном случае просто перечеркивается и церковное чинопоследование Исповеди, и все требования к исполнению Таинства. Кающийся по телефону лишается свидетельства присутствия Бога – иконы, Креста, Евангелия. Ему не сопутствует разрешительная молитва с полаганием епитрахили, он не прикладывается ни ко Кресту, ни к Евангелию. Не для него звучат утешительные слова священника: «Вразумись же, что ты пришел в лечебницу не для того, чтобы выйти из нее неизлеченным». Известно, что практика исповеди по телефону была в свое время в Коптской церкви, но не так давно глава коптов Египта папа Шенуда III запретил исповедаться по телефону или через Интернет, правда, сделал он это из-за страха перед спецслужбами.

И в завершении отметим самое значительное проявление «новизны» в каноническом строе Богослужбной жизни русской Церкви – появление так называемой Литургии апостола Иакова, которая отсутствует в Типиконе. Происхождение этой Литургии весьма таинственно. При крещении Руси был принят Константинопольский Богослужбный чин, куда не входила Литургия Ап. Иакова. Известно, что данная Литургия не носит аутентичный характер, представляя собой многостраничный текст, формировавшийся на протяжении почти 10 веков.

Митрополит Киприан (Керн) подчеркивал, что литургия ап. Иакова так же, как и забытая ныне Литургия ап. Марка являются апостольскими и каноническими не потому, что были написаны рукою апостолов, а потому, что оставались в духе апостольской традиции, сначала изустной, а затем письменной. Но тем не менее Литургия ап. Иакова называется так более номинально, чем фактически. И греческий, и сирийский варианты литургии не оригинальны, изобилуют разработанностью деталей и отличаются высокой литургической культурой, чуждой апостольским временам. [7, с. 105].

В православной церкви не существует категорического запрета служить древние литургии, но Литургия апостола Иакова, вошедшая в неуставную практику Русской церкви с 70-х гг. XX в., вызывает ряд недоумений. Неизвестно, каков церковно-славянский извод литургического текста, получил ли данный извод общецерковную оценку или одобрение, обсуждался ли он? Известно, что на церковно-славянский Литургия Иакова была переведена в 1938 г. клириком зарубежной Русской церкви игуменом Филиппом (Гарднером). Отметим важную деталь: благословил игумена на перевод митрополит Анастасий (Грибановский), карловацкий иерарх-раскольник, поддержавший в том же 1938 г. Гитлера.

Патриарх Алексей издал приказ 10 августа 1943 г. обращение к клиру и архипастырям карловацкой ориентации, в котором была выражена критика их политической позиции: «Одним из примеров того, в какую бездну падения уносит архиерея нарушение им епископской присяги и уклонение в церковный раскол, и разрыв с матерью-Церковью, - говорится в обращении, - является «благодарственный адрес Адольфу Гитлеру», поднесенный ему в 1938 г. «архиерейским синодом за границей» и подписанный председателем «синода» митрополитом Анастасием. В этом недоброй памяти и достойным возмущения документе предавалась Русская Церковь, предавался русский народ» [6, с. 593].

И здесь уместно задать вопрос: а почивает ли благодать в благословении такого профашистски настроенного деятеля зарубежного Православия? Так по какому переводу служится в России Литургия ап. Иакова, по переводу, отмеченного благословением иерарха-раскольника или по текстам иного происхождения? Очевидно, что решение ввести неуставную Литургию в Русское Богослужение было совершено келейно, без соборного обсуждения церковного сообщества. Помимо смутной истории происхождения и содержания Литургия Иакова, немалое смущение верующих вызывает чинопоследование и некоторые «яркие» детали службы. Так, священники совершают службу без наперстного Креста, не совершают проскомидию, не читают 3-й, 6-й часы, Библия и ектеньи читаются диаконом лицом к пастве, что непривычно и просто непонятно. Но самое главное – Святые Дары подаются верующим отдельно друг от друга. Священник берет с блюда частицу просфоры, Тело и наподобие католической облатки, кладет в рот причащаемуся. Вино, пресуществленное в Кровь Спасителя, подается в отдельном потире, из которого причастники как бы прихлебывают через край. Зачем, для чего все эти ничем не мотивированные новшества? Ведь известно, что уже к VIII в. обычай раздельного Причащения вышел из употребления: церковь ввела лжицы для Причащения мирян Кровью и Телом вместе [7, с. 296].

Совершенно очевидно, что самый яростный, разрушительный натиск постмодерна обрушился на Православие. Постмодернизм действует здесь под видом необходимости преобразований всего канонического строя Церкви, ее Богослужения, языка, молитвы, искусства. Прикрываясь необходимостью оживления и обновления «зोकоснелых» консервативных форм церковной жизни, постмодернистское крыло Церкви внедряет в религиозно-церковное самосознание граждан допустимость и законность принципов вариативности, изменчивости и даже необходимости корректирования Священного Предания. Неуставное расширение литургической практики, война с церковно-славянским языком, постмиссионерские литургии и проповеди, трансформация иконописного канона Церкви – все это есть прямой путь к уничтожению самобытного этно-религиозного генотипа русских и других православных этносов страны. Противостоять этому натиску глобализма и постмодерна – не только очередная цивилизационная сверх-задача народа, но и его религиозно-метафизический долг.

Статья выполнена по программе НИР № 0177-2018-001 «Народы России в современном мире. Этнокультурное и этнодемографическое развитие».

1. Архимандрит Алипий (Кастальский-Бородин), архимандрит Исайя (Белов). Догматическое богословие. 1994. Св. Троицкая Сергиева Лавра.
2. Каверин Н. Постмиссионерский декаданс. //Благодатный огонь. №20. 2010. М.
3. Кара-Мурза С.Г. Демонтаж народа. М.: Алгоритм. 2007.
4. Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. М.: Алгоритм. 2002.

5. Православная беседа. №4. 2011.
6. Протоирей Владислав Цыпин. История Русской церкви. 1917-1997. М.: Сретенский монастырь. 1997.
7. Профессор архимандрит Киприан (Керн). Евхаристия. М., 2001.
8. Святейший Патриарх Кирилл. Историческая роль русского народа совершенно особая. //Русский вестник. 2012., № 26.
9. Цветаева М. «Заповедей не блюла...»/29 сентября 1915 г. //Цветаева М.И. Собр. Соч.: в 7 томах. Т.1. Кн. 1. М., 1997.
10. Цеханская К.В. Новая традиция изображения святых и православный канон. //Дары. Альманах современной христианской культуры. 2015. М.: Артос. С.126-131.
11. Цеханская К.В. Духовное состояние русского общества в преддверии Русской революции. //XVII Всероссийские Иринарховские чтения. Сборник материалов. Вып. XIV. Пос. Борисоглебск. 2017. С.58-64.
12. www.hram-ks.ru/seminar_balashov.shtml/?print Протоирей Николай Балашов, секретарь Отдела Внешних церковных связей Московского Патриархата по межправославным отношениям. Пастырский семинар «Подготовка ко святому Причащению: историческая практика и современные подходы к решению вопроса». пос. 02.11.16.
13. www.troica.org/vsefu/2_714.htm/ Круглый стол «Подготовка ко святому Причащению: историческая практика и современные подходы к решению вопроса». пос. 02.11.16.

Modern Orthodox Church: the test of the postmodern

Key words: modern, postmodern, liberal, traditional value, the archetype of faith, missionary work, the Sacraments, the icon.

The article is devoted to problems of modern Orthodox Church life. The article reveals the specificity of the postmodern tendencies in the liturgical practice of the Russian Church, deals with the complex issues related to protective measures in relation to the traditions of Russian Orthodoxy. Special attention is paid to canonical-dogmatic attitudes of the Church as the spiritual values of Orthodoxy. The author comes to the conclusion about the strengthening of conservative began the religious consciousness of the believers, about the inadmissibility of modernization and transformation of the canonical order of the Russian Church.

И.С. Слепцова (Кызласова)

РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ ИНДИВИДУАЛЬНОЙ И КОЛЛЕКТИВНОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ В КРЕСТЬЯНСКИХ ДНЕВНИКАХ ПЕРВОЙ ТРЕТИ XX ВЕКА

Ключевые слова: индивидуальная и коллективная религиозность, критерии религиозности, репрезентация, крестьянские дневники, биография, Ярославская губерния

В статье анализируются дневники ярославского крестьянина П.В. Бугрова, относящиеся к первой трети XX века. Они являются ценным историческим источником, позволяющим получить достоверную информацию

о самых разных сторонах крестьянской жизни, в том числе о характере и структуре религиозности не только дневников самого автора, но и его референтной группы. Изучение религиозности на индивидуальном и групповом уровне демонстрирует неоднородность религиозных убеждений крестьян даже в рамках небольшой сельской локальной группы. Это проявляется в выборе различных жизненных стратегий и форм поведения как в обыденных, так и в кризисных обстоятельствах. Благодаря непрерывной фиксации на протяжении более чем тридцати лет материалы дневников позволяют представить трансформацию индивидуальной и коллективной религиозности, вызванную социально-экономическими преобразованиями российского общества в период Первой мировой войны и последовавшей за ней Октябрьской революции.

Изучению феномена религиозности в современной гуманитаристике (социологии, культурной антропологии, этнологии, религиоведении, культурологии, психологии и др.) уделяется большое внимание, о чем свидетельствует значительное количество публикаций, характеризующихся самыми разными научными подходами. В зависимости от дисциплинарного дискурса и поставленных целей различается и содержание понятия «религиозность», в котором рассматривается либо социальная, либо психологическая, либо культурологическая его функция [обзор литературы см. 2, 3, 12].

Отдельным направлением является изучение религиозности русского крестьянства, продолжающее традиции дореволюционной историографии. В последние десятилетия после долгого перерыва оно вновь стало одним из ведущих прежде всего в этнологии, фольклористике, культурной антропологии и культурологии. Трактовка народной религиозности и исследование различных проблем в этой области также имеет богатую историографию [обзор литературы см. 1, 4, 5, 10].

Основой для трудов в этой области служит огромный круг документов: от средневековых церковных поучений до фольклорных произведений разных жанров, включающих в себя духовные стихи, легенды, предания и былички, мифологические рассказы, а также описания праздников и обрядов и т.д. Данные источники репрезентируют в большей степени коллективную религиозность, тогда как индивидуальную уловить в них достаточно сложно; ее исследование требует и иной источниковой базы, и иных подходов. Таковую возможность предоставляют документы, созданные конкретным индивидом, прежде всего личные дневники, которые наиболее полно раскрывают внутренний мир человека, его систему ценностей, жизненные приоритеты, мотивы поведения. Наряду с этим дневники отражают социально обусловленные качества, позволяя изучить соотношение и взаимодействие коллективного и индивидуального компонентов личности. Для исследования индивидуальной религиозности, как правило, привлекались документы, созданные церковнослужителями или людьми, так или иначе по роду своих

занятий и склонностям связанных с церковью [обзор литературы см. 6]. Дневники же, оставленные рядовыми людьми, в этом аспекте практически не анализировались.

В данной статье мы рассмотрим дневники Павла Васильевича Бугрова (1869-1934), крестьянина деревни Ворокса Даниловского уезда Ярославской губернии, которые он вел на протяжении более тридцати лет, с 1897 по 1934 год, с точки зрения отражения в них индивидуальной религиозности. При трактовке понятия «религиозность» мы будем опираться на определение, данное И.Н. Яблоковым, который характеризует ее как «качество индивида и группы, выражающееся в совокупности религиозных свойств сознания, поведения, отношений» [12, с. 239]. То есть религиозность мы будем рассматривать как комплекс знаний и убеждений, основанных на вере, которые проявляются в различных сферах деятельности и в повседневном поведении.

Записки Бугрова имеют некоторые специфические особенности, состоящие в том, что в них совмещаются черты приходо-расходных книг, дневника, мемуаров и автобиографии [9]. В целом, в них можно выделить две смысловые составляющие. Первая – хозяйственно-бытовая (фиксация заработков и расходов, структура и способы ведения хозяйства, болезни и их лечение, различные события в семейной и общественной жизни), позволяет реконструировать повседневную жизнь семьи Бугрова и деревенского социума. Вторая – духовная (описание чувств и эмоций, реакций на те или иные происшествия и их оценка), репрезентирует внутренний мир Бугрова, его интеллектуальные интересы, мировоззрение, нравственные правила. Если рассматривать весь корпус дневников с точки зрения отражения в них констант сознания, то есть повторяющихся сюжетов, образов, представлений и идей, то постоянными темами являются финансы и хозяйство, семья и здоровье, интеллектуальные интересы, политика и религия. Хотя религия и поставлена на последнее место в этом списке, однако, она играет главную роль в миропонимании Бугрова и определяет его образ жизни, деятельность и поведение во всех ситуациях. Можно утверждать, что описываемая в дневниках реальность репрезентирована сквозь призму религиозного восприятия.

Несмотря на то, что основной объем в дневниках Бугрова занимает фактографическая сторона: фиксация пожертвований и оплата треб, заметки о проведении обрядов и праздников, а также о событиях в церковной жизни – это еще не свидетельствует о его недостаточной религиозности. Глубину веры Бугрова нельзя оценивать, исходя из характера его записок, поскольку из-за малограмотности (он ходил в школу всего одну зиму) адекватно выразить свои переживания ему удавалось далеко не всегда.

Перейдем теперь к непосредственной характеристике религиозности Бугрова. Формирование религиозного мировоззрения и приобретение религиозного опыта происходило у Бугрова под влиянием микросреды, то есть в сельском сообществе (деревне, волости) с характерным для него приоритетом ритуально-обрядовой составляющей [8, с. 52-55]. Можно сказать, что его религиозное сознание, как и большинства крестьян того периода, не

поднималось выше обыденного уровня, являясь совокупностью «представлений, установок и стереотипов, основывающихся на непосредственном повседневном опыте людей и доминирующих в социальной общности, которой они принадлежат» [11, с. 87].

Чтобы более четко репрезентировать религиозность Бугрова, постараемся его операционализировать при помощи ряда индикаторов. Существует большое количество различных методик измерения индивидуальной религиозности, мы будем опираться на разработанную американским социологом Чарльзом Глоком в рамках многомерного подхода к изучению религии. Он выделил следующие пять основных измерений религиозности, которые, как он полагает, могут наиболее полно описать этот феномен.

1) «опытное» (experiential dimension): субъективный эмоциональный религиозный опыт, отражающий личную религиозность;

2) «ритуалистическое» (ritualistic dimension): участие в религиозных практиках, действиях, ритуалах, например – посещение религиозных служб;

3) «идеологическое» (ideological dimension): принятие некоторой системы верований;

4) «интеллектуальное» (intellectual dimension): знания о вере, информированность;

5) «измерение последствий» (consequential dimension): последствия, результаты, влияние предыдущих четырех проявлений религии на ценности и поведение вне религиозного контекста [цит. по 7, с. 271].

Используем эти показатели при описании дневников Бугрова, расположив их в несколько другой последовательности. Отметим, правда, что не все измерения могут быть представлены одинаково полно, что обусловлено характером и качеством записей.

1. Интеллектуальное измерение выявляет знание религиозных догматов.

На основе записок нельзя ничего определенного сказать о религиозном образовании и религиозной социализации Бугрова в целом. Вероятно, они были типичны для его социальной группы: он познакомился с основами вероучения, обучаясь в школе и посещая церковь. Во взрослом возрасте он регулярно читал периодику, в которой публиковались статьи на религиозные темы. Так, с 1899 г. он постоянно выписывал «Сельский вестник», «Дружеские речи», а также другие издания православно-монархического направления [9]. Бугров, вероятно, в силу своей малой образованности был плохо знаком с православной догматикой, он практически нигде не обращается к смысловому компоненту христианских праздников и обрядов, и только один раз цитирует Евангелие. Хорошим примером характера религиозности Бугрова служит обет, принятый им в 1905 году в канун Великого поста, в котором можно заметить, что в списке десяти правил, назначенных им к исполнению в этот период, на первом месте стоит отказ от курения, а такие значимые для каждого верующего вещи как исповедь и следование проповедуемым церковью нормам поведения («никого не осуждать») занимают гораздо более скромное место (шестое и седьмое). Важность отказа от курения он подчеркивает также и завершающей фразой: «А

всего главное – не курить табак. Дай Бог терпение» [ЯМЗ-18152/8, 1905 г.]. Таким образом, анализ принятых по обету запретов и предписаний показывает, что духовный смысл поста – воздержание и очищение от грехов – для него или неясен, или имеет второстепенное значение.

2. Ритуалистическое измерение представляет «поведенческий» аспект, состоящий в исполнении таинств и обрядов. Как уже упоминалось, религиозность Бугрова укладывается в рамки так называемого «народного» или «обрядового» православия с характерным для него приоритетом внешней формы, когда особое значение придавалось соответствующему поведению и действиям. Своего рода формализм был присущ и религиозности Бугрова. Он тщательно следил за исполнением церковных обрядов членами семьи. Во всех без исключения дневниках присутствуют сведения о посещении церкви, приеме икон в доме, участии в крестных ходах, молебнах и т.п. Судя по записям расходов, он, например, в 1904 году четыре раза в крестные ходы принимал иконы в доме, а также принимал священника в Рождество, во время Великого поста с «постной молитвой» и в другие праздники. В 1909 году также четыре раза принимал иконы и жертвовал деньги в церковь. В 1913 году священник посещал его дом семь раз в разные праздники (христославление в Рождество, с «постной молитвой» во время Великого поста, в Пасху и др.). Каждый год он сам, жена и дети обязательно исповедовались и причащались во время Великого поста. Благодаря регулярному посещению церкви и присутствию на богослужении совершалось усвоение христианских заповедей и формирование нравственных принципов, а также расширялся кругозор, и обогащалась эмоциональная жизнь.

Период Первой мировой войны и Октябрьской революции справедливо считается временем, характеризующимся кризисом религиозности в обществе, ростом неверия, десакрализацией сознания крестьянства, что проявилось в отказе или редком посещении церкви, пренебрежительном отношении к крестным ходам, молебнам и приему икон в доме. И многие записи в дневниках, описывающие реакции односельчан на трудности, связанные с войной и последующей революцией, голодом и разрухой, это подтверждают. Однако отмечаемые Бугровым негативные явления в социуме, которые вызывают у него ощущение приближающейся катастрофы, напротив, усиливают его религиозные настроения, вынуждают его искать психологическую поддержку в религии и заставляют чаще обращаться к церкви. Число записей, связанных с отправлением православных обрядов, в эти годы возрастает. Например, в 1920 году он участвовал в четырех крестных ходах в деревне и несколько раз принимал иконы и священника в доме, а также отслужил молебен воину Иоанну. Большим событием для него было присутствие на архиерейской обедне. «12 ноября ст.ст. в четверг была обедня Архиерейская. Архиепископ Амвросий, Архиерей приехал в церковь к Петру и Павлу в среду 11 ноября и служил всенощную. В четверг народу было очень много. Я еще в первый раз услышал, поминали Московского патриарха всея

России Тихона. Настрадавшийся народ плакал о трудной своей жизни» [ЯМЗ-18152/28, 1920 г.].

Даже в тех случаях, когда сам он не мог быть в церкви, он отмечал в дневнике как важное событие службу в местной церкви, проведенную архимандритом. «17 марта ст.ст. 1924 года в церкви Петра и Павла обедню служил Архимандрит, старичок. Народу было много, и многие плакали, когда он читал, т.е. говорил слово. В церковь ходила Лисутка [= дочь Лиза] и сказывала. Я собирался в церковь, но не ходил, нога болела. По слухам, архимандрит живёт в Дубровах, будто бы родом он дубровский. Служи[т] где-то в монастыре. Я слышал, он говорил, что служил в Москве в Иверском монастыре девятнадцать лет. И в митре с бриллиантами, так и блестит вечером» [ЯМЗ-18152/32, 1923-1926 г.].

Как значимое проявление религиозности можно рассматривать добровольные жертвы в пользу церкви. Осознание важности и необходимости пожертвования заставляет Бугрова идти на значительные материальные издержки. На протяжении всей жизни он выделял из своего скудного заработка средства для нужд церкви. В послереволюционные годы число записей о жертве (частично продуктами) даже возрастает. Например, в 1919 году, кроме платы членов семьи за исповедь и причащение, он дает деньги в церковь в Крещение, при обходе с иконой Николая Чудотворца и с иконой Толгской Божьей Матери, в Великий пост, в Рождество, «парнекам славельщикам» и четыре раза при сборе средств для церкви, всего более 65 рублей. Кроме того, он пожертвовал священнослужителям 2 фунта ржи и пшеницы и четверик картофеля. В 1921 году «19 апреля в понедельник о Паской попам выдано в общую кружку Николаю Вас. сторожу 1200 р. и парнеку 275 р. Был крестный ход, скотину кропили и икону по домам носили. Баб ходило за иконой очень много. – 115 р.» [ЯМЗ-18152/29, 1921 г.].

В 1924 году, во время разрухи, голода и колоссальной инфляции, Бугров все равно выделяет для церкви немалые для себя средства, хотя отмечает, что отсутствие денег заставило его не принимать священнослужителей, когда они обходили дома в праздник. «10 февраля в пятницу попам с постной молитвой для отметки и вписки людей – семья 6 человек – заплатил миллион около 200 т[ысяч] руб.; 22 февраля на содержание церкви Петра и Павла, с земли собирали – 1 млн. 250 тыс. руб.; 27 марта попам о Паской за освящение 10 миллионов; 8 октября попам картофелю около 2 четвертей; 27 декабря дьякону и дьячку пшеницы около 5 ф. – 50 миллионов. А от попов заперли, нет денег. 15 апреля 1924 года попам о Паской в понедельник Александру Гробовикову священнику за освящение паски и за молебн, пели в долг, денег не было, попы у нас чай пили. Поп А.Г. и Николай Васильевич, дьячок и Иван Иванович Телегин, сколько сойдёт, не знаю. Христос Воскресе. 1 июля 1924 г. попам было заперто у нас. Я до нынешнего года никогда не запирался от попов» [ЯМЗ-18152/32, 1924 г.].

В качестве значимой репрезентации религиозности можно рассматривать участие в церковной деятельности. Уже в одном из первых дневников (1902 г.)

Бугров отмечает как важный факт своей жизни причастность к доставке из Костромы колокола для Петропавловской церкви, событие, которое он описывает со многими подробностями. «8 марта колокол везли народом из самой Костромы с площади в присутствии церковного старосты Сергея Прохоровича Прохорова. А сидел на колоколе во время Пути и управлял народом крестьянин деревни Веретева Фома Михайлович Rogozin. Когда растянули веревки и взялись руками за веревки на площади города Костромы, в это время сняли на фотографическую карточку, которая и хранится в церкви Петра и Павла. Было растянуто две веревки, т.е. канаты в руку толщины, и людей стояло в четыре ряда на всю длину веревок. У каждой веревки два ряда людей, мужчин и женщин. Людей было приблизительно около тысячи человек. 7 марта, накануне пути колокола, церковный староста Сергей Прохорович поил всех людей чаем и с кренделями, которые принадлежат приходу Петра и Павла. Это все я видел и участвовал в трудах везенья колокола. Во время пути отслужены были два молебна в селе Шунье и в селе Самете» [ЯМЗ-18152/4, 1902 г.].

Религиозность Бугрова проявляется в регулярном участии в крестных ходах, некоторые из которых описаны им особо, как имеющие важное значение для местного храма и прихожан. Например, «9 мая прислана икона Иверская Божья Матерь в часовню крестьян деревню Гузицыно. ДАР ГОСУДАРЯ ИМПЕРАТОРА С НАДПИСЬЮ НА ДРУГОЙ СТОРОНЕ. ПИСАНО ТАК: БЛАГОСЛОВЛЕНЬЕ ИХ ИМПЕРАТОРСКИХ ВЕЛИЧЕСТВ 13 мая 1913 года. Может быть, я которое и не понял. А читали при мне в часовне. Был крестный ход кругом деревни Гузицыно. Ходил за крестным ходом и я, Павел Васильевич Бугров, волостной старшина Алексей Павлович Емелин, и волостной писарь Фёдор Никифорович Даниловский, и много других» [ЯМЗ-18152/19, 1914 г.]. Эта запись свидетельствует о неразрывной связи монархического и религиозного компонента в крестьянском сознании, об особом чувстве святости царской особы – помазанника Божия.

3. Опытное измерение представляет субъективный эмоциональный религиозный опыт. Понятие «религиозный опыт» имеет двоякую трактовку. В первом случае оно означает «некоторую совокупность переживаний, воспринятых, оцененных, переработанных субъектом с религиозной точки зрения и значимых для формирования, укрепления, развития его религиозного мировоззрения. <...> Примерами такого опыта являются экстазы, мистические видения, опыт спиритов, пророчества, вещие сны, мистерии, а также опыт внутреннего просветления, духовного возрождения и т.п.». Во втором – его значение «раскрывается как “искушенность” в религиозной жизни, достигаемая продолжительным пребыванием в религиозной среде и упорством в достижении религиозно обусловленных целей. Опыт выступает в этом случае как определенное преимущество, которое опытный человек имеет перед неопытным; как некоторое качество навыков, способностей, суждений, переживаний, приобретаемое благодаря систематическому усердию в различных видах религиозной практики» [12, с. 240].

Если пытаться найти в дневниках Бугрова примеры описания его религиозного опыта в первом значении, то сделать это невозможно, как таковых их нет. Но это не является доказательством того, что он не испытывал подобного рода переживаний. Отсутствие развернутых текстов на эту тему свидетельствует скорее о недостаточной рефлексии и плохом владении письменной речью. Это чувство угадывается, например, в заметке, посвященной крестному ходу и молебну, проведенным в деревне по случаю приема иконы Анны Кашинской в 1916 году. Побывав на молебне, который явно оказал на него глубокое впечатление, он пытается передать как свои чувства, так и содержание услышанной проповеди, однако не может отделить важные элементы от второстепенных. Для него в одном ряду находятся и смысл проповеди, и фотографирование, и реакция архиерея на действия прихожан, укрывающихся от дождя. «3 июня была икона княгини Анны Кашинской у Петра и Павла в приходе. Был молебен у ограды с полдневной стороны. Говорил Слово священный архиерей народу о господе Боге. Как счастлив был тот народ, когда Господь Бог ходил по земле и как видели они Бога лично своими глазами и слышали речи Иисуса Христа. И значение иконы княгини Анны мати Кашинской. Народу было много и многие плакали. Снимали на фотографическую карточку. Был дождь, и архиерей велел опустить зонты. Вас, говорит, не размочит, пришли вы на богомолье. И мимоходом [= мимоходом] занесли икону княгини Анны мати Кашинской в Вороксу, и у часовни был молебен, и понесли в деревню Гузицино» [ЯМЗ-18152/23, 1916 г.].

Понимание «религиозного опыта» во втором значении как различных видов религиозной практики позволяет найти немало примеров в приведенных выдержках из дневников. К ним можно отнести и регулярные молитвы, посещение церкви, участие в молебнах и крестных ходах, прием икон в доме и т.д.

4. Идеологическое измерение показывает, в какие религиозные догматы верит человек. В основе мировоззрения и мировосприятия Бугрова лежит главный принцип христианства – вера в существование Творца и в определяющее влияние на жизнь человека Божественного промысла. Само бытие человека он ставит в зависимость от воли Бога. Вспоминая о прожитых годах и перенесенных невзгодах, он заключает, что его жизнь все еще продолжается благодаря Божьему покровительству. «Жизнь была, как вздумаешь о прошлом, так сердце и сжимается от боли, но, увы, всё прошло, и Бог вседержитель сохранил нас еще живы» [ЯМЗ-18152/10, 1907]. На протяжении всего периода ведения дневников в них красной нитью проходит мысль, что судьба устраивается не столько усилиями человека, как божественным провидением. Заметки о предпринимаемых им действиях по улучшению хозяйства, наблюдения над природой или размышления о жизни дополняются комментариями, типа: «[это], скорее, власть Всевышнего Бога», «все будущее в руках Всевышнего», «Бог привел» и т.п. Например, апелляцией к Божьей воле сопровождается его запись о решении копить деньги на покупку коровы. «1905 г. 19 февраля выработано мнение, то есть план П.В. Бугрова, с

первого мая того же года откладывать из заработка по одному рублю в неделю на покупку коровы или телицы. А там, что Бог сделает» [ЯМЗ-18152/8, 1905 г.]. Описывая случай, когда его несправедливо обвинили в краже, Бугров тоже делает вывод, что защита от клеветы последовала от Бога. «16 декабря опять Капрал обвиняет нас в краже табаку. Это сосед Павел Иванович Хортов, лгун и нечестной. Возил в Кострому масло купоросное от Понизовкина, оттуда муки пшеничной и ящик табаку махорки, и дорогой потерял или может быть продал, не знаем. Дома в деревне начал распространять ложные слухи, что мы украли с возу у двора. Ну кто ему поверит, когда сам нечестен. Ходил гадать на карты и нагадали на нас, и вот начал нас бранить ворами и грозить обидой и собирался выколлоть глаза, но Бог защитил бедных. Ящик табаку 1 пуд. 10 ф. нашелся, нашли ученские [= из д. Ученжа] мужики около харчевён и заявили полицейскому уряднику о находке. И стало стыдно соседу и грешно» [ЯМЗ-18152/18, 1913 г.].

Убежденность в том, что справедливость и «правда на земле» могут исходить только от людей, верящих в Бога, отразилась в его заметке по поводу конфликта с односельчанами, которые критиковали представленную в официальных газетах государственную политику по поводу войны. «Пропадают газеты в деревне Вороксе. Газеты эти считают черносотенными, т.е. газеты эти не верующие люди в Бога и не знающие правды на земле говорят, что это всё врут [и] нас обманывают. И говорил бы хоть бы тот, кто знает хорошо грамоте. А то говорят те, кто не знает ни уха ни рыла, даже письма не разобрать. А газету читают по складам. Господи, помоги народу этому дать просвещение с высоты верующих в Бога и просвещенных людей страны нашей России» [ЯМЗ-18152/20, 1915 г.].

5. Измерение последствий раскрывает влияние христианских морально-этических принципов на деятельность и поведение, не связанных с религиозным контекстом. И в этой сфере религиозность Бугрова проявляется, пожалуй, ярче всего. Все приводимые ниже случаи демонстрируют, что социальное поведение Бугрова определялось во многом религиозной мотивацией. Христианские этические нормы и идеалы в процессе интернализации (интериоризации) стали его личными ценностями и оказались встроенными в структуру его системы ценностей. Христианский характер нравственных установок у Бугрова выражается во многих его комментариях к описываемым ситуациям, но нагляднее всего в характеристиках, даваемых им умершим в деревне. На протяжении более чем двадцати лет он вел своего рода «мариолог», в который заносил всех покойных с указанием их личностных качеств, не соблюдая при этом правила «о мертвых либо хорошо, либо ничего». Так, в этих «некрологах» он с уважением отзывается о людях, обладающих качествами, одобряемыми церковью («кроткий», «смирный», «честный», «благодарный», «помощник», «верный и справедливый» и т.п.) и осуждает греховное поведение и негативные черты характера («повадился пить вино и играть в карты», «любил надсмехаться над людьми», «самой грубой породы»,

«никому никакого добра не дельвал», «очень хвастлив и враль был», «гордый характером» и т.п.).

Все его записки демонстрируют, что он осмыслял свою жизнь в рамках православных представлений. Осуждая себя за проступки, Бугров использует для самохарактеристики понятия, связанные со сферой христианских морально-нравственных норм. «В масле[ни]цу» 21 февраля в четверг проломил себе голову в пьяном виде, т.е. до бесчувств, но кто проломил голову, сам ли я или кто люди, ничего я не знаю и не помню, потому что был пьян до безумия, как скотина. Значит, винить некого окромя себя, значит, я и оказываюсь скотиной, а не человеком. <...> С этих пор, т.е. время, кончил пить вино до безумия, а то наживешь себе беду как в 1892 году 20 января. За такое бесчувственное питье вина перенес наказание 18 месяцев арестантских исправительных рот. Но тогда я был молод и не обязан детьми и женой. А в настоящее время назову себя богоотступником и дураком. Всё вышесказанное мной буду помнить. Павел Вас. Бугров» [ЯМЗ-18152/12, 1908 г.].

В контексте религиозных ценностей и норм поведения следует рассматривать его попытку самосовершенствования, которые он предпринимал в молодости. Он постоянно боролся со своим пристрастием к питью и курению и особенно со страстью к карточной игре, хотя ему так и не удалось избавиться ни от одной из этих привычек. В дневниках неоднократно встречаются записи о том, что он пытался преодолеть тягу к игре в карты, которая наиболее разорительно отражалась на бюджете семьи. «1904, ноября 15 дня табака отстал курить, в карты играть, вино пить. Ото всего пользы 25 р. в год и здоровье» [ЯМЗ-18152/7, 1904 г.]. Особенно показательны в этом плане записи, относящиеся к 1905 году, когда он даже клялся на иконе – принимал обет (хотя так и не исполненный), в котором на год зарекался не играть в карты. «14 ян[варя] проиграл в карты ночью с сапожником. Играли с 7 часов вечера и до трех часов другого дня вечера. Были не спавши и не евши и сильно ослабли и расстроились, и я ходил как шальной. И с этих пор я кончил играть в карты и не стоит себя расстраивать. 17 ян[варя] играли в карты с сапожником с 16 ян[варя] и по 17 ян[варя] не сходя с места целые сутки. Наконец, выиграл я у сапожника 70 копеек. 23 января проиграл в карты 57 [копеек]. Играть кончил. Аминь. Закалялся и снимал икону, что не играть в карты до 1906 г. до 23 января. АМИНЬ. 24 апр[еля] проиграл в карты о Паской 1р. 60 копеек. КОНЧИЛ Я. П.Бугров» [ЯМЗ-18152/8, 1905 г.].

Однако все же следует признать, что с годами записей об игре в карты и питье вина становится значительно меньше, а в годы Первой мировой войны они практически совсем исчезают. В дальнейшем встречаются только сетования на то, что он никак не может бросить курение, а также редкие упоминания о покупке вина на праздник.

Приверженностью к христианским нормам нравственности и поведения обусловлено и его отношение к их нарушению. Следование религиозным нравственным нормам является, согласно убеждениям Бугрова, основой для формирования положительных человеческих качеств. И, напротив, отход от

них, приводит к разладу в жизни сельского общества. Сообщаемые им факты «нестроения» вызывают у него глубокие эмоциональные переживания. Например, в 1911 году он записывает: «Все люди в нашей деревне Вороксе стали ненавидеть друг друга. С соседями ругаются, друг у друга воруют. Ни в ком не стало справедливости, все врут. Никто не стал ходить в церковь, не стали подавать милостыню. Одним словом, совсем отступились от православной веры» [ЯМЗ-18152/15, 1911 г.].

В качестве подтверждения мысли о необходимости соблюдения нравственных норм Бугров приводит в дневнике нравоучительную историю жизни своей односельчанки, нарушившей христианскую заповедь. Это привело ее к краху в конце жизни, отняв все то, чем она дорожила. «30 мая умерла соседка Анна Федоровна Хортова, любовница бабайского попа [= из Николо-Бабаевского мужского монастыря], отца Платона. От рожденья была близорукая. А года за три до смерти совсем ослепла. Когда здоровая, то часто говорила, что экая мне жизнь хорошая, всё у меня есть, всем я довольна. <...> Но увы, счастье изменилось. Сын ушел из артели и залог денег, кажется, пропал, сама ослепла, сноха плохо ухаживала. И померла. Посмотрим, что будет с сыном. За монастырские деньги надо отвечать перед Богом, что не живи, а умирать надо» [ЯМЗ-18152/19, 1914 г.].

Начало XX века отличается нарастанием тенденции секуляризации духовной жизни не только в городе, но и в деревне, что отразилось во многих заметках Бугрова. Будучи человеком религиозным, он с сожалением или даже с негодованием фиксирует признаки ослабления религиозности среди односельчан, осуждает тех, кто демонстрирует отход от православных этических норм и правил поведения. Это явление только усилилось после Первой мировой войны. В дневнике 1917 года он записывает: «Сильный упадок веры православной. Никто не понимает священного писания. Никто не ходит в церковь. Только норовят как бы обмануть друг друга. Господи, да пройдет ли всё это, жить стало невозможно» [ЯМЗ-18152/23, 1917 г.]. Его заметки отражают явный гендерный перекос, существующий в этой сфере. Он указывает, что мужчины особенно пренебрегают выполнением церковных обрядов. Так, в 1919 году на Великий пост в церкви «мужчин было мало, женщин много, больше девушки причащались» [ЯМЗ-18152/27, 1919 г.]. «16 июня. Крестный ход. Мужчин ходило за крестным ходом мало» [ЯМЗ-18152/35, 1925 г.]. В этом же году он записывает, что изменилось и само отношение крестьян к крестному ходу. «5 марта <...> Икона ходила Геннадий Преподобный. Мы не принимали, так как икона очень высока, а изба мала очень, из-за тесноты и из-за денег. Монахов не было, один священник и паренек за иконой. Народу ходило очень мало, только бегали парнишки и баловали и воровали по избам: у кого спички украдут, у кого замок или табак. Попряме этого не было, а за иконой ходило народу очень много, и все праздновали. 6 марта <...> икона ходила Николай Чудотворец, это была главная икона, но народу тоже мало ходило. Но хотя народ и исстрадался, а вера совсем падает» [ЯМЗ-18152/35, 1925 г.]. Как новое для своей семьи явление, к которому он не

причастен, он отмечает отказ от принятия иконы. «8 авг[уста]. Попы ходили по избам со свягом Толгская Божья матерь. У меня от попов заперли. Я прежде не запирал. Крестный ход в деревне последний» [ЯМЗ-18152/35, 1925 г.].

Отход от религии, как считает Бугров, привел к несоблюдению нравственных норм и правил поведения особенно в среде молодежи, что выразилось в росте девиантного поведения (дракам, разбою, грабежам, убийствам). Подробному описанию «безобразий молодежи» он уделяет много места. «18 февр[аля] в масленицу против субботы ночью в деревне Яхроболе завели драчу в пьяном виде безусая темнота деревни – парни 18 и 19-ти лет и в драке ткнули ножом в спину одному из драчунов Блинову. И рана оказалась серьезной, что и заставило обратиться к фельдшеру за помощью. А потом протокол и следствие, и суд. Как будет жить дальше на вольном свете православным людьми! Спаси Бог» [ЯМЗ-18152/15, 1911 г.].

Особому осуждению подвергается поведение молодежи во время важнейшего христианского праздника Пасхи, нарушающее святость этого дня. «Пасха в 1915 году 22 марта. Была пурга и большой мороз, холодно и снегу много. Сильно неприятна такая служба ко светлomu Христову Воскресенью. Такому всеми жданному празднику Святой Пасхе. Нельзя посидеть на завалинке и поговорить о войне или послушать, как поет жаворонок на проталинке и порадоваться на красоту весеннюю и на всё создание господне. <...> А как маленькие детки праздновали Пасху – бедных родителей. Выбежит на минутку на улицу и опять в избу, так как одёжа плоха. А которые побольше, бегут в чайную и там курят, храчут, ругаются несслыханным матерным словом и безобразием вместо бывшей игры на проталинке в бабки или хороводом» [ЯМЗ-18152/20, 1915 г.].

Религиозные убеждения Бугрова наглядно реализуются в формах деятельности, которые содержат духовно-нравственную идею поддержки нуждающихся. Это проявляется в его поведении в годы Первой мировой войны. В частности, он жертвует деньги раненым воинам и сиротам и принимает самое активное участие в сборе средств для нужд армии, несмотря на свое бедственное положение. Например, в 1914-1915 годах им были сделаны следующие пожертвования. «Благотворительная лотерея 1914 года в пользу раненых и больных воинов, куплено 10 купонов по рублю за купон, итого на 10 рублей» [ЯМЗ-18152/20, 1915 г.]. «9 ноя[бря] жертва на войну через редакцию журнала Воскресенье – 1 рубль. 10 ноя[бря] жертва на войну 60 к. 31 дек[абря]. Жертвован 1 рубль. Послано бедному солдату Ивану Константиновичу Кичову деревни Юхнёва Архангельской губ. 23 ян[варя] куплено выигрышных купонов, т.е. пятая часть билета благотворительной лотереи в пользу раненых и пострадавших от войны жителей Польши на сумму 10 рублей» [ЯМЗ-18152/20, 1915 г.]. Фамилии жертвователей, в том числе и его, печатались газетах и журналах, и Бугров всегда фиксировал факт такой публикации. «Жертва писана в журнале “Воскресенье” за 1915 г. номер журнала 47 за ноябрь на снаряды. <...> Писана моя жертва в №№ газеты “Сельский Вестник” в декабрьских №№ газеты. За 1914 год 20 копеек и в январе за 1915 № 7; 10 января суббота в

пакете № 1891. Газета прислана в пакете, тут список жертвователей на войну, и я также в списке помещен. В № 4 вторник 6 января сообщена жертва 50 к.» [ЯМЗ-18152/20, 1915 г.]. Несомненно, это составляло предмет его особой гордости.

Однажды он собирался взять в кредитном товариществе 50 рублей для покупки акций государственного займа 1915 года. «А деньги эти собирались на войну. А купить хотел билет не для своей пользы, а помочки государству в войне с Германией» [ЯМЗ-18152/20, 1915 г.]. Однако казначей отсоветовал ему это делать и предложил потратить эти деньги на хлеб, что вызвало у него внутренний конфликт. В 1916 году жертвы на войну составили более 12 рублей, в том числе через редакцию газеты «Сельский вестник» с подпиской, в окопы солдатам, в госпиталь, в романовский комитет по призрению сирот – детей воинов, а также разным лицам – Леониду и Алексею Хортовым, племяннику Ф.И. Бугрову, И.З. Ивину [ЯМЗ-18152/23, 1916 г.]. Кроме денежных средств он сдавал еще старое железо и теплые вещи для солдат.

Даже в тяжелые 1920-е годы, когда его семья голодала, он жертвует хлеб жителям Поволжья. «Жертва Поволжья. 5 дек[абря] 2 ф[унта] пшеницы голодающим Поволжья. Собирали А.Н. Хортов, П.А. Королев, в воскресенье» [ЯМЗ-18152/29, 1921 г.].

Таким образом, приведенные материалы из дневников Бугрова демонстрируют, что им были усвоены основы православного вероучения, а христианские этические постулаты стали его личностными ценностями, реализуясь в конкретных формах практической деятельности и поведения. Характеризуя в целом религиозность Бугрова, можно прибегнуть к концепции «религиозного жизненного мира», в основу которой положена оценка степени выраженности структурных элементов религиозного жизненного мира – знаний, убеждений и практик [2, с. 96]. В рамках этой концепции она может быть охарактеризована как «наивная, простодушная вера».

Наряду с репрезентацией индивидуальной религиозности записки Бугрова отражают и состояние коллективного религиозного сознания, которое становится все более разнородным, соединяя православие, религиозную индифферентность или скептицизм и даже безверие. Они демонстрируют, какая пестрая картина наблюдалась в индивидуальных религиозных взглядах, а также как по-разному христианские нормы проявлялись в поведении крестьян, отражая неоднородность личных убеждений.

Работа выполнена в рамках проекта РФФИ № 18-09-00351 «Рукописное наследие ярославского крестьянина П.В. Бугрова (научное исследование, комментирование и подготовка к публикации)».

Собрание П.В. Бугрова – Ярославский историко-архитектурный и художественный музей-заповедник. Фонд личного происхождения. Шифр: ЯМЗ-18152/1, 2, 3 и т.д. (Первая цифра обозначает номер собрания, вторая – дневника). В тексте статьи указывается шифр дневника и при необходимости год. Все дневники не имеют пагинации. Цитаты даются в современной орфографии.

1. Антропология религиозности. СПб.: Канун, 1998. (Альманах «Канун». Вып. 4).
2. Дивисенко К.С. Религиозные знания, убеждения, практики в структуре жизненного мира // Социологический журнал. 2011. № 4. С. 84-100.
3. Лобазова О.Ф. Концепции религиозности в системе социально-философского знания // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. 2015. Т. 2. № 2. С. 191-201.
4. Маслова И.И., Садырова М.Ю. Современная наука о религиозности русского крестьянства в конце XIX – первой трети XX вв. // Вестник Нижегородской правовой академии. 2015. № 6 (6). С. 81-85.
5. Мурзин А.А. Народная религиозность как феномен культуры. М.: ИНФРА-М, 2013.
6. Панова А.А. Языковое конструирование личности автора дневника в религиозном дискурсе: на материале дневников русских священнослужителей второй половины XIX – первой половины XX вв. Дисс. ... канд. филологических наук. Ростов-на-Дону, 2016
7. Пруцкова Е.В. Операционализация понятия «религиозность» в эмпирических исследованиях // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2 (30). С. 268-293.
8. Розов А.Н. Священник в духовной жизни русской деревни (1860 – 1917). СПб.: «Алетейя», 2003.
9. Слепцова И.С. Крестьянские дневники как источник для реконструкции «коллективной биографии» сельского социума // Право на имя. Биографика XX века: четырнадцатые чтения памяти Вениамина Иофе 20-22 апреля 2016 / Науч. ред. Т.Б. Притыкина. СПб.: НИЦ «Мемориал» (СПб); Польский институт в Санкт-Петербурге, 2017. С. 93-102.
10. Сны богородицы. Исследования по антропологии религии. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в С.-Петербурге, 2006.
11. Улыбина Е.В. Психология обыденного сознания. М.: Смысл, 2001.
12. Яблоков И.Н. Религиоведение: Учебное пособие и Учебный словарь-минимум по религиоведению. М.: Гардарики, 2000.

Representation of individual and collective religiosity in peasant diaries first third of XX century

Key words: individual and collective religiosity, criteria of religiosity, representation, peasant diaries, biography, Yaroslavl Region

The paper analyzes the diaries of Yaroslavl peasant P.V. Bugrov, relating to the first third of the XX century. They are a valuable historical source allowing to obtain reliable information about the most diverse aspects of peasant life, including the nature and structure of religiosity not only of the author of diaries, but also of his reference group. The study of religiosity at the individual and group level demonstrates the heterogeneity of religious beliefs of peasants even within the framework of a small rural local group. This manifests itself in the choice of various life strategies and behaviors, both in everyday and in crisis circumstances. Thanks to continuous fixation for more than thirty years, the diary materials allow us to represent the transformation of individual and collective religiosity, caused by the socioeconomic transformations of Russian society during the First World War and the subsequent October Revolution.

Информация об авторах

Апанасенок Александр Вячеславович, доктор исторических наук, профессор, проректор по научной работе НОУ ВО «РОСИ» г. Курск, apanasенок@yandex.ru

Бабкин Михаил Анатольевич, доктор исторических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет, г. Москва, m.babkin@mail.ru

Балагуров Олег Андреевич, кандидат культурологии, помощник игумена по образованию и катехизации мужского монастыря Животворящего Креста Господня Шуйской епархии РПЦ (МП), ruzante@yandex.ru

Батченко Виктория Сергеевна, кандидат исторических наук, младший научный сотрудник Института российской истории РАН, г. Москва, vik-batcheko@yandex.ru

Веремеев Сергей Фёдорович, кандидат исторических наук, доцент кафедры истории славян и специальных исторических дисциплин ГГУ им. Ф. Скорины, г. Гомель, svf.1769@mail.ru

Гераськин Юрий Вениаминович, доктор исторических наук, доцент, профессор кафедры истории России Рязанского государственного университета, г. Рязань, gera56@inbox.ru

Графова Мария Александровна, кандидат искусствоведения, доцент Департамента международных отношений НИУ ВШЭ, г. Москва, mgrafova@yandex.ru

Евсеев Николай Николаевич, преподаватель кафедры теологии Тульского государственного университета, г. Тула, evseevnikolay@yandex.ru

Ермакова Дарья Сергеевна, кандидат исторических наук, Тюменский государственный институт культуры, г. Тюмень, d-sergeevna@mail.ru

Иерей Лев (Гарин), настоятель храма в честь преподобного Серафима Саровского в Смоленске, руководитель Службы протокола Смоленского епархиального управления, eparxya@mail.ru

Инокния Евфросиния (Седова Галина Вадимовна), магистр теологии, докторант кафедры истории Даугавпилсского университета (Латвия), редактор синодальной газеты Латвийской Православной Церкви, г. Даугавпилс, ort.loza@gmail.com

Запальский Глеб Михайлович, кандидат исторических наук, исторический факультет Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, кафедра истории Церкви, доцент, г. Москва, zapalsky@mail.ru

Каиль Максим Владимирович, кандидат исторических наук, доцент кафедры истории России Смоленского государственного университета, г. Смоленск, mvkail@mail.ru

Кенворти, Скотт Марк, доктор исторических наук (Ph.D), Associate Professor Университет Майами, США, kenwors@miamioh.edu

Киценко Надежда Борисовна, доктор исторических наук, профессор истории, руководитель департамента истории, State University of New York (Albany) USA, nkizenko@albany.edu

Ковырзин Константин Владимирович, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, г. Москва, kvk1983@yandex.ru

Комаров Дмитрий Андреевич, соискатель кафедры отечественной истории Тверского государственного университета, г. Тверь, dkom_harmony@mail.ru

Крапивин Михаил Юрьевич, доктор исторических наук, профессор, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, г. Санкт-Петербург, mihailkrapivin61@yandex.ru

Курьянович Фома Владимирович (Tomasz Kuprjanowicz), магистр, докторант Христианской Богословской Академии, Варшава, Польша, t.kuprjanowicz@interia.pl

Иерей Лактюхин Дмитрий Александрович, аспирант ОЦАД, храм свт. Мартина Исповедника (Вознесения Господня) в новой Алексеевской Слободе г. Москвы, laktuhin@yandex.ru

Митрополит Смоленский и Дорогобужский Исидор (Тукикин), кандидат юридических наук, кандидат богословия, ректор Смоленской Православной Духовной Семинарии, eragrua@mail.ru

Москаленская Дарья Николаевна, кандидат исторических наук, Новосибирск, darmosk@mail.ru

Муромцева Людмила Петровна, кандидат исторических наук, доцент, доцент исторического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, г. Москва, muromtseva_mila@mail.ru

Петров Станислав Геннадьевич, кандидат исторических наук, доцент, старший научный сотрудник Института истории Сибирского отделения РАН, г. Новосибирск, petrov_istochnik@mail.ru

Платонова Надежда Игоревна, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник ИИМК РАН, г. Санкт-Петербург, niplaton@gmail.com

Сипейкин Александр Викторович, кандидат исторических наук, доцент Тверского государственного университета, г. Тверь, sipevkin@yandex.ru

Сизов Сергей Григорьевич, доктор исторических наук, Сибирский государственный автомобильно-дорожный университет, г. Омск, sizov-omsk@yandex.ru

Слепцова (Кызласова) Ирина Семеновна, старший научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН, г. Москва, L_Kyzlasova@mail.ru

Цеханская Кира Владимировна, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН, г. Москва, kirilla2011@gmail.com

Цимбаев Константин Николаевич, кандидат исторических наук, доцент, доцент кафедры славистики и центральноевропейских исследований Историко-филологического факультета Российского государственного гуманитарного университета, г. Москва, tsimbaev@gmail.com

Шевченко Иван Александрович, кандидат исторических наук, доцент кафедры отечественной и всеобщей истории ФГБОУ ВО «Липецкий государственный педагогический университет имени П.П. Семенова-Тян-Шанского», г. Липецк, liash@rambler.ru

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Предисловие.</i> Православная церковь в век революций и модернизации	3
<i>Пленарные доклады</i>	
<i>Н.Б. Киценко.</i> Роль исповеди в российской империи до и после 1917 года	6
<i>Митрополит Смоленский и Дорогобужский Исидор.</i> Становление новой модели государственно-церковных отношений и миссии церкви: опыт служения митрополита Кирилла на смоленской кафедре	18
<i>Церковь на пути в революцию и в пору священного собора 1917-1918 гг.</i>	
<i>С.М. Кенворти.</i> Монашество и старчество во время и после революции: по примеру Гефсиманско-Черниговского скита и Зосимовой пустыни.....	34
<i>Т. Курґjanowicz.</i> The elders of the optina monastery of the 19th century as saints of the orthodox church	44
<i>Г.М. Запальский.</i> Возрождение или кризис: история российского монашества XIX – начала XX в. в историографии	51
<i>Д.А. Лактюхин.</i> Православная церковь Российской империи перед вызовами национализма: случай грузинской автокефалии.....	60
<i>К.Н. Цимаев.</i> Русская православная церковь перед революцией: Политика и праздничная культура	75
<i>М.А. Бабкин.</i> Революция 1917 года: парадигмы в исследованиях истории Православной российской церкви	88
<i>К.В. Ковырзин.</i> Определение Поместного собора «О правовом положении Православной российской церкви» (2 декабря 1917 г.): этапы разработки, историко-правовой анализ	99
<i>С.Г. Петров.</i> Обзор документов Поместного собора 1917–1918 гг. о новом календарном стиле	108
<i>К.В. Шевченко.</i> Церковь и идентичность на западных рубежах русской ойкумены. Православие и греко-католичество в угорской руси в конце XIX – начале XX в.	118

Постреволюционные реалии, изменения институтов и церковной среды

М.Ю. Крапивин. Место и роль 7-го специального отделения секретного отдела ВЧК в процессе реализации государственной политики по отношению к Православной российской церкви (декабрь 1917 – февраль 1922г.)..... 126

С.Г. Сизов. Православное духовенство и власть в белом Омске в 1918 –1919 годах..... 136

Н.Н. Евсеев. Тульская Епархия в 1922-1927 гг.: особенности существования в Советском государстве 147

А.В. Сипейкин. Православная церковь в 1917 – 1929 гг.: источники и методика изучения 163

Ю.В. Гераськин. Протестные выступления верующих против закрытия церквей представителями советской власти (на материалах Рязанской области) 179

В.С. Батченко. Самуйловский приход Западной области в контексте Антирелигиозной кампании конца 1920-х – начала 1930-х годов..... 185

Д.Н. Москаленская. Бывшие православные священно- и церковнослужители Западной Сибири: механизмы адаптации в постреволюционных условиях 193

Д.С. Ермакова. Единоверческая церковь в Зауралье в первые десятилетия Советской власти (1917-начало 1930-х гг.) 207

Этнологическая, культурологическая картина развития православия в новейшей истории

Инокния Ефросиния (Седова). Рижский монастырь: история и просветительская деятельность в 20-30 гг. XX столетия..... 217

Иерей Лев (Гарин). Взаимоотношения государства и Смоленской Епархии в 1945-1964 гг. 227

М.А. Графова. Куличи и пасхи в кулинарных книгах, 20-е - 50-е годы XX века: злоключения на ухабах советской истории 235

Биографика православия, эмигрантика

М.В. Каиль. Биографика новейшей истории православия: поиски метода, историографический опыт и тенденции развития..... 244

<i>Н.И. Платонова.</i> Василий Васильевич Четыркин: судьба ученого-библеиста на переломе эпохи	252
<i>А.В. Апанасенок.</i> «Крепкий поп» vs «Новый мир»: личный фактор в послевоенной истории провинциального старообрядчества».....	267
<i>Л.П. Муромцева.</i> Роль Русской православной зарубежной церкви в жизни российской послереволюционной эмиграции.....	276
<i>С.Ф. Веремеев.</i> Православная церковь в Беларуси в 20-30-е гг. XX в. в эмигрантской историографии	286
<i>О.А. Балагуров.</i> «Не бойся, малое стадо»: особенности деятельности приходской общины в первые десятилетия советской власти (на примере религиозной общины церкви погоста Крест Ильинского района Ивановской области)	293
<i>Д.А. Комаров.</i> Религиозное мировоззрение русского православного крестьянства во второй половине XIX – начале XX в.	303
<i>К.В. Цеханская.</i> Современная Православная церковность: испытание постмодерном	324
<i>И.С. Слепцова.</i> Репрезентация индивидуальной и коллективной религиозности в крестьянских дневниках первой трети XX века	337
<i>Информация об авторах</i>	351

РОССИЙСКОЕ ПРАВОСЛАВИЕ ОТ МОДЕРНА
К СЕГОДНЯШНЕМУ ДНЮ
(конец XIX - конец XX вв.):
проекция Великой русской революции
в истории и историографии

Сборник материалов международной научной конференции

Под редакцией к.ист.н. *М.В. Кауля*

Книга издана при поддержке РФФИ, проект № 18-09-00618А

Издательство Ипполитова

Корректор А.А. Кожечкина
Компьютерная верстка А.А. Кожечкина
Художественное оформление Ю.А. Устименко

Подписано к печати 25.10.2018. Формат 60x84 1/16. Бумага офсетная
Печать офсетная. Усл. п.л. 22,5. Тираж 500 экз. Заказ № 4.
