

ЦЕРКОВЬ
В ИСТОРИИ
РОССИИ



Сборник 5

**РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ РОССИЙСКОЙ ИСТОРИИ**

**ЦЕРКОВЬ
В ИСТОРИИ РОССИИ**

Сборник 5

Москва – 2003

042(02)1

Редколлегия:

Белякова Е.В. (редактор),
Васильева О.Ю. (ответственный редактор), *Щапов Я.Н.*,
Бълхова М.И. (ответственный секретарь)

Сборник подготовлен
в Центре истории религии и церкви
ИРИ РАН

ISBN 5-8055-0103-1

© Институт российской истории
РАН, 2003 г.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Пятый сборник «Церковь в истории России» продолжает серию изданий, подготовленных Центром истории религии и церкви ИРИ РАН. Этот сборник отличается от всех предыдущих: он готовился как юбилейный и был приурочен к 10-летию Центра в июне 2000 года.

Сборник открывает большая статья О.Ю.Васильевой и Я.Н.Щапова, в которой дан научный обзор деятельности Центра за прошедшее десятилетие. В статье Л.П.Найденовой дана оценка вклада члена-корреспондента РАН Я.Н.Щапова в изучении истории Церкви и канонического права в России.

По традиции, сборник включает статьи, в которых рассмотрены проблемы истории Русской Церкви за всю ее тысячелетнюю историю. Как и в предыдущих изданиях, авторами сборника являются сотрудники не только Центра, но и исследователи из других научных учреждений Москвы, С.-Петербурга, Казани и Архангельска.

В рамках совместного проекта с Институтом истории Литвы в сборник вошла статья молодых литовских историков Арунаса Стрейкуса и Регины Лаукайтите.

В юбилейный сборник включены статьи и научной молодежи – аспирантов и соискателей Центра (Мельниковой Л.В., Шина Донг-Хека, Беглова А.Л.). Их работы являются ярким доказательством научной преемственности.

Прошедшее десятилетие было наполнено и радостными, и горестными событиями в жизни Центра. Ушла из жизни Н.И.Щавелева, замечательный человек и глубокий исследователь, чьи работы по изучению связей католической Польши и православной Руси сыскали высокую оценку в научном мире. Статья В.С.Румянцевой, посвященная памяти Н.И.Щавелевой, помогает понять всю многогранность ученого, так рано от нас ушедшего.

Значительное место в сборнике занимают статьи, написанные на основе документов, которые только недавно стали дос-

тупны историкам. Эти документы открывают новые страницы церковной истории XX века (статьи Миловой О.Л., Шкаровского М.В., Васильевой О.Ю., Семеновко-Басина И.В.).

Малоизученным темам истории Церкви XIX века – женским монастырям и участию духовенства в Отечественной войне 1812 года посвящены статьи Е.Б.Емченко и Л.В.Мельниковой. Эти направления исследований являются новыми в научной деятельности Центра.

Бесценный опыт и научное наследие старшего поколения, желание и возможность молодежи учиться и творить самим, расширение и углубление исследований позволяют говорить о становлении Центра как научной школы с большим творческим потенциалом и будущим.

*Васильева О.Ю.,
руководитель Центра
истории религии и Церкви*

*О.Ю.Васильева,
Я.Н.Щапов*

ДЕСЯТИЛЕТИЕ ЦЕНТРА ИСТОРИИ РЕЛИГИИ И ЦЕРКВИ ИНСТИТУТА РОССИЙСКОЙ ИСТОРИИ РАН

В 2000 г. исполнилось десять лет работы коллектива Института российской истории РАН, специально занимающегося проблемами истории церкви и религии. Он был создан решением Ученого совета и Дирекции Института в июне 1990 г. первоначально как группа, а с 1992 г. существует как Центр. С самого начала этот коллектив возглавил член-корреспондент РАН Я.Н.Щапов.

Необходимость создания такого коллектива в составе головного Института, разрабатывающего основные проблемы отечественной истории, ощущалась давно. Но значительный сдвиг произошел в связи с юбилеем 1000-летия принятия Христианства на Руси, созданием Научного совета РАН «Роль религий в истории» (1988) и задачами исследования проблем истории религии и церкви в России с новых, лишенных идеологического и политического диктата, позиций. В состав этого коллектива вошли сотрудники Института, разрабатывавшие соответствующие темы и прежде: доктора исторических наук Б.М.Клосс, Н.В.Синицына, кандидаты исторических наук М.И.Былхова, О.Ю.Васильева, П.Н.Зырянов, В.А.Кучумов, А.И.Сидоров, С.Г.Яковенко, научные сотрудники Е.Б.Емченко, Л.П.Найденова. Впоследствии сотрудниками Центра стали Е.В.Белякова, кандидаты исторических наук В.С.Румянцева, И.А.Курляндский, Н.И.Щавелева и к. филос. н. Н.Н.Лисовой.

С самого начала в Центре велась исследовательская работа в четырех направлениях: роль и значение Русской церкви на различных этапах ее истории, история русского православия и религиозной мысли, взаимоотношение различных христианских вероисповеданий в России и церковь в Советском государстве.

Первое направление представлено рядом опубликованных работ, среди которых американское издание монографии Я.Н.Щапова «Государство и церковь в Древней Руси». В ней показана эволюция в материальном положении церкви на Руси в древнейший период, формирование церковной структуры и юрисдикции, ранняя история городских организаций белого духовенства – соборов и объединений монастырей – архимандритий, история создания княжеских монастырей, а также отношения с Константинопольской Патриархией, в юрисдикцию которой Русская церковь входила до XV в.¹

В связи с рассмотрением на XVIII Международном конгрессе исторических наук в Монреале в 1995 г. темы о религиозных движениях между прозелитизмом, нетерпимостью и свободой коллектив сотрудников выступил с докладом «Движения за свободу вероисповедания в России», опубликованном отдельно².

Происхождению важнейшего памятника церковного права России XVI в. – Стоглава, содержащего постановления Собора 1551 г., посвящено исследование Е.Б.Емченко³. Наряду с исследованием раннего текста памятника, его идеологических и правовых аспектов, дается научное издание его полной редакции. Монография удостоена Первой премии памяти митрополита Макария в 1999 г.

Для специального изучения была выдвинута малоработанная история приходов и приходского духовенства в России. Этой теме посвящены работа В.С.Румянцевой⁴, Е.Б.Емченко⁵ и аспиранта Д.А.Баловнева⁶.

Отдельные периоды и темы истории Русской церкви получили разработку в статьях, написанных для новых изданий, созданных в последние годы совместно светскими и церковными ученым. Н.В.Синицына посвятила свои исследования истории раскола старообрядчества⁷, периоду автокефалии и учреждению патриаршества в России и др.⁸, Я.Н.Щапову принадлежат работы о высшем церковном управлении на Руси в XI–XIII вв.⁹, об истории епархиальной структуры и управления в тот же период¹⁰. Проблемам автокефалии посвятила свои работы Е.В.Белякова¹¹.

Была изучена деятельность московского митрополита Иннокентия (Вениаминова), просветителя народов Сибири, Дальнего Востока и Русской Америки, и ученого и церковного администратора, канонизированного русской Православной церковью в 1977 г., которому И.А.Курляндский посвятил ряд работ¹². История Русской Духовной миссии в Иерусалиме и Императорского Православного Общества является темой многолетних исследований Н.Н.Лисового¹³.

По истории русского православия, религиозной мысли и практики разрабатывался целый ряд тем. Одна из них – история религиозных и религиозно-политических идей русского средневековья. Этому теме посвящена монография Н.В.Синицыной «Третий Рим»¹⁴. В работе установлен первоначальный смысл церковно-политической концепции Третьего Рима и ее эволюция в истории. Москва в учении Филофея не является духовной наследницей Рима или Константинополя, но «царство нашего государства» (Россия) рассматривается как носитель идеи неразрушимой христианской идеи при одновременном существовании и «первого» и «второго» Рима. Исследование Н.В.Синицыной получило Первую премию митрополита Макария в 1997 г. Н.В.Синицына сформулировала также новый подход к проблеме отношений между православной церковью и государством¹⁵.

Тема Третьего Рима исследуется также в работах Н.Н.Лисового, иначе оценивающего «римское наследие», чем это делает Н.В.Синицына¹⁶.

В статьях Я.Н.Щапова история общественной мысли на Руси XI-XIII вв. рассмотрена в новом аспекте религиозного осмысления событий настоящего и прошлого в трудах летописцев и авторов полемических сочинений – понимание перенесения столицы Руси с юга на север, отношение человека к окружающим его событиям: причины побед и поражений, месть в христианском понимании, понятие «правды Божией», идеи мира и войны в трудах летописцев¹⁷. Л.П.Найденова представила религиозные и светские аспекты жизни семьи и городского быта средневековой России¹⁸. Е.В.Белякова изучала жизнь христи-

анской семьи в России XIX в., положение женщины и причины разводов¹⁹.

Другой темой этих исследований является история монашества. Опубликовано исследование П.Н.Зырянова о монастырях в XIX – начале XX в.²⁰ впервые на архивном материале всесторонне показывающее этот феномен русского православия на протяжении более столетия. Завершена коллективная работа «Монашество и монастыри в России (X-XX века). Исторические очерки». Сост.: М.И.Бълхова, О.Ю.Васильева, Е.Б.Емченко, Б.М.Клосс, Н.Н.Лисовой, Л.П.Найденова, В.С.Румянцева, Я.И.Щапов. Отв. ред. Н.В.Синицина. Книга ставит своей целью преодолеть утвердившийся в историографии подход к изучению монастырей в контексте только социально-экономической и политической истории и предлагает рассматривать их также с социо-культурной стороны, как центры духовной культуры, христианского подвижничества и аскетического идеала. Книга призвана познакомить современного читателя с основными этапами жизни монастырей, монастырскими уставами, особенностями исторического развития женского монашества, с учениями о монашестве, отшельничестве, старчестве. Закончена монография М.И.Былховой «Монастыри на Руси в XI – середине XIV в.», показывающая возникновение и особенности монастырей в различных частях Руси. Исследованию жизни и трудов преподобного Сергия Радонежского, связанной с ним и его учениками монастырской реформе, русской агиографии XIV-XVI вв. (Москва, Тверь, Ярославль, Суздаль), посвящены два тома избранных сочинений Б.М.Клосса. Исследователь показывает значение Сергия в истории русского монашества, устанавливает новые факты его биографии, раскрывает содержание деятельности Троицкой литературной школы, изучает похвальные слова и многочисленные редакции и списки Жития Сергия, на основе чего дает новое, основанное на рукописях, издание этих текстов²¹. За первый том трудов автор удостоен Премии памяти митрополита Макария в 1999 г.

В.С.Румянцева и Л.П.Найденова посвятили монашеству XVI-XVII вв. ряд статей²². Е.В.Белякова изучала тексты Скитского устава – руководства для монахов, живущих вне монас-

тыря, в скитах²³. Е.Б.Емченко изучила «общие каноны» в русской церковной практике²⁴.

Статьи Н.В.Синицыной по истории монашества и монастырей в досинодальный период и о типологии монастырей в XV-XVII вв. помещены в Православной энциклопедии и в трудах Школы высших исследований в Париже²⁵, в последнем издании также опубликована работа Я.Н.Щапова об истории монастырей на Руси в XI-XIII вв.²⁶

Возрождение русского монашества в конце XVIII в., связанное с именем преп. Паисия Величковского, стало темой исследования Н.Н.Лисового²⁷. Автор сопоставил две редакции русского «Добротолюбия» – энциклопедии православного подвижничества – созданные трудом Паисия (XVIII в.) и Феофана (XIX в.) Другая, совершенно неразработанная в литературе тема – православное паломничество и исторический статус «святых мест» – поднята в им же в альбоме-монографии «Приди и виждь»²⁸. Лакуну в истории церковных наград в России также восполняет его книга²⁹.

История взаимоотношений деятелей православия и католицизма в России изучалась на материале Древней Руси, а также позднего средневековья и нового времени. Н.И.Щавелева (скоропостижно ушедшая из жизни в 2001 г.) плодотворно изучала связи католической Польши с православной Русью³⁰, в частности, уникальный латинский молитвенник княгини Гертруды – жены русского князя Изяслава, а также значение для познания истории Руси и русско-польских связей исторического труда архиепископа львовского Яна Длугоша³¹. С.Г.Яковенко опубликовал работы о Брестской унии 1596 г.³², об истории Западнорусской церкви в XVII в.³³, о католических учебных заведениях и их влиянии на развитие школы в Восточной Европе³⁴, об идее объединения христиан под эгидой католицизма в XIX в.³⁵ и др. В.А.Кучумов изучал католическую миссию в Россию и Записки о России миссионера Иржи Давида³⁶.

По четвертой теме – истории государственно-церковных отношений в новейший период О.Ю.Васильевой велись и ведутся исследования в различных направлениях: кампания по изъятию

церковных ценностей и обновленческий раскол³⁷, предвоенное положение Церкви³⁸.

Крупным направлением стало изучение и осмысление военного и послевоенного периода жизни Церкви в советском государстве. Автором сделано комплексное обобщение государственного опыта по использованию потенциала Русской Православной Церкви во внешней политике СССР в 1943-1948 гг.; определены факторы, приведшие к изменению государственной политики в отношении Церкви в военные и первые послевоенные годы; проанализированы государственные методы воздействия на международную деятельность Московской Патриархии в период послевоенного переустройства Европы и первые годы начавшейся холодной войны; проведен анализ и дана оценка сталинской идее создания системы православного единства как основного содержания «нового» курса по отношению к Церкви; исследованы отношения СССР с Ватиканом как ключевые во внешнеполитическом плане; проанализированы отношения государства и Церкви к экуменическому движению в 1946-1948 гг.³⁹

Еще одним важным направлением исследований последних лет стали государственно-церковные взаимоотношения 60-70-х годов, их внешнеполитический аспект, связанный, в первую очередь, с оценкой Второго Ватиканского Собора и взаимоотношений со Вселенской Патриархией⁴⁰.

Наряду с исследованиями, сотрудники Центра подготовили и выпустили ряд изданий источников.

Новому изданию документов по истории церковно-политической концепции Третьего Рима посвящена опубликованная в Риме совместно с Римским университетом «Ла Сапиенца» книга «Идея Рима в Москве. XV-XVI вв.», содержащая также исследовательские статьи, комментарии и переводы документов на итальянский язык⁴¹.

Сборник «Русская Православная Церковь и коммунистическое государство 1917-1941» явился первым изданием, объективно отразившим государственно-церковные отношения первых десятилетий существования советской власти. Большинство документов были введены в научный оборот впервые. Издание

содержало также обобщающую вступительную статью, статьи перед разделами, комментарии и фотодокументы⁴².

Изданный Н.Н.Лисовым двухтомник документов впервые в историографии ставит историю российского присутствия на Ближнем Востоке на прочную архивно-документальную основу⁴³.

Новое издание трудов выдающегося русского писателя XVI в. – филолога и богослова Максима Грека, основанное на всей его сохранившейся письменной традиции, получило отражение в опубликованном проекте⁴⁴. Оно готовится коллективом исследователей из Москвы, Новосибирска и Ярославля под руководством Н.В.Синицыной. Совместно с исследователем в Скопье (Македония) подготовлено и опубликовано издание Мазуринской кормчей – памятника русско-южнославянских связей XIV-XVI вв.⁴⁵ Издан перевод с комментариями письма итальянского дипломата Альберта Кампенского папе Клименту VII (1523-1534) с рассказом о России⁴⁶.

Завершается работа над двухтомным коллективным трудом «История Русской церкви. Документы и новые интерпретации», охватывающим время с X по XX век. Это новый тип издания, объединяющий в себе публикацию важнейших документов по истории Русской церкви за тысячелетие с изложением ее истории по основным периодам и проблемам на основе нового прочтения документов. Работа рассчитана на широкий круг читателей, в том числе на учащихся, содержит переводы документов на современный русский язык и справочный материал.

Новые издания томов Полного собрания русских летописей снабжены предисловиями Б.М.Клосса⁴⁷.

Сотрудники Центра были одними из основных участников в создании новой «Православной энциклопедии», издаваемой Московской Патриархией, входя в состав ее Церковно-Научного и Научно-редакционного советов, являясь авторами ее статей в томе «Русская православная церковь»⁴⁸ и в последующих томах. Это издание представляет результаты новейших исследований по теме.

С 1997 года Центр выпускает периодическое издание ежегодник «Церковь в истории России». В нем публикуются ис-

следования и сотрудников Центра, и исследователей, связанных с ним своей деятельностью и тематикой, в том числе и доклады, прочитанные на научных заседаниях и конференциях. Опубликовано 5 сборников и готовится к изданию 6-й⁴⁹.

На заседаниях Центра обсуждались доклады сотрудников, аспирантов и соискателей по их темам, а также специалистов из других коллективов по различным темам истории религии и церкви, в том числе: А.И.Сидоров «У истоков православной духовности. Духовный мир и богословие раннего монашества (IV-V вв.)» (1994); И.С.Чичуров «Антилатинская полемика в Киеве в середине XI в.» (1994), «Новые о церковной организации в Хазарии» (1996); М.Ю.Неборский «Антилатинская полемика на Руси в XIII-XV вв.» (1993); В.Л.Керов «Литва: от православия к католичеству (XIII-XVII вв.)» (1996); Ш.Ф.Мухамедьяров «Ислам в Крыму» (1991); Т.И.Макарова «Саккосы святителя Алексея, митрополита Московского» (1999); С.З.Чернов «Сельские некрополи XIV-XVI вв. и христианские представления крестьян этого времени» (1993); Е.И.Колычева «Православные монастыри в России второй половины XV-XVI в.» (1997); Е.В.Романенко «Нил Сорский и традиции русского монашества»; Ю.Э.Шустова «Документы Львовского Успенского братства как исторический источник (1586-1788)» (1998); Полознев Д.Ф. «Русская церковь во второй половине XVII в.» (1995); В.А.Кучумов «Записки о Московии Г. Давида (перевод и комментарии)» (1994); Володихин Д.М. «Архив Патриаршего приказа как источник по книжной культуре XVII в.» (1995); А.В.Камкин «Сельский церковный приход на Севере России в XVIII в.» (1993); Н.Н.Покровский «Уралосибирская крестьянская агиография XVIII-XX вв.» (1990); О.В.Курило «Лютеране в России» (1995); И.С.Борисов «Наименования приходских церквей в Среднем Поволжье как объект историко-статистического изучения» (1992); А.Н.Никитин «Конфессиональная политика Российского правительства в Царстве Польском в 1860-70-х гг.» (1996); Г.Н.Ульянова «Религиозные верования и ритуалы московского купечества XIX-начала XX в.» (1994); М.В.Никулин «Православная церковь в общественной жизни России конца 1850-х – 1870-х гг.»

(1997); Иеромон. Дамаскин (Орловский) «Последние годы жизни патриаршего местоблюстителя Петра, митрополита Крутицкого» (1994); Гросул В.Я. «Епископ Арсений (Стадницкий) – деятель Русской церкви XX в.» (1994); А.Н.Сахаров «А.В.Карташов: жизненный и творческий путь» (1997: совместно с центром истории исторической науки); Е.А.Бондарева «Судьба России в трудах иерархов русской церкви за рубежом» (1997); А.И.Перелыгин «Политические репрессии духовенства на Орловщине, 1917-1980-е гг.»; В.Ф.Козлов «Московские монастыри в первой трети XX в.» (1993); Д.В.Поспеловский (Канада) «Государство и церковь в революционной России (XX век)» (1990); Е.В.Старостин «Архивные материалы церковных учреждений. Опыт составления путеводителя» (1993); Аббат Пьер Микель (Париж) «Современные проблемы монастырей во Франции» (1995); А.В.Назаренко «Церковь и русское национальное самосознание» (1998); В.Д.Есаков «Духовные предпосылки образования Академии наук» (1997); П.Я.Леонтьев «Съезды духовенства и мирян в 1917 г.» (1997); О.Н.Пегюкова «Русская православная церковь в российской деревне в 1920-х гг. (по материалам губерний Центральной России)» (1998); В.Булдескул (США) «О работе Хиландарского кабинета в университете штата Огайо» (1997); Жан-Лу Леметр (Париж) «Работа Центра по истории монашества в “Ecole pratique des Hautes Etudes”» (1994); Т.Г.Силя-Новицкая «История православия в Японии (вторая половина XIX – начало XX в.)» (1999); Д.Чо «Русская духовная миссия в Корее» (1997).

В центре были подготовлены и защищены докторские диссертации: «Крестьянская община Европейской России, 1907-1914 гг.» П.Н.Зыряновым (1994), «Церковные реформы в России 60-70-х годов XIX столетия» С.В.Римским (1998) и «Русская православная церковь в политике Советского государства в 1943-1948 гг.» О.Ю.Васильевой (1999). Аспиранты и соискатели подготовили и защитили в центре кандидатские диссертации: «Стоглав: происхождение и рукописная традиция XVI-XVII вв.» Е.Б.Емченко (научный руководитель И.В.Синицына, 1995), «Церковные приходы и приходское духовенство

в XIV-XV вв. на Руси (Северо-Восточные, Новгородские и Псковские земли)» Д.А.Баловневым, «Мазуринская редакция Кормчей и ее историко-культурное значение на Руси» Е.В.Беляковой и «Мир человека на Руси в XVI в. (по Домострою и памятникам права)» Л.П.Найденовой (научный руководитель последних работ Я.Н.Щапов, 1998), «Казанская духовная академия на переломе эпох (1884-1921)» А.В.Журавским (научный руководитель О.Ю.Васильева, 1999), С.В.Николаевой «Социальный состав братии Троице-Сергиевой Лавры в XV-XVII вв.» (научный руководитель Б.М.Клосс, 2000).

Сотрудники Центра неоднократно выносили результаты своих исследований на Ученый совет Института, выступая с докладами⁵⁰.

Центром истории религии и церкви (в том числе совместно с Научным советом РАН «Роль религий в истории» и Международной комиссией по сравнительной истории церкви) были организованы международные конференции:

– в 1990 г. – «400-летие учреждения Патриаршества в России» в Москве (совместно с Национальным советом исследований Италии, доклады опубликованы)⁵¹ и конференция Международной комиссии по сравнительной истории Церкви в Мадриде «Церковь в городе», где Я.Н.Щапов выступил с докладом «Кафедральные соборы и монастырские организации в русских городах до XV века».

– В 1994 г. – «Монашество и монастыри в России». (доклады опубликованы в сб. 1 «Церковь в истории России». М., 1997)

– В 1995 г. «Монашество и монастыри в обществах греческого и латинского обряда» в Париже, с участием Н.В.Синицыной и Я.Н.Щапова (доклады опубликованы)⁵².

– В 1997 г. – «Святитель Иннокентий (Венямин) – миссионер, просветитель, деятель церкви, ученый».

– В 1998 г. – «Религии мира на рубеже XX-XXI веков» (доклады опубликованы)⁵³.

– В 2000 г. – «Христианство на пороге нового тысячелетия» (доклады опубликованы)⁵⁴.

– В 2000 г. – «Святые в истории России» в Москве совместно с П.Каталано в рамках международного семинара «От Рима к Третьему Риму».

В 2001 г. – «Роль Православной Церкви в создании и развитии Российского государства».

Начиная с 1998 года усилился интерес молодых исследователей к теме истории Церкви и государственно-церковных отношений на всех этапах развития российского государства. (В настоящее время в Центре 4 аспиранта и 2 соискателя). Это очень отрадный факт, говорящий не только о преемстве, но и о начале создания научной школы.

-
- ¹ *Shchapov Y.* State and Church in Early Russia. 10th-13th Centuries. New Rochelle, NY., 1993.
 - ² *Shchapov Y., Kovalchuk A., Kutchumov V., Vasilieva O., Yakovenko S., Zyrianov P.* Mouvements religieux pour la liberte de conscience en Russie. (Les aspirations des croyants et la politique d'Etat a l'epoque moderne). M., 1995.
 - ³ *Емченко Е.Б.* Стоглав. Исследование и текст. М., 2000.
 - ⁴ *Румянцева В.С.* Территориальное и церковно-приходское устройство Псковской земли. (Данные по Псковскому уезду, 80-е гг. XVI – 30-е гг. XVII в.) // Церковь в истории России. Сб. 3. М., 1999. С. 99-133.
 - ⁵ *Емченко Е.Б.* «Причт» и «миряне» по материалам церковного законодательства XVI в. // Церковь в истории России. Сб. 1. М., 1997. С. 56-69.
 - ⁶ *Баловнео Д.А.* Низший церковный округ в терминологии XIV-XV вв. // Церковь в истории России. Сб. 2. М., 1998. С. 27-42; *Он же.* Поставление священнослужителей. Теория и практика XIII-XV вв. // Там же. С. 43-65.
 - ⁷ *Синицына Н.В.* К истории русского раскола последней трети XVII в. (Соловецкое и Московское восстания) // Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. История Русской Церкви. Кн. VII. М., 1996. С. 501-531.
 - ⁸ *Синицына Н.В.* Русская Церковь в период автокефалии; учреждение патриаршества // Православная энциклопедия. Русская Православная Церковь. М., 2000. С. 61-80; *Она же.* Русское монашество и монастыри. X-XVII вв. // Там же. С. 305-324.
 - ⁹ *Полознев Д.Ф., Флоря Б.Н., Щапов Я.Н.* Высшая церковная власть и ее взаимоотношения с государственной властью. X-XVII вв. // Там же. С. 190-195.
 - ¹⁰ *Флоря Б.Н., Щапов Я.Н.* Епархиальное управление и епископат Русской церкви. X-XVII вв. // Там же. С. 230-235.

- ¹¹ *Белякова Е.В.* Учреждение автокефалии Русской церкви в политической мысли XV-XVI вв. // Римско-Константинопольское наследие на Руси: идея власти и политическая практика. М., 1995. С. 288-302; *Она же.* Обоснование автокефалии на страницах русских Кормчих // Церковь в истории России. Сб. 4. М., 2000. С. 139-161.
- ¹² *Курьяндский И.А.* Иннокентий (Вениаминов) митрополит Московский и Коломенский. М., 2001. *Он же.* Основание Православного миссионерского общества в Москве // Альфа и омега. 1997. № 2 (13). С. 32-40; *Он же.* Митрополит Иннокентий и помощь братским славянским народам, пострадавшим от турецкого ига // Исторический вестник 2000. № 1(5) С. 61-68. *Он же.* Митрополит Иннокентий (Вениаминов) и игуменья Митрофанья. (По новым архивным документам) // Церковь в истории России. Сб. 3. М., 1999. С. 134-159.
- ¹³ *Лисовой Н.Н.* Русская Духовная Миссия в Иерусалиме: история и духовное наследие // Богословские труды. Сб. 35. М., 1999. С. 36-51; *Он же.* Храмы Русской Палестины // Россия и Святая Земля: страницы истории. М., 1999. С. 73-98; *Он же.* Архимандрит Антонин (Капустин) – исследователь синайских рукописей // Церковь в истории России. Сб. 4. М., 2000. С. 197-225.
- ¹⁴ *Ситицына Н.В.* Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV-XVI вв). М., 1998.
- ¹⁵ *Ситицына Н.В.* Симфония священства и царства // Исторический вестник. № 5-6 (9-10) Москва-Воронеж. 2000. С. 64-69. Там же. № 7 (11). С. 53-58.
- ¹⁶ *Лисовой Н.Н.* Под знаком Софии. (К предыстории идеи Третьего Рима) // Римско-Константинопольское наследие на Руси: идея власти и политическая практика. М., 1995. С. 58-65; *Он же.* Три Рима: таинство Империи // Три Рима / Сост. Н.Н.Лисовой и Т.А.Соклова. М., 2001. С. 7-16.
- ¹⁷ *Щапов Я.Н.* Идеи мира в русском летописании XI-XIII вв. // Долгий путь российского пацифизма. Идеал международного и внутреннего мира в религиозно-философской и общественно-политической мысли России. М., 1997; *Он же.* Религиозное осмысление социальной и политической действительности в древнерусских летописях // Церковь в истории России. Сб. 2. М., 1998. *Он же.* Роль христианизации в творческом освоении Киевской Русью античного и византийского наследия // Тысячелетие введения христианства на Руси. 988-1988. ЮНЕСКО. Институт славяноведения и балканистики РАН. М., 1994. С. 46-53; *Scapov J.N.* Les capitales de la RUS' avant Moscou. La translation des centres du pouvoir et la formation des idees politiques // Roma fuori Roma: istituzioni e immagini. Roma, 1994.
- ¹⁸ *Найденова Л.П.* Идеал праведной жизни у русского горожанина XVI в. // Мировосприятие и самосознание русского общества (XI-XX вв.) М., 1994; *Она же.* Домострой и «путь ко спасению» // Россия. XXI век. М., 1995; *Она же.* Внутрисемейные отношения в

- Москве в XVI в. // Человек в кругу семьи. Коллективная монография. М., 1996.
- 19 *Белякова Е.В.* Брак и развод в России XIX в. // История. Ежедневное приложение к газете «Первое сентября». 2001, № 15. С. 1-7.
- 20 *Зырянов П.Н.* Русские монастыри и монашество в XIX и в начале XX в. М., 1999.
- 21 *Клосс Б.М.* Избранные труды. Т. I. Житие Сергия Радонежского. М., 1998. Т. II. Очерки по истории русской агнографии XIV-XVI вв. М., 2001.
- 22 *Найденова Л.П.* Заветы заволжского старца: Нил Сорский и нестяжатели // Россия XXI. 1994. № 6-7. С. 88-95; *Она же.* Что же в иноке от инога? // Россия. XXI. 1996. № 9-10. *Румянцева В.С.* Опыт классификации монастырей в России в XVII в.: Вологодская степень // Церковь в истории России. Сб. 1. М., 1997. С. 82-100.
- 23 *Белякова Е.В.* Скитский устав и его значение в истории русского монашества // Церковь в истории России. Сб. 1. М., 1997. С. 21-29.
- 24 *Уетсенко Е.* Common Canons and Russian Ecclesiastical Practice according to the Moscow Stoglav Council (1551) // Incontro fra canoni d'Oriente e d'Occidente // Atti del Congresso internazionale. Bari, 1995. P. 123-134.
- 25 *Синицына Н.В.* Русское монашество и монастыри. X-XVII вв. // Православная энциклопедия. Русская православная церковь. С. 305-324; *Sinicyna N.V.* Les types de monasteres en Russie et l'ideal ascetique russe (Xve-XVIIe siecles) // Moines et monastertes dans les societes de rite grec et latin. (Ecole pratique des Hautes Etudes). V. 76. Geneve, 1996. P. 11-36.
- 26 *Scapov J.N.* Les monasteres en Europe de l'Est aux Xe-XIIIe siecles: creation, typologie des institutions monastiques, les systemes des liens sociaux // Ibidem. P. 37-48.
- 27 *Лисовой Н.П.* Две эпохи – два Добротолюбия (Преп. Пансий величковский и Святитель Феофан Затворник) // Церковь в истории России. Сб. 2. М., 1998. С. 108-178.
- 28 *Лисовой Н.П.* Приди и виждь: свидетельства Бога на земле. М., 2000.
- 29 *Лисовой Н.П.* Награды Русской Православной Церкви. М., 2000.
- 30 *Щавелева Н.И.* К изучению молитвенника княгини Гертруды // Восточная Европа в древности и средневековье. М., 1990. С. 147-150; *Она же.* Латинский молитвенник – памятник древнерусской истории // Восточная Европа в древности и средневековье. Древняя Русь в системе этнополитических и культурных связей. М., 1994. С. 72-74; *Она же.* Молитвы русской княгини как памятник древнерусской истории XI в. // Katolicyzm w Rossji i Prawoslawie w Polsce (XI-XX w.) Католицизм в России и Православие в Польше (XI-XX вв.). Warszawa, 1997. С. 29-33; *Она же.* Приватные молитвы жены князя Изяслава // Церковь в истории России. Сб. 3. М., 1999. С. 4-20; *Она же.* Прусский вопрос в политике Даниила Галицкого // Древнейшие государства Восточной Европы. Материалы и исследования. 1991 г. М., 1994. С. 251-258.

- 31 *Щавелева Н.И.* Русь и русские в «Анналах» XV в. Иоанна Длугоша // Восточная Европа в древности и средневековье. Историческая память и формы ее воплощения. М., 2000. С. 173-179.
- 32 *Дмитриев М.В., Флоря Б.Н., Яковенко С.Г.* Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине в конце XVI – начале XVII в. Ч. I. М., 1996.
- 33 *Яковенко С.Г.* Западнорусская церковь в последней трети XVII в. // *Макарий (Булгаков)*, митрополит Московский и Коломенский. История Русской Церкви. Кн. VII. М., 1996. Приложения. С. 532-543.
- 34 *Яковенко С.Г.* Католические учебные заведения и их влияние на развитие школы в Восточной Европе (XVI-XVII вв.) // Европейская педагогика от Античности до Нового времени. Ч. 3. М., 1994. С. 98-117; То же. // Католицизм в России и православие в Польше (XI-XX вв.). [Warszawa], 1997. С. 134-148.
- 35 *Яковенко С.Г.* Католическая идея в России XIX в. // Европейский альманах. Вып. 5. М., 1994. С. 48-55. *Он же.* Идея христианского единства как фактор объединения Европы в трудах русских мыслителей XIX в. // Исторический вестник. № 7 (11). С. 273-284.
- 36 *Кучумов В.А.* Первая католическая миссия в Москве 1684-1689 гг. (По мемуарам Иржи Давида) // *Katolicyzm w Rossji i Prawoslawiye w Polsce (XI-XX w.)* Католицизм в России и Православие в Польше (XI-XX вв.). С. 162-167.
- 37 *Васильева О.Ю., Кнышевский П.Н.* Красные конкистадоры. М., 1994. С. 270.
- 38 *Васильева О.Ю.* Жребий митрополита Сергия (Страгородского) // Независимая газета № 201. 25 октября 1996; *Васильева О.Ю.* Государство, власть, Церковь в 20-30-е годы // Власть и общество в России XX век. М., 1999. С. 111-121.
- 39 *Васильева О.Ю.* Сталин и Ватикан // Наука и религия. 1995. № 8. С. 17-18; *Васильева О.Ю.* Ватикан в горниле войны // Наука и религия. № 8. С. 14-15; *Васильева О.Ю.* Русская Православная Церковь в политике советского государства в 1943-1948 гг. М., 1999. С. 215.
- 40 *Васильева О.Ю.* Русская Православная Церковь и II Ватиканский Собор // Соборность. № 6 (12). 2001; *Васильева О.Ю.* Тридцать лет спустя... К истории Поместного Собора 1971 г. // Соборность. № 5 (28). 2001.
- 41 Идея Рима в Москве XV-XVI вв. Источники по истории русской общественной мысли. / Отв. ред.: П.Каталано, В.Т.Пашуто. Подготовка текста: Н.В.Синицына, Я.Н.Щапов. Вступит. статьи: М.Капальдо, Н.В.Синицына. Комментарии: Н.В.Синицына. Roma, 1993. (Серия: Da Roma alla Terza Roma. Documenti e studi. I).
- 42 Русская Православная Церковь и коммунистическое государство 1917-1941. / Отв. ред. и автор вступ. статьи – Я.Н.Щапов, отв. сост. и автор статей перед разделами – О.Ю.Васильева, составители: А.С.Масальская, И.Н.Селезнева, М.Е.Алексашина. М., 1996. С. 362.
- 43 Россия в Святой земле: документы и материалы / Сост., вступ. статья и комментарии Н.Н. Лисового. Т. 1-2. М., 2000.

- 44 *Синицына Н.В.* Проект издания сочинений Максима Грека // *Cyrrilomethodianum*. Т. XVII-XVIII. Thessaloniki, 1994.
- 45 Мазуринская кормчая – памятник межславянских культурных связей. Исследования, тексты. / Сост.: Е.В.Белякова, К.Илиевска, Е.И.Соколова, И.П.Старостина, Я.Н.Щапов. М., 2002. 800 стр. См. также: *Белякова Е.В.* Pax Slavia Orthodoxa – новые открытия // *Страницы. Богословие, культура, образование*. М., 1999. № 2. С. 227-236.
- 46 *Кудрявцев О.Ф., Яковенко С.Г.* в кн.: Россия и Италия. М., 1995. С.180-225.
- 47 ПСРЛ. Т. 1-16, 24, 39, 41. М., 1994-2001.
- 48 *Полознев Д.Ф., Флоря Б.Н., Щапов Я.Н.* Высшая церковная власть и ее взаимоотношения с государственной властью. X-XVI вв.; *Флоря Б.Н., Щапов Я.Н.* Епархиальное управление и епископат Русской Церкви. X-XVII вв.; *Синицына Н.В.* Русская церковь в период автокефалии; учреждение патриаршества. *Она же.* Русское монашество и монастыри. X-XVII вв. // *Православная энциклопедия*. / Под общей редакцией Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Русская Православная Церковь. М., 2000; Тоже. Том 1. А – Алексей Студит. М., 2000. (Статьи Е.Б.Емченко, Е.В.Беляковой).
- 49 Церковь в истории России. Сб. 1 / Отв. Редакторы Я.Н.Щапов, П.Н.Зырянов. М., 1997; Тоже. Сб. 2. / Отв. ред. Я.Н.Щапов. М., 1998; Тоже. Сб. 3. / Отв. ред. О.Ю.Васильева. М., 1999; Тоже. Сб. 4. / Отв. ред. Е.В.Белякова. М., 2000; Тоже. Сб. 5. / Отв. ред. О.Ю.Васильева. М., 2002.
- 50 *Лисовой Н.Н.* К истории русского духовного присутствия в Святой Земле и на Ближнем Востоке // *Труды ИРИ РАН*. Вып. 2. М., 2000. С. 56-89; *Васильева О.Ю.* Внешняя политика советского государства и Русская Православная Церковь 1943-1948 гг. // Там же. С. 339-354.
- 51 IV centenario dell'instituzione del Patriarcato in Russia. 400-летие учреждения Патриаршества в России. Roma, 1991.
- 52 *Moines et monasteres dans les societes de rite grec et latin*. Geneve, 1996.
- 53 *Религии мира. История и современность*. Ежегодник 1999. М., 1999. С. 7-166.
- 54 *Исторический вестник*. № 5-6 (9-10). Специальный выпуск. Ч. I. М.-Воронеж, 2000, Тоже. № 7 (11). Ч. II.

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ЦЕРКВИ В РАБОТАХ Я.Н.ЩАПОВА

История церкви в Древней Руси – института, осуществлявшего христианизацию древнерусского населения и соседних народов, ведавшего управлением огромной епархии и церковным судом – после 1917 г. как исследовательская тема не разрабатывалась несколько десятилетий. В работах 30-50-х гг. господствовали утверждения, повторяющие схемы начала века. В «Очерках истории СССР» – обобщающем труде, опубликованном в 1953 г., сведения об истории церкви в Древней Руси ограничивались сообщениями о событиях конца X-XI вв. – о принятии христианства, введении десятины и учреждении епископских кафедр¹. Историко-церковные сюжеты в научном плане рассматривались отдельными учеными в качестве дополнительных тем в процессе историко-литературных, историко-архитектурных, сфрагистических исследований. Таковы работы Н.Н.Воронина о церковно-политической истории Владимира и Суздаля по письменным и археологическим памятникам, М.К.Каргера по истории церковного строительства в Киеве, в последнее время – В.Л.Янина по истории глав и церковного управления новгородской епархии и монастырского землевладения.

Для Я.Н.Щапова история русской церкви стала основной темой изучения. Он пришел к ней после собственного оригинального археографического и источниковедческого исследования рукописных памятников.

Кандидатская диссертация Я.Н.Щапова, получившая перед защитой название, соответствующее идеологическим установкам 1950-60-х гг.: «Церковь как феодальная организация в Древней Руси»², была посвящена одной из основных спорных тем – источникам материального обеспечения церковной организации на Руси с самого начала ее существования и эволюции этих источников в XII-XIV вв. Важнейшие положения этой работы с

полной аргументацией были опубликованы в коллективной монографии «Древнерусское государство и его международное значение»³.

В книге «Княжеские уставы и церковь в Древней Руси»⁴ Я.Н.Щапов изучил весь сохранившийся комплекс оригинальных древнерусских памятников права, фиксирующих взаимоотношения государства и церкви в области власти и управления, финансов, права. Показав развитие этих взаимоотношений на основе сохранившихся памятников XI-XIV вв. на различных территориях Руси, исследователь смог высказать гипотезы о начальной стадии процессов и предложить реконструкцию утраченных звеньев. На основе скрупулезного текстологического, источниковедческого и историко-правового исследования уставов церкви, связанных с именами князей Владимира, Ярослава, Ростислава смоленского, Святослава и Всеволода новгородских, так и позднейших подтвердительных и уставных грамот XV в., Я.Н.Щапов издал их тексты по всем доступным спискам, редакциям и переводам.

В обобщающей монографии «Государство и церковь Древней Руси XI-XIII вв.»⁵ Я.Н.Щапов подвел итоги своих исследований и изучения этой темы в отечественной и зарубежной историографии XX века, рассмотрел весь круг связанных с этим периодом проблем: от возникновения церковно-административной структуры и характера церковной десятины до городских объединений церквей и роли митрополитов-византийцев в истории культуры Руси. Как такой обобщающий труд эта монография получила премию имени акад. Б.Д.Грекова и была переиздана в США на английском языке⁶.

Одно из основных положений, обоснованных Я.Н.Щаповым в его исследованиях, касается значения церкви в Древней Руси как основной силы, способствовавшей превращению Руси в великую христианскую европейскую державу. Возникшее на территории, не входившей в состав Римской империи и лишенное прямого влияния институтов античного общества, Русь, однако, смогла в течение короткого времени – IX-X вв. выйти на уровень соседних стран. Эту свою формирующую роль древнерусская церковь смогла выполнить, во-первых, благодаря значи-

тельной поддержке княжеской власти, на средства которой она существовала, и, во-вторых, благодаря тесным связям с Византией, с Константинополем, церковной юрисдикции которого подлежала Русь. Развитая церковная традиция, перенесенная на Русь из Константинополя в виде христианского вероучения, книг на славянском языке, греческих иерархов, централизованной церковной структуры, поддержанной государственной властью, восполнило то, что недоставало Руси в IX-X вв. в области письменности, культуры, права, идеологии.

Говоря о развитии церковно-административной структуры русской православной церкви, Я.Н.Щапов отмечает, что создание ее не могло быть единовременным актом, а образование епархий связано с процессом христианизации, с одной стороны, и развитием государственности-с другой⁷, при этом он выделяет три этапа в процессе возникновения епархий: первый – конец X – первая четверть XI в., когда появились епископии в важнейших политических центрах государства, особое внимание уделяя Новгородской епархии, которая, по мнению ученого, возникла вместе с Киевской митрополией. Другими ранними епархиями были Белгородская, Черниговская, Переяславская, Полоцкая и Перемышльская. На третьем этапе – с середины 30-х гг. XIII века, когда происходил процесс дробления государства на самостоятельные княжества, сопровождавшееся стремлением каждого князя иметь свою епархию, на Руси образовалось 16 епископий, в значительной части соответствующих крупным русским княжествам, равным по территории западноевропейским государствам, Но в целом епархий было значительно меньше, чем княжеств, что «в определенной степени компенсировало недостатки политической децентрализации»⁸.

Изучая епископское управление, Я.Н.Щапов отмечает, что важнейшими представителями церковной власти на местах были «владычные наместники», обладавшие правом суда, «владычные тиуны», которых Б.Д.Греков сравнивал с ключниками, и «десятинщики», известные по источникам с XIII в. Владычные десятищики были, вероятно, участниками княжеских судов и взимали «десятину» от судебных пошлин. Я.Н.Щапов убедительно показал, что «десятина» была основной формой

церковного обеспечения в первом столетии существования русской православной церкви. Она включала в себя «десятину от даней», судебную десятину, торговую десятину и действительно соответствовала десятой части поступлений в княжескую казну, причем в XI-XII вв. это были уже поступления не от контрибуции и трофеев, а от постоянных земель, входивших в состав государства⁹. Изучение вопроса о возникновении и происхождении десятины и ее сравнение с правилами обеспечения церкви в Византии, Западной и Северной Европы и Польшей, дало исследователю право заключить, что десятина имела оригинальный, русский характер¹⁰. Земельная собственность церкви, по мнению ученого, появляется не ранее первой половины XII в. и была сначала вспомогательным средством обеспечения церкви¹¹.

Церковь владела не только селами, но и городами, в чем Я.Н.Щапов видит пережиток¹² ранней, даннической формы эксплуатации. Другим источником содержания церкви XII-XIII вв. было хранение мер и весов¹³. Эта функция церкви, по мнению исследователя, не только увеличивала денежные поступления, но и свидетельствовала о высоком авторитете церкви как хранительницы справедливых имущественных отношений в миру.

Деньги жаловались как храмам и епископским кафедрам, так и монастырям. Источники свидетельствуют о том, что монастырская земельная собственность появилась раньше, чем епископская или храмовая¹⁴.

Глубокое источниковедческое и археографическое изучение источников по истории церковного суда первых веков христианства на Руси позволило Я.Н.Щапову сделать ряд ценных и важных наблюдений о деятельности и характере церковного суда того периода. Отметим некоторые из них: «Создавая широкую церковную юрисдикцию в XI веке, древнерусские юристы, и прежде всего один из авторов Устава Ярослава, митрополит Иларион, сохранили в церковном праве русскую систему наказаний-денежные взыскания в виде штрафов... в отличие от канонического права, по которому проступки наказывались наложением епитимьи, дополнительных постов и молитв, и от византийского права с членовредительными наказаниями»¹⁵. А

также утверждение, что «общие тенденции развития юрисдикции на различных территориях Руси в XII-XIII вв. в основном одинаковы, хотя в отдельных землях и наблюдались особенности, за которыми стоит различное соотношение социальных и политических групп и политических институтов древнерусских княжеств»¹⁶.

Углубленное изучение взаимодействия светского и церковного права позволило исследователю сделать ряд ценных конкретных наблюдений о характере этих взаимоотношений и их специфике в западнорусских и новгородских землях¹⁷.

Особый интерес представляет изучение Я.Н.Щаповым характера и истории возникновения организаций белого духовенства в городах – «клиросов» и «соборов».

«Соборами» в Древней Руси назывались, прежде всего, собрания епископов, собирались и соборы священников города, но кроме этого существовали храмы, которые тоже назывались «соборами» где служили священники и дьяконы не только этой церкви, но и других церквей. Таких соборов по мере роста города и церковной жизни становилось несколько. Точное время возникновения этих соборов при отсутствии специальных источников определить трудно, но по некоторым данным, это можно сделать по отношению к концу XI в. в Киеве, что и определил Я.Н.Щапов по «Чтению о Борисе и Глебе» Нестора¹⁸. Клиросы в древнерусских церквях появились, по мнению исследователя, под византийским влиянием и само слово «клирос» является калькой с греческого «духовенство». Я.Н.Щапов полагает, что клирошанам принадлежало право организации поставления священников и дьяконов при епископе и участие в церковном суде (с XIII в.). Члены собора, «клирошане», могли выступать свидетелями при написании земельного акта, могли быть, вместе с епископом или без него, владельцами принадлежащих храму земель.

Предметом изучения Я.Н.Щаповым стали и ранние русские монастыри, прежде всего те из них, которые основывались князьями. Сведения о таких монастырях в Киеве относятся к первой половине XI в. На основании истории монастырей в Киеве, Новгороде, Галиче, Волыни, Владимире он показал, что это

были аристократические закрытые организации, созданные для прославления набожности князя и обслуживающие религиозные потребности княжеской семьи. Как правило, такие монастыри и обеспечивались князем – ктитором (основателем монастыря). Само изучение истории этих монастырей построено автором исследования не по городам, а по ветвям родичей: Ярославичей (Изяслава, Святослава, Всеволода), Мономашичей и т.п.

В работах Я.Н.Щапова отмечается, что земельная собственность появилась у монастырей раньше, чем у церквей. На примере изучения истории получения земель Киевским Печерским монастырем он прослеживает эволюцию форм владения и использования земли монастырями: первоначально Печерский монастырь получил землю от князя Изяслава под сооружения храма и монастырских построек, а только потом – земли, обложенные данью, т.е. земли с крестьянами¹⁹. При этом исследователь подчеркивает, что в монастырях собирались люди, связанные общим идеалом жизни вне мира, и только после учета этого обстоятельства монастырь можно рассматривать с экономической и социальной точек зрения. Кроме того, на монастырях в средние века лежала обязанность обеспечения нетрудоспособных (организация больниц и богаделен). Кроме того, монастырь-центр культурной жизни, где составлялись жития, летописи, существовали специальные скриптории. Отмечается также и отличие монастырской собственности от светской: феодальная структура владения предполагала подчинение мелких собственников более крупным, в отличие от древнерусской светской или католической монастырская древнерусская собственность не предполагала собственности митрополита на все земли. Поэтому русская монастырская собственность оказывалась, как часть церковной организации в подчинении у митрополита и епископов, при этом собственниками земли оставались храмы и монастыри²⁰. Интерес к истории монашества нашел свое отражение в докладе, прочитанном на международном коллоквиуме в Париже. (*École pratique des hautes études. Moines et monastères dans les sociétés de rite grec et latin*)²¹, который назывался «*Les monastères en Europe orientale du XI e au XIII e siècle*» Особое внимание докладчика привлекла струк-

тура так называемых ктиторских монастырей, которые автор подразделил на 3 группы: основанные князьями, которые сами не стали постриженниками этих монастырей, вторая группа – монастыри, основанные по инициативе и на средства отдельных лиц, которые сами постриглись в монахи, наконец, третья – монастыри – основанные епископами. В выступлении на закрытии коллоквиума Шапов подчеркивал, что необходим сравнительно-исторический подход к изучению многих явлений прошлого, в том числе – монастырей и монашества.

Изучая историю русских монастырей, Я.Н.Шапов обратил внимание на институт, который привлекал внимание только на новгородском материале, где он получил особое развитие²². Это архимандритии, в которых исследователь увидел не местную, а довольно распространенную организацию городского монашества. На основе изучения летописного материала он датировал время появления этих организаций XII в., а местом их возникновения – Киев. Называться архимандритиями самые почитаемые и важные монастыри начали с XII века, хотя как собрания игуменов они известны и раньше²³. Самое раннее известие о собрании всех игуменов в Киеве относится к съезду 1096 г., где должен был быть заключен договор с половцами. Это, по мнению исследователя, свидетельствует о том, что игуменские организации принимали участие в политической жизни городов на территории Великого княжества Литовского. Они сохранялись как особые организации до XV в.²⁴

Говоря о политической жизни церкви, исследователь выделяет два направления: первое связано с деятельностью внутрицерковной и внешне-церковной, направленной на достижение собственных целей, и второе – участие церкви в политической, внешней и внутренней, деятельностью государства. Я.Н.Шапов подчеркивает, что по своему положению среди митрополий Константинопольского патриархата, русская церковь занимала особое положение, с самого начала представляя собой церковь национальную и государственную. Он полемизирует с теми из исследователей XIX-XX вв., которые полагали, что русская церковь в первые века своего существования сильно зависела от Константинополя и платила патриарху большую дань. По мне-

нию Шапова, такое утверждение не находит подтверждения в источниках. Напротив, русская митрополия, хотя ее и возглавляли митрополиты-греки, обладала большой самостоятельностью. Другой вопрос, благом ли для Руси было то, во главе церкви находились греки, а не русские. Мнения по этому вопросу расходятся: Е.Е.Голубинский считал это благом по той причине, что митрополиты-греки не вмешивались во внутривосточную политическую жизнь государства²⁵. Я.Н.Шапов считает, что трудно переоценить сам факт принятия христианства из Византии как в политическом, так и в культурном отношении, обращая при этом внимание на то обстоятельство, что культурное и политическое развитие Руси шло иногда без представителей Константинополя в Киеве, а иногда и вопреки им²⁶. В качестве примера он приводит деятельность Илариона, автора знаменитого «Слова о Законе и Благодати», который был близок не столько к представителям Константинополя, сколько к княжеской киевской власти. Вне митрополичьего двора развивалось и русское летописание. Создание местного кодекса церковного суда также связано не с Константинополем, а русскими деятелями – Ярославом и тем же Иларионом. И «успехи в развитии древнерусской культуры, связанной с христианством, определяется активной поддержкой его со стороны светской государственной власти и монастырей в значительно большей степени, чем церковных иерархов, присылаемых с берегов Босфора»²⁷.

Что же касается политической деятельности церкви, то представители ее кафедр часто использовались в качестве послов. Положение русского духовенства и его статус позволяли ему быть арбитрами в княжеских и боярских спорах. Особое внимание исследователь уделил участию духовенства в княжеских съездах и других средневековых представительных учреждениях. По его мнению, к поддержке духовенства, и не только епископов, но и игуменов и клирошан, особенно охотно прибегали тогда, когда случай был сомнительным с точки зрения канонического права или простого обычая, что не мешало светской власти иногда конфликтовать с церковными иерархами, прежде всего, в связи с растущими земельными владениями церквей и монастырей²⁸. Я.Н.Шапов признает наличие конф-

ликтов отдельных иерархов и князей не только на почве экономической, но и на почве их политических или церковных амбиций, однако в целом считает, что церковные представители выступали в качестве примиряющей силы в княжеских конфликтах. Отмечает исследователь и то большое значение, которое придавали русские князья роли церкви в политической жизни страны и, в частности, в повышении авторитета не только княжеской власти как таковой, а политике определенного князя, что и проводило к стремлению князей распространить свое влияние на церковь и поддержку ее, а также возникновение различных церковно-политических теорий и изменении титулатуры правителей Руси²⁹.

Важное значение для развития науки имеет произведенное Я.Н.Щаповым исследование так называемых «княжеских уставов», которое исследователь провел на основе анализа нескольких сот списков сохранившихся уставов XI-XVII вв., в которых регламентируется жизнь церкви и мирян по широкому кругу вопросов³⁰. Скрупулезное изучение многочисленных списков связанных с церковью княжеских уставов, позволило исследователю охарактеризовать и систему семейно-брачных отношений на Руси³¹.

Я.Н.Щапов хорошо известен за рубежом как крупный историк и знаток древнерусской книжности. Он принимал активное участие в работе многих международных конференций. В 1986 г. он участвовал в работе коллоквиума в Гейдельбергском университете, куда съехались представители Великобритании, Италии, Польши, Болгарии и США, где выступал с докладом об исследовании истории и книжности старообрядцев.

Истории старообрядчества ученый уделяет много внимания. Этой теме посвящена и статья «Старообрядцы в Москве между двумя революциями. (1905-1917)», в которой он показал, как старообрядцы использовали ту меру свободы, которую они получили после революции 1905-1907 гг.: издание газет, проведение съездов и т.д. Автор статьи считает, что этот период является «интереснейшей страницей в жизни московского старообрядчества, которая оставила след в истории и самих согласий, христиан старой веры, и Москвы, и истории России»³².

Исследования Я.Н.Щапова базируются на хорошем знании научного наследия, чему он уделяет немало внимания, о чем свидетельствует, в частности, его статья «Сборники византийского права в исследованиях и изданиях проф. В.Бенешевича» (не опубликованная в России)³³.

1988 г. – год тысячелетия крещения Руси, оказался поворотным для русской православной церкви и исследователей, занимающихся ее историей. В это время выходит громадное количество самой разнообразной литературы, связанной с православием и его историей, в том числе и несколько работ Я.Н.Щапова. Одна из них – «Роль христианизации в творческом освоении Киевской Русью античного и византийского наследия»³⁴. В этой работе автор отмечает, что введение христианства на Руси в X в. осуществлялось в основном в городах и лишь к XIII в. новую веру приняло сельское население. Главный же вывод состоит в том, что «христианство было даже более важным для Руси, чем для некоторых стран Западной Европы. Оно передало этому обществу и государству многое из того, что было необходимо для его культурного прогресса, укрепления государственности, дабы Русь смогла занять подобающее ей место в кругу европейских держав»³⁵.

В это время ученый публикует раздел в коллективной монографии под редакцией А.Д.Сухова «Введение христианства на Руси» (М., 1987), в котором большое внимание уделяет политической роли церкви и ее отдельных представителей в становлении русской государственности. Раздел по истории русской церкви до конца XIII в. написан Я.Н.Щаповым в коллективной монографии под общей редакцией А.И.Клибанова «Русское православие. Вехи истории» (М., 1989). Эта книга вышла еще в существовавшем тогда Политиздате и некоторые ее положения, особенно касающиеся истории церкви в XX в., быстро устарели, но при этом раздел, написанный Щаповым, сохранил всю свою научную значимость и оказался свободным конъюнктурных соображений и политической «целесообразности».

Еще в 1959 г. Щапов писал о том, что противоречивые действия князя Владимира объясняются не столько индивидуальными особенностями психики, сколько переломным характером эпохи

его правления, чреватой значительными изменениями в культурной, правовой, государственной сферах»³⁶.

Осмыслению христианских идей русскими книжниками посвящена статья Я.Н.Щапова «Идея мира в русском летописании XI-XIII вв.»³⁷. В этой статье рассматриваются как этимология слова «мир» в русских летописях, так и отношение к войне различных слоев населения Руси на разных этапах ее истории. Особое внимание обращено на понимание формулы мира, неоднократно встречающейся в русских летописях: «мир стоит до рати, а рать до мира» и отношению русских летописцев к войне как наказанию за грехи. В целом же в работе показано, что отношение к миру и его значению в ранний период русской истории было различным.

Уделяя внимание прежде всего раннему этапу развития христианства и истории русской церкви, Я.Н.Щапов обладает большими познаниями по истории русской церкви вообще и ее ретроспективе, что делает более интересным и глубоким обсуждение любой проблемы по истории русской церкви, в котором он принимает участие. Знаток русских и европейских архивохранилищ и древних рукописей, он легко откликается на проблемы сегодняшнего дня. Так было, например, в конфликте церкви с музеем – ризницей Троице-Сергиевой лавры, когда начался спор о том, кому должны принадлежать фонды музея.

Я.Н.Щапов оказался сторонником «третьего варианта», который сейчас и реализуется – ризница превращается в Музей православной культуры, что позволит сохранить музейные ценности и вернуть им их сущность: церковных святынь. Интересуют его и вопросы образования. Ярослав Николаевич Щапов – профессор Московского университета, где в течение ряда лет читает лекции по истории, но кроме того, он – инициатор создания и редактор учебного пособия «Религии мира», для которого написал очерк по истории русской православной церкви.

После нескольких десятилетий враждебного отношения государства к церкви в СССР научное направление в светской историографии, которое занималось бы церковью приходится создавать заново. Это хорошо осознавал Я.Н.Щапов, принимая самое деятельное участие в создании Центра истории религий и церкви в Институте российской истории (бывшем Институте

истории СССР) РАН и в течении десяти лет возглавляя этот Центр. За время своего существования Центр подготовил две большие коллективные работы по истории русской православной церкви и монашества и опубликовал пять сборников статей «Церковь в истории России», пятый, юбилейный сборник читатель и держит сейчас в руках. Кроме того, при живейшем участии Я.Н.Щапова создан Научный совет «Роль религий в истории» при Отделении истории РАН, который он также возглавляет, ведется работа в Международной комиссии по сравнительной истории церкви. Забота о развитии забытого научного направления выразилась и в подготовке молодых исследователей по истории русской православной церкви Существенен вклад Я.Н.Щапова в подготовке нового издания «Истории русской православной церкви» митрополита Макария с ее продолжением, в создании новой «Православной энциклопедии», где он выступает и как автор, и как член редакционно-издательского совета.

Научная и жизненная позиция Я.Н.Щапова являет собой пример возможности многостороннего подхода и многогранной деятельности как в своей профессии, так и в жизни Его вклад в изучение истории русской православной церкви несомненен, причем многое из сказанного и написанного им стало в настоящее время общепризнанным.

¹ Очерки истории СССР. Период феодализма. IX-XV вв. Ч. 1. М., 1953. С. 102-113.

² Щапов Я.Н. Церковь как феодальная организация в Древней Руси. Автореф. канд. дисс. М., 1964. С. 24.

³ Новосельцев А.П., Пашуто В.Т., Черепнин Л.В, Шушарин В.П., Щапов Я.Н. Древнерусское государство и его международное значение. М., 1965. С. 308-325.

⁴ Щапов Я.Н. Княжеские уставы и церковь в Древней Руси XI-XIV вв. М., 1972.

⁵ Щапов Я.Н. Государство и церковь Древней Руси XI-XIII вв. М., 1989.

⁶ State and Church in Early Russia 10th-13th Centuries. Yaroslav Nikolaevich Shcharov. 1993.

⁷ Государство и церковь. С. 55.

⁸ Там же. С. 56.

⁹ Новосельцев А.П., Пашуто В.Т., Черепнин Л.В, Шушарин В.П., Щапов Я.Н. Древнерусское государство и его международное значение. С. 308.

- 10 Там же. С. 310.
- 11 Там же С. 338.
- 12 Государство и церковь... С. 90.
- 13 *Щапов Я.Н.* Из истории городского управления в Древней Руси. (Служба мер и весов) // Города феодальной России. М., 1966. С. 101.
- 14 Государство и церковь... С. 87.
- 15 Там же. С. 110.
- 16 Там же. С. 123.
- 17 *Щапов Я.Н.* К истории соотношения светской и церковной юрисдикции на Руси в XII-XIV вв. // Польша и Русь. Черты общности и своеобразия в историческом развитии Руси и Польши XII-XIV вв. / Под редакцией академика Б.А.Рыбакова. М., 1974. С. 172-189.
- 18 Государство и церковь... С. 126.
- 19 Там же. С. 151.
- 20 Русское православие. Вехи истории. / Науч. ред. А.И.Клибанов. М., 1989. С. 47.
- 21 Конференция происходила в 1996 г.
- 22 *Янин В.Л.* Очерки комплексного источниковедения. М., 1977.
- 23 Государство и церковь... С. 159.
- 24 *Moines et monastires dane les sociëtïys de rite grec et latin.* Geneve, 1996. P. 483.
- 25 *Голубинский Е.Е.* История русской церкви Т. 1. 1-я половина. М., 1906. С. 320.
- 26 Государство и церковь... С. 172.
- 27 Там же. С. 177.
- 28 Там же. С. 186.
- 29 *Щапов Я.Н.* Политические концепции о месте страны в мире в общественной мысли Руси XI-XIV вв. // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. 1987. М., 1989. С. 159-166.
- 30 *Щапов Я.Н.* Княжеские уставы и церковь в Древней Руси XI-XIV вв. М., 1972.
- 31 *Щапов Я.Н.* Брак и семья в Древней Руси // Вопросы истории. 1970. № 10.
- 32 *Skupiska staroobrzkdowcyw w Europe, Asji i Americie.* Warszawa, 1994.
- 33 *Щапов Я.Н.* Сборники византийского права в исследованиях и изданиях проф. В.Бенешевича // Association international des études byzantines, Bulletin n information et de coordination N VIII, Annй 1975/1976, Athines-Paris 1975/1976. P. 30, 67.
- 34 Тысячелетие введения христианства на Руси. ЮНЕСКО. 1993.
- 35 Там же. С. 53.
- 36 *Щапов Я.Н.* Церковь и становление древнерусской государственности //Вопросы истории. № 11. 1959. С. 55-64.
- 37 Долгий путь российского пацифизма. Идеал международного и внутреннего мира в религиозно-философской и общественной мысли России. М., 1997.

ИГУМЕН В МОНАСТЫРЕ. (К вопросу о его выборе)

Проблеме поставления игумена в монастыре уделяется значительное место в каждом типиконе (монастырском уставе), поскольку игумен является главным лицом в монастыре. Он непосредственно управляет им и осуществляет надзор над деятельностью и поведением всей монастырской братии в стенах обители.

В исторической литературе делались попытки изучения этого вопроса на основе рассмотрения сохранившихся уставов (П.С.Казанский, Е.Е.Голубинский и др.). Однако исследований, касающихся непосредственно проблемы поставления игумена в монастыре, исходя из источниковых данных, не встречаем.

Зададимся вопросом: каким образом поставлялся игумен в русском монастыре, наблюдается ли местная специфика в поставлении настоятелей или правила Студийского устава, получившего распространение на Русь еще с середины XI в., соблюдались очень точно?

Исследуя состояние византийского монашества в период XI-XII вв., А.П.Каждан указывает на несколько различных способов выбора настоятеля монастыря:

1. В принципе, назначение преемника было прерогативой самого игумена. Но это часто ограничивалось волей монахов. В своем завещании игумен вписывает трех кандидатов, которые объявлялись после его смерти. Однако нередко монахи не соглашались с ним и изменяли списки. При этом была необходима санкция императора (см.: например, устав монастыря Пантократора).

2. Выбор «божьим судом» – т.е. по жребию. Кандидатов при этом должно быть трое из среды братии. «Божье избрание» считалось предпочтительнее единогласного выбора (см. там же, а также в уставе монастыря Илиу Вомен).

3. В некоторых монастырях право выбора игумена принадлежало не всей братии, а старейшим.

4. В других, существовал автоматизм избрания, когда рядом с игуменом предусматривалось по уставу, существование второго настоятеля, который автоматически занимает место своего предшественника (Езергедитский устав)¹.

П.С.Казанский специально изучал Студийский устав, тот самый, который сохранился в Спиксе XII в. Согласно этому уставу – избрание игумена игумена производилось братнею. По истечении 3-х дней после смерти игумена, после общей молитвы и поста, необходимо было выбрать нового настоятеля, который должен соответствовать определенным условиям – быть не моложе 33-х лет и не состоять никогда в браке. Если мнение единогласно, то игумен выбирался сразу. Если существовали разногласия, то тогда братия обращалась к патриарху, который из трех представленных ему кандидатов должен был выбрать одного. Выбор обычно падал на имеющего степень священства и живущего в стенах данного монастыря².

Из перечисленных выше четырех вариантов выбора игумена, существовавших в Византии, Студийский устав больше всего приближается в решении этого вопроса к первому из них.

Что же наблюдается в русских монастырях? Сведения по интересующей нас проблеме, получаемые из летописей и агиографических сочинений, очень разнообразны.

В старейшем Киево-Печерском монастыре, первый игумен Варлаам был поставлен основателем обители – преп. Антонием: «Антоний... постави им игуменом Варлаама, а сам иде в гору и ископа пещеру, яже есть под новым монастырем, в неуже сконча живот свои (6559)»³. По Житию Феодосия Печерского, немного позже, после ухода Варлаама, монахи, жившие в пещере, собрались и по всеобщему решению известили преподобного Антония, что они поставили себе игуменом «блаженного отца Феодосия», ибо он и жизнь монастырскую устави по чину и божественные заповеди знал, как никто другой⁴. Интересен тот факт, что монахи обращаются к Антонию, основателю монастыря, уже с принятым решением. Совсем о другом сообщает Лаврентьевская летопись: «Антоний... рече им кто болии в вас акоже Феодосии и послушливый кроткий смиренный да и будет вам игумен»⁵. Это известие показывает совсем другую картину –

получается, что на самом деле, нового игумена (Феодосия) и на этот раз поставляет основатель монастыря – Антоний.

Небольшой конфликт между Феодосием и монашествующими возник в 1074 году. Причиной конфликта был выбор нового настоятеля на место Феодосия. Феодосий предлагает своим преемником пресвитера Иакова, однако братия не соглашается, мотивируя это следующим: «... яко не здесь есть постриган, бе бо Иаков пришел с Лыца с братом своим Паулом»⁶. Феодосий вынужден принять просьбу монахов поставить им игуменом деместика Стефана, т.к. братия мотивировала эту кандидатуру тем: «... яко есь взросл есь под рукою твоею, и у тебе послужил»⁷. Феодосий «благослови Стефана и речь ему, чадо се предаю ти монастырь, блюди со снасньемь его»⁸. Это случай, происшедший при смерти Феодосия, указывает на то, что Студийский устав соблюдается монастырской братией достаточно точно. Они отстаивают Стефана, который, в отличие от пресвитера Иакова, пришедшего из другой обители был постриженником Киево-Печерского монастыря, что является одним из условий при выборе нового игумена.

Князь Изяслав Ярославич основал в Киеве Дмитриевский монастырь, назвав его именем своего святого. С 1062 г. он поставил во главе обители Варлаама, бывшим до этого настоятелем Печерского монастыря⁹. Дмитриевский монастырь является княжеским, поэтому прослеживается непосредственное участие князя в поставлении игумена в нем. В житии Феодосия находим еще одно известие, аналогичное вышеуказанному и относящееся также к Дмитриевскому монастырю: «В то же время христоролюбивый князь избрал в монастыре великого отца нашего Феодосия одного из братии... но именни Исайю, и того поставил игуменом в своем монастыре, святого мученика Дмитрия...»¹⁰.

Еще одно интересное известие: преподобная Евфросиния основала Спасский женский монастырь на Сельце, близ Полоцка. Перед тем, как отправиться в Иерусалим, она поставляет на свое место, игуменией монастыря, свою сестру Евдокию (в миру Гордислава)¹¹. И здесь, основатель монастыря ставит своего преемника.

Еще одно свидетельство переносит нас на запад Руси – в Смоленск. На средства смоленского епископа Игнатия, занявшего кафедру после 1197 г., создается Авраамиев монастырь¹². Являясь ктиторм этого монастыря, епископ не только заботился об его обеспечении, но и поставил игумена в своей обители – преподобного Авраамия. Подобные сведения прослеживаются и в других районах Руси. Так, в 1126 г. великий киевский князь Ярополк Владимирович поставил игуменом Иоаннозского монастыря в Переяславле – Марка¹³, позже он занимает епископскую кафедру в этом древнем городе. Итак, эти известия дают нам основание считать, что на Руси, в первые века существования монастырей, игумены поставляются ктиторами, т.е. основателями монастырей.

Необходимо отметить еще одно интересное свидетельство, которое находится в Ипатьевской летописи под 1112 г. После избрания игумена Киево-Печерского монастыря Феоктиста (1108-1112) черниговским епископом, монахи выбирают себе другого настоятеля – «Прохора попина» (1112-1126). Но самое интересное, чего до сих пор не встречалось, это то, что братия объявляет о своем решении митрополиту и киевскому князю Святополку. Только после этого «повеле князь митрополиту поставити с радостью»¹⁴ игуменом монастыря «Прохора попина». Чем это вызвано? Вероятнее всего, в данный период по смертному завещанию Феодосия в 1074 г. о попечительстве князя над Киево-Печерским монастырем, было все еще в силе: «И абне ж князь Святослав и с Сыном своим Глебом целовав святого старца и обещава манастирем пещися»¹⁵. Князь Святополк, сын Изяслава Ярославовича, а Святослав – брат князя Изяслава.

Итак, в 1112 г., будучи киевским князем, Святополк Изяславич, вероятно, попечительствовал над крупнейшим под Киевом монастырем. Этим можно объяснить то, что выбирая себе настоятеля, монахи обращаются с известием об этом не только к главе церкви в лице митрополита, но и к своему покровителю, киевскому князю. Здесь встречаем другой случай, попечительство над монастырем без ктиторства, т.е. без непосредственного участия в основании монастыря.

Можно предположить, что над монастырем одновременно существовали две власти: светская, в лице великого князя, и духовная, в лице митрополита. Однако светская власть важнее духовной, так как митрополит поставляет игумена после распоряжения князя. Свидетельств подобного рода в сохранившихся источниках нет.

Рассматривая известия, содержащиеся в новгородской летописи, мы не находим ни одного свидетельства, которое бы указало на поставление игумена князем. Это следует считать естественным, так как участие представителей княжеских семей в основании монастырей в Новгороде было незначительным.

Однако новгородские агнографические произведения позволяют проследить аналогичные киевским монастырям порядки поставления игуменов ктиторами монастырей. Так, основатель Антониева монастыря и его первый настоятель Антоний, поставляет на свое место игуменом своего ученика священноиоака Андрея¹⁶. В середине XII в. основатель Спасо-Мирожского монастыря в Искове, новгородский архиепископ Нифонт поставляет в нем игумена, к сожалению, его имя остается неизвестным: «... и старейшину имъ игуменомъ постави единого отъ братии честнаго и свята. и все ему святыи преда – строение монастыря своего и попечение еже и пастве...»¹⁷. Аналогичное явление наблюдается и в конце XII в., когда игумен Хутынского Спасо-Преображенского монастыря преподобный Варлаам по смерти поставляет своего преемника – Антония, которому поверяет судьбу монастыря и всей братии¹⁸.

Итак, в Новгороде были случаи поставления настоятелей основателями монастырей. Почти все сообщения новгородской летописи касаются поставления игуменов по смерти их предшественников, но непосредственных указаний на то, кем они поставлены или выбраны – нет. «Томъ же лете преставися Андрей игумен святыя Богородица, и поставиша Олексу в него место»¹⁹. Само словосочетание «поставиша на месте его» предполагает, что речь идет не о выборе нового настоятеля, а о поставлении. Только не ясно, кто его «поставиша». Новгородская летопись содержит сведения, которые показывают на наличие всеобщего выбора игумена в монастыре. При этом присутству-

ют не только все монашествующие, но и новгородский владыка. В Варваринном монастыре под 1195 г.: «Том же лете преставися раба божия Хръстна святыя Варвары; и поставиша на месте еи, избра владыка и сестры все, кротку и смирену именемъ Варвару Гюргевию Олекшинича; и постави ю владыка... (6703)»²⁰. Здесь уже появляется владыка, но выбор происходит с учетом пожелания самих монахинь. Новая игуменья является вдовою новгородского боярина Юрия Олекшинича, принявшая, неизвестно когда, монашество в стенах обители. Летопись не дает нам сведений о создателе монастыря, но вполне вероятно, что монастырь был связан непосредственно с кругами боярства, явление не чуждое в Великом Новгороде.

В другом новгородском монастыре, Юрьеве, при избрании игумена участвуют посадник и «все новгородци» (вероятно, имеются в виду бояре). Это происходит в начале XIII в., в 1226 г.: «Преже своего преставления Саватии съзва владыку Антония и посадника Иванка и все новгородци, и запраша братье и всех новгородць: «изберете себе игумена»²¹. Итак, новый игумен Савва Гречин, был избран по завещанию самого Савватия. В данном случае в избрании нового настоятеля принимают участие не только владыка, но и представители городской власти в лице посадника и бояр. Это не случайно, поскольку Юрьев монастырь со времени игуменства Савватия (1194-1226) приобретает, по мнению В.Л.Янина, какие-то особые права, становясь привилегированной усыпальницей новгородской знати. В нем были похоронены не только представители княжеских семей, но и новгородские посадники²². Первоначально Юрьев монастырь был княжеским, но в процессе развития боярской республики, право юрисдикции над ним переходит к городу. Отсюда происходит и превращение монастыря в усыпальницу новгородской знати²³. По этой причине мы встречаемся и с участием городских властей и духовной главы Новгорода при избрании нового настоятеля монастыря.

Одно из последних известий новгородской летописи о поставлении игумена монастыря находим под 1226 г.²⁴ После этого находим только одно упоминание под 1338 г.: «... преставися архимандритъ Лаврентей святого Георгна, и посадиша Есифа»²⁵. В дальнейшем, до конца XIV в. подобные сведения в

летописи не встречаются, что затрудняет изучение процесса поставления игуменов в новгородских монастырях в этот более поздний период.

Приведенные факты позволяют выявить некоторое различие в процессе поставления игуменов монастырей на Руси. Так, в Киеве, где существует сильная княжеская власть, наблюдается заметное участие князей в жизни киевских обителей. Являясь их ктиторами, князья сами поставляли в них игуменов. В Новгороде князь в этом практически не участвует. Право поставления игуменов здесь принадлежит представителю духовной власти, т.е. владыке. Он всегда присутствует при этом. Летописцы, считая это совсем закономерным явлением, просто не упоминают владыку, как лицо «поставившего» очередного нового настоятеля. Интересно, что случаи поставления настоятелей ктиторами монастырей, также неразрывно связаны с присутствием новгородского владыки.

Теперь попытаемся на основании рассмотренного материала выявить общее и различное при решении вопроса о новом игумене монастыря на Руси и в Византии. Изученные известия показывают нам, что на Руси не существует «автоматизма» в поставлении нового настоятеля. Не встречается и способ, когда в выборе участвуют только старейшие монахи. Зато самое большое количество сведений указывает на всеобщее распространение способа поставления игумена самим основателем (ктитором) монастыря, будь то светское или духовное лицо. Очень часто ктитор обители являлся и ее первым настоятелем. Он же назначал впоследствии своего преемника, который обычно был его непосредственным учеником. Так же, как и в Византии, находим свидетельство, указывающее на разногласия между монахами и старым игуменом по вопросу о поставлении нового настоятеля. При этом наблюдаем соблюдение со стороны монахов правил Студийского устава о поставлении игумена из числа братии (напр. Стефана, выходца из Киево-Печерского монастыря, вместо предложенного игуменом пресвитера Иакова из чужого монастыря).

Выбор настоятеля на собрании монашествующих также был известен на Руси. Он регламентировался, как мы уже отметили, Студийским уставом. Однако источники указывают на интересный момент: в Новгороде при выборе присутствуют пред-

ставители городской знати и владыка. Вероятно, новгородские монастыри не имели полной самостоятельности при решении вопроса о новом игумене. Выбор контролировался городскими и духовными властями. В случае, если не было всеобщего выбора, как мы отметили выше, игумен поставлялся преимущественно владыкой.

Совсем по другому обстоит дело в Киеве. Здесь нужно отметить, что все свидетельства, показывающие существование всеобщего выбора игуменов монашествующими, относятся преимущественно к Киево-Печерскому монастырю. Каким образом происходило решение вопроса об игуменстве в других киевских обителях источники не указывают. Имея в виду ведущее положение Киево-Печерского монастыря на Руси, можно считать, что всеобщий выбор был традиционным в его стенах. Во всяком случае, наиболее подробные известия о выборе настоятеля, близкие по своему содержанию к правилам Студийского устава, прослеживаются на примере этого монастыря.

Итак, существующий источниковый материал дает нам возможность выявить наличие двух основных способов решения вопроса об игуменстве на Руси. Во-первых – с помощью всеобщего выбора; во-вторых – поставлением или ктитором монастыря или владыкой. В общих чертах, порядок выбора настоятелей на Руси совпадает с некоторыми принципами, наблюдаемыми в греческих монастырях в первые века их существования. Однако, наличный материал не может полностью раскрыть до какой степени точно правила Студийского устава соблюдались на Руси. Дело в том, что уже в самый ранний, период существования русских монастырей, заметна определенная специфика в вопросе, затрагивающем смену игуменов. Эти различия в способах доставления настоятелей происходят от характера политического и экономического развития отдельных районов Руси в период, который предшествует феодальной раздробленности государства.

¹ *Каждан А.П.* Византийский монастырь XI-XII вв. // Византийский временник. Т. 31. М., 1971. С. 66-67.

² *Казанский П.С.* История православного русского монашества от основания Печерской обители преподобным Антонием до основа-

- ния Лавры св. Троицы препод. Сергием. М., 1885. С. 38; Соколов И.И. Состояние монашества в византийской церкви с половины IX в. до начала XIII в. (842-1204). Опыт церковно-исторического исследования. Казань, 1894. С. 382-386.
- 3 Полное собрание русских летописей. (Далее – ПСРЛ). Т. I. М., 1997. Стб. 157-158.
 - 4 Житие Феодосия Печерского // Памятники литературы Древней Руси. (Далее – ПЛДР). XI – нач. XII вв. М., 1978. С. 332-333.
 - 5 ПСРЛ. Т. I. Стб. 159; Киево-Печерский патерик // ПЛДР. XII в. М., 1980. С. 438-439.
 - 6 ПСРЛ. Т. I. Стб. 187.
 - 7 Там же.
 - 8 Там же.
 - 9 «Изяслав же постави монастырь святого Дмитрия и выведе Варлаама на игуменьство въ святому Дмитрию...» // ПСРЛ. Т. I. Стб. 159. См. также: Киево-Печерский патерик... С. 438-439.
 - 10 Житие Феодосия. С. 340-341.
 - 11 Степенная книга // ПСРЛ. Т. 21. Ч. 1. СПб., 1908. С. 216.
 - 12 Житие Авраамия Смоленского и службы ему // Памятники древнерусской литературы. Вып. I. СПб., 1912. С. 16, 29, 32.
 - 13 ПСРЛ. Т. 1. Стб. 296.
 - 14 ПСРЛ. Т. 2. М., 1998. Стб. 274.
 - 15 ПСРЛ. Т. 1. Стб. 187; Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. (Далее – НПЛ). М.-Л., 1950. С. 201.
 - 16 Это произошло по смерти Антония в 1147 г. О самом поставлении см.: Повесть об Антонии Римляине // Памятники старинной русской литературы. Вып. I. СПб., 1860. С. 270.
 - 17 Повесть о Нифонте, епископе Новгородском // Памятники старинной русской литературы. Вып. 4. СПб., 1862. С. 4.
 - 18 Житие преподобного Варлаама Хутынского // Великие Минен Четвы, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Ноябрь. Дни 1-12. СПб., 1897. С. 206-207.
 - 19 НПЛ. С. 30. См. также: С. 28, 31, 38 (Антониев монастырь); С. 30, 41, 349 (Юрьев монастырь); С. 36 (Росткии Ивановский монастырь); С. 41 (Аркаж монастырь); С. 40 (Воскресенский на Красной горке жен. монастырь); С. 33 (Варварин жен. монастырь); С. 31 (Духов монастырь); С. 40 (Зверин-Покровский жен. монастырь).
 - 20 НПЛ. С. 42.
 - 21 Там же. С. 65. См. также: С. 269.
 - 22 Янин В.Л. Очерки комплексного источниковедения. М., 1977. С. 142-143.
 - 23 Там же.
 - 24 НПЛ. С. 65. См. также: С. 269 (а также см. 45).
 - 25 Там же. С. 349.

О ДУХОВНОЙ ГРАМОТЕ МИТРОПОЛИТА ИОНЫ В СВЯЗИ С ТРАДИЦИЕЙ НАПИСАНИЯ ДУХОВНЫХ ГРАМОТ РУССКИМИ МИТРОПОЛИТАМИ

Традиция написания духовных грамот русскими иерархами в XV в. и в последующее время мало изучена. Ф.Лилленфельд¹ и П.В.Понырко² положили начало изучению духовных грамот церковных иерархов как литературного жанра. В работах Я.С.Лурье³, Г.В.Семенченко⁴, А.И.Плигузова и игумена Иннокентия⁵ (Павлова) отдельные памятники этой традиции были рассмотрены как исторические источники.

Нам известны три духовные грамоты русских митрополитов XV в. Духовная грамота митрополита Киприана читается в составе летописей⁶, в отдельных списках в сборниках и в составе чина погребения епископа. Два варианта духовной митрополита Фотия известны из летописей⁷. Духовная митрополита Ионы дошла до нас в одном списке в сборнике XVI в.⁸

На наш взгляд, для более верного понимания характера этих грамот необходимо обратить внимание на то, что духовные этого типа представляют собой часть чина погребения епископа, что и определило их содержание. В литературе отмечался особый, по сравнению с духовными светских лиц, характер этих грамот, но все же они не были признаны исследователями принципиально иным типом документа⁹. А между тем для церковного иерарха было вполне возможно, а в некоторых случаях предписывалось правилами, иметь при кончине имущественное завещание¹⁰. Сама возможность для иерарха иметь духовные двух типов говорит о том, что памятники рассматриваемой традиции не следует объединять с частноправовыми актами.

Так само название «духовные» было усвоено этим грамотам не сразу. Грамоту Киприана автор летописного сообщения называет «прощальной и ако в образ прощения»¹¹. Грамота Фотия в одном случае в летописи названа «чюдна, по образу прежь сего бывшего Киприана митрополита»¹², а в другом случае названа «молитвой» или «словом воспоминательным о житии сво-

ем», которое Фотий написал «пращая всех и завеща соблюда-ти, яже написа в чину завета»¹³.

Тем не менее, нельзя рассматривать эти духовные грамоты как литературно-публицистические произведения¹⁴ или «политические» духовные¹⁵, хотя, безусловно, некоторые политические реалии нашли в них свое отражение.

Начало традиции написания духовных грамот русскими митрополитами как элемента чина погребения епископа было положено митрополитом Киприаном, который «преже преставления своего за 4 дни написа грамоту незнаему и страннолепну, яко прощальную и ако в образ прощения, рекше всех благословляя и прощаа, и от всех прощения и благословения требуя, се же мню, яко конечного ради любомудрия и целомудрия, и сице заповеда отходя сего света епископом и сущим ту у него приставником, глаголя: “егда в гроб мя въскладаа, тогда прочтите сию грамоту надо мною вслух людем...”. По отшествии же сего митрополита и прочии митрополити Русии и доньше, переписывающе сию грамоту, повелевают в преставление свое в гроб въскладающеся такоже прочитати в услышание всем»¹⁶.

В июльском томе Софийского списка Великих Миней Четий митрополита Макария читается «Указ о погребении епископа», согласно которому, духовная епископа зачитывалась архидиаконом или протодиаконом на амвоне «в услышание всем православным христианом» после окончания отпевания и перед тем, как нести одр епископа к месту погребения¹⁷. Чин погребения епископа, в состав которого вошла в качестве образца духовная грамота митрополита Киприана, читается в требнике особого состава РНБ, Соф. 1071¹⁸.

Духовные грамоты митрополитов Киприана, Фотия и Ионы содержат следующие статьи: 1) преамбулу с изложением причин написания завещания и более или менее подробным сообщением об иноческой жизни и обстоятельствах поставления в митрополиты¹⁹; 2) Исповедание Веры; 3) прощение и благословение христианам от митрополита и испрошение прощения себе у них; 4) обращение к великому князю с просьбой, заботится об имуществе и людях митрополичьей кафедры до избрания нового митрополита.

Источники отдельных статей духовных грамот иерархов, по нашему мнению, следует искать среди богослужебных и канонических текстов. Статья грамоты – Исповедание Веры – известна как элемент чина поставления епископа (иначе – «рукописание»), которое кандидат зачитывал при своем поставлении²⁰, а также в других важных случаях²¹. Обычай этот восходит к 1 правилу IV Вселенского собора, в котором сказано: «При начатии всякого и слова и дела наилучший чин есть от Бога начинати, и с Богом оканчивати, по глаголу Богослова»²². Эти слова правила очень точно отражают цель включения Исповедания Веры в духовную грамоту – последнее слово иерарха, в котором он подводит итог своего служения.

Следующая статья грамот – прощение и благословение – наиболее сложная. Она состоит из трех частей. Первая часть статьи, в которой митрополит прощает и благословляет духовенство и мирян и просит у них прощения, восходит к чинопоследованию христианского всепрощения, совершаемому на вечерне в неделю Сырной седмицы перед началом Великого поста. Это последнее воскресенье перед Великим постом называется прощенным или прощальным²³. Чин прощения имеет в своей основе евангельское чтение (Матф. VI. 14-15). Обычай этот описан уже в Житии Марии Египетской, что говорит о его раннем происхождении²⁴. Вторая часть статьи, в которой речь идет о прощении умерших под епитимьей, восходит к так называемым «прощальным» грамотам, которые в древне церковной дисциплине выдавались епископом для прочтения над умершим под «клятвою» (отлучением)²⁵. В дальнейшем такие грамоты получили более широкое употребление и вошли в чин погребения мирского и монашеского²⁶. Третья часть статьи о прощении еще здравствующих христиан «ослушившихся» или «поробтавших», или «явно въставших» против митрополита имеет основание в церковной дисциплине, согласно которой духовное наказание с христианина мог снять тот, кто его наложил или лицо более высокого сана.

В целом, чин испрашивания прощения в духовных грамотах представляет собой длинный ряд обращений к христианам, который во всех трех грамотах открывают цари, патриархи и

митрополиты «преже преставльшиися и еще живые». Дальнейший порядок обращений несколько отличается в грамотах митрополитов Киприана, Фотия и Ионы. Например, Фотий²⁷ сперва обращается к князьям, духовенству и мирянам «преже преставльшимся», а затем, в том же порядке к живым. В духовной митрополита Киприана²⁸ этого разделения нет, а у митрополита Ионы оно выдержано не полностью²⁹. В отличие от духовной грамоты Киприана, у Фотия появляется обращение к тем, кто «послужиша и возлюбнша и почтнша нас, Господа ради и Евангелия ради». Подобное обращение мы находим и в духовной митрополита Ионы.

Эта статья грамот, в которой упоминаются конкретные лица, представляет особый интерес для исследователей, так как дает основания для определения времени написания грамот, и отражает некоторые политические реалии этого времени³⁰.

В заключительной статье духовных митрополиты призывают великих князей заботиться об имуществе кафедры до того момента, когда будет поставлен новый митрополит. Может показаться, что именно эта статья сближает духовные митрополитов с обычными завещаниями. Однако, какое-либо перечисление имущества кафедры в грамотах отсутствует, и, видимо, юридической силы это поручение не имело, так как митрополит Фотий, занявший кафедру после Киприана «не обретох в дому церковном ничтоже»³¹, хотя митрополит Киприан в своей духовной и «приказал» великому князю Василию Дмитриевичу «дом святых Богородица».

Отметив основные особенности этого типа грамот, которые необходимо учитывать при работе с ними, обратимся к одному из наиболее интересных памятников этой традиции – духовной грамоте митрополита Ионы. Она привлекает к себе внимание исследователей³² в связи с тем, что епископ Иона стал первым русским автокефальным митрополитом. В своей духовной Иона сообщает об обстоятельствах поставления его в митрополиты. Таким образом, грамота эта является одним из источников по истории установления автокефалии Русской Церкви.

Духовная митрополита Ионы известна в одном списке в сборнике РНБ, Q.1468 (70-е – 80-е гг. XVI в.)³³. Интересна

история введения в научный оборот этого документа. Сборник со списком духовной поступил в Публичную библиотеку в 1913 г., и был описан Д.И.Абрамовичем в отчете за 1913 г.³⁴ В 1917 г. духовная митрополита Ионы была опубликована Д.И.Абрамовичем в Вып. 3 «Библиографической летописи»³⁵. Духовная также была упомянута в работах А.Е.Преснякова³⁶ и Лаппо-Данилевского³⁷. Далее памятник этот выпал из поля зрения исследователей. В 1988 г. духовная митрополита Ионы как новонайденная была опубликована Я.С.Лурье в «Русском феодальном архиве XIV – первой трети XVI в.»³⁸.

Основной текст духовной митрополита Ионы был датирован Я.С.Лурье 1450-1453 гг. на основании того, что в духовной говорится об отсутствии в Константинополе патриарха, но не упоминается падение Константинополя в 1453 г.³⁹ А.И.Плигузов и Г.В.Семенченко в РФА уточнили датировку духовной, указав на то, что в ней упомянут Андрей Меньшой, родившийся 8 августа 1452 г.⁴⁰ Можно еще уточнить верхнюю границу времени составления первоначального текста духовной, так как в ней великая княгиня Софья Витовтавна названа приснопамятной⁴¹, то есть грамота была написана уже после 40-го дня от ее кончины (до этого покойный считается новопреставленным), которая последовала, согласно разным летописным источникам, в период от 15 июня до 13 июля 1453 г.⁴² О падении Константинополя в момент составления духовной митрополит Иона, очевидно, еще не знал, а узнать об этом в Москве должны были, учитывая особое внимание к византийским событиям, в самое ближайшее время после совершившейся катастрофы⁴³. Следовательно, возможное время составления первоначального текста духовной – между концом июля и началом сентября 1453 г.

Следует пояснить, что понимается под первоначальным текстом духовной. Как было сказано выше, духовная грамота зачитывалась вслух христианам в момент погребения митрополита и должна была отражать реалии времени. Дошедший до нас список отражает политические реалии времени до падения Константинополя в 1453 г. Разумеется, духовная в таком виде не могла быть зачитана «вслух людям» в 1461 г. Именно поэтому

нельзя согласиться с мнением Я.С.Лурье о том, что после кончины митрополита (точнее перед самой кончиной – В.А.) не было необходимости вносить исправления в текст духовной⁴⁴, а достаточно было только поставить дату. Вряд ли в 1461 г. было уместно говорить с амвона об императоре Константине IX как о живом, каковым он упоминается в духовной. Кроме того, сам Я.С.Лурье отмечал, что в духовной митрополит Иона дает благословение Ивану Андреевичу Можайскому, бежавшему в 1454 г. в Литву. Известна грамота митрополита Ионы 1454 г.⁴⁵, в которой говорится об отказе князя Ивана Можайского по просьбе Ионы послать своих людей против татар. Так что после 1454 г. Иван Андреевич мог быть упомянут разве что в разделе духовной о «поробтавших» или «явно въставших». Впрочем, в 1461 г. при погребении митрополита Ионы могла быть зачитана совсем другая, не дошедшая до нас духовная, что совсем не умаляет значения рассматриваемого памятника и интерес к нему.

Итак, в имеющемся списке читается текст духовной, составленный до сентября 1453 г., с датой кончины митрополита. Это позволило А.И.Плигузову и Г.В.Семенченко предположить, что текст «был дополнен фрагментами, указывающими на более позднюю дату: 15 декабря 1460 г. – 31 марта 1461 г.» («А о поставлении нашем тако да будет»... «А понеже сочтох лета его дръжавы» – во втором случае граница заключительного текста указана условно), а также послесловием, составленным после 31 марта 1461 г. («А писана грамота сия... и весновал тамо»). Исследователями была высказана гипотеза о том, что компиляция могла возникнуть «в кругах далеких от казны русских митрополитов и потому не имеющих возможности сверить свой труд с документами кафедры и избежать анахронизмов, в пользу этого предположения говорит и отсутствие списков духовной в сборниках митрополичьих грамот и в летописных сводах, созданных в канцелярии русских митрополитов»⁴⁶.

Среди выявленных частей текста более позднего происхождения особый интерес представляет послесловие читающееся после даты: «И преставись того же дни господин и государь наш Иона митрополит Киевський и всеа Русии, во вторник на страстной неделе в 3 часа дню, а тогда был князь великий Ва-

силей Васильевич с своими детьми, с великим князем Иваном и с князем Юрьем, в Володимери и весновал тамо». Что представляет собой этот текст? Слова «и весновал тамо» позволяют предположить, что приписка была сделана через какое-то время после кончины митрополита. В целом, это послесловие напоминает летописное сообщение⁴⁷.

Представляет интерес еще одно предположение А.И.Плигузова и Г.В.Семенченко о существовании «более раннего варианта духовной Ионы, созданного в конце июня – начале июля 1451 г., когда ордынцы осадили Москву»⁴⁸. В связи со сделанным нами уточнением верхней границы времени составления первоначального текста духовной (конец июля 1453 г.), к этому предположению исследователей необходимо вернуться. В середине 1453 г. в Москве уже, несомненно, знали о перемене церковного курса Константинополя снова в сторону унии, так как переговоры об этом с курией велись в течение 1452 г., а в декабре 1452 г. бывший митрополит киевский и всея Руси Исидор – папский легат, прибыв из Рима, отслужил в св. Софии литургию с упоминанием имени понтифика. Следовательно, та часть духовной, в которой говорится о намерении императора Константина IX поставить себе православного патриарха, была написана ранее. К этому более раннему пласту духовной, созданному до лета 1453 г. можно отнести часть текста («И того ради аз... и святыми православными великими князьями русскими»)⁴⁹. В этой части текста повторено, но уже в других выражениях, следующее непосредственно перед этим сообщение духовной о том, что епископ Иона был поставлен митрополитом по святым правилам собором русских епископов по повелению великого князя Василия Васильевича. В случае если текст духовной представляет собой сложную компиляцию, такой повтор становится вполне объясним. Можно предложить и другую гипотезу происхождения этой части текста, заключающей в себе анахронизм: в компиляцию мог быть включен отрывок неизвестного нам послания митрополита Ионы того периода, когда в Москве ожидали от вступившего на престол Константина IX благоприятных перемен в церковной политике.

К сожалению, при решении вопроса о том, где и когда была создана известная нам редакция духовной митрополита Ионы, мы вынуждены ограничиться гипотезами.

Я.С.Лурье, много писавший об установлении автокефалии Русской Церкви в 1448 г., уделил в своих работах особое внимание духовной грамоте митрополита Ионы. Сообщения летописей и посланий митрополита Ионы и великого князя Василия II Васильевича об обстоятельствах установления автокефалии представлялись Я.С.Лурье «сугубо сомнительными»⁵⁰. Концепцию Я.С.Лурье относительно истории установления автокефалии Русской Церкви можно сформулировать так: в Константинополь епископ Иона не ездил, благословение там не получал, следовательно, его поставление «самочинно»⁵¹, а грамоты содержащие сообщения о поездке и благословении отражают более позднюю версию⁵², призванную обосновать права митрополита Ионы на занятие кафедры. Однако благословение патриарха являлось важным, но не единственным условием поставления в митрополиты (когда таковое совершалось обычным для Русской кафедры в тот период порядком с поставлением кандидата в Константинополе), необходим был хрисовул о поставлении. А.И.Плигузов и Г.В.Семенченко, указывая Я.С.Лурье на послания, написанные митрополитом Ионой ранее духовной, в которых он упоминает о своей поездке в Константинополь и полученном им там благословении, высказали предположение, что епископ Иона мог стать «жертвой корыстной дипломатии греков» не склонных «упустить немалую сумму ставленнических пошлпн, причитающихся со следующего кандидата – Ионы», таким образом, «патриарх Иосиф должен был платить за золото и варварские меха хотя бы многозначительным византийским красноречием»⁵³. Но в Москве, очевидно, достаточно хорошо разбирались в канонических нормах, чтобы не воспринимать речи, обращенные к епископу Ионе в Константинополе, как серьезный канонический аргумент. Именно поэтому сведения о поездке и полученном благословении имеются не во всех посланиях, или присутствуют в них частично: отдельно о поездке, или отдельно о благословении.

Духовная митрополита Ионы, в которой отсутствует упоминание о его поездке в Константинополь, представлялась Я.С.Лурье документом, находящимся «в разительном противоречии с текстом приведенных грамот»⁵⁴. Однако если рассматривать сообщения посланий и духовной с точки зрения канонического права, то никакого разительного противоречия в них мы не обнаружим. Я.С.Лурье нигде в своих работах об установлении автокефалии Русской Церкви не касается сферы канонического права, которое и определяет возможность и порядок обретения автокефалии поместной церковью. Для ситуации, в которой оказалась Русская Церковь после заключения греками унии с Римом, благословение в Константинополе кандидата в митрополиты не имело прежнего значения. Упоминание о благословении в некоторых посланиях свидетельствовало лишь о том, что ранее православный патриарх счел русского кандидата достойным для поставления. Канонические же основания для поставления митрополита в данной ситуации были иными, не связанными с назначением его кириархальной церковью. С.В.Троицкий в своей работе «О церковной автокефалии» обращает внимание на то, что в случае уклонения в ересь кириархальной церкви (в данном случае в унию с Римом), согласно 15-му правилу Двукратного собора 861 г., для дочерней церкви наступает состояние фактической автокефалии⁵⁵. Именно такую ситуацию отражает рассмотренный памятник и другие послания митрополита Ионы и Василия II. Н.В.Синицына отмечала, что в послания Василия II Васильевича константинопольскому патриарху Митрофану «информация об Исидоре построена так, как если бы составители исходили из процитированного правила»⁵⁶. Феодор Вальсамон в комментарии к этому правилу писал: «Заметь это, как могущее пригодиться против тех, которые говорят, что мы неправильно отделились от престола древнего Рима прежде чем принадлежащие к нему были осуждены, как зломысленные. Итак, настоящее правило не наказывает отделяющихся по догматической вине»⁵⁷. Казус, изложенный в 15-м правиле Двукратного собора, позволял поставить в митрополиты (так как оказавшаяся в состоянии фактической автокефалии церковь должна была иметь своего главу) любого достойного кандидата на тех же основаниях, на ка-

ких был поставлен митрополит Иона, то есть по апостольским и святых отцов правилам, собором русских епископов.

В духовной митрополита Ионы отсутствуют указания на конкретные правила, послужившие основанием для его поставления, но совершенно очевидно, что они подразумеваются. Прежде всего, все тоже 15-е правило Двукратного собора, говорящее об отпадении в ересь кириархальной церкви: «ради роздирания церковного и възничющих ерисий...», «...за съединение их еже с латиною о вере и за възпоминание... папина имени, и за прихождение с неистинным и ложным... и богомерьским учением окаанного и злоименитого Исидора». Из других причин, говорящих в пользу установления автокефалии и имеющих основания в правилах, можно привести ссылку духовной на «долготу пути». Согласно арабским канонам Никейского собора, территориальная отдаленность имеет значение мотива в пользу установления автокефалии⁵⁸. Можно возразить, что это обстоятельство всегда существовало для Русской Церкви. Но всегда были и трудности таким положением обусловленные.

Оказавшись в положении фактической автокефалии, поместная церковь должна была, в случае нормализации положения в кириархальной церкви урегулировать с ней свои отношения. Об этом намерении мы тоже читаем в духовной митрополита Ионы. Следует сказать, что никакого другого пути, кроме добровольного дарования автокефалии церковью-матерью отдельной ее части не существует. Стоит ли говорить, как неохотно шли на это восточные патриархи⁵⁹. Для Русской Церкви процесс превращения фактической автокефалии в каноническую завершился только в XVI веке. Тем больший интерес представляет для нас каждый памятник, отражающий отдельные этапы этого непростого пути.

¹ *Лилиенфельд Ф.* О литературном жанре сочинений Нила Сорского // Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы АН РФ. (Далее – ТОДРЛ). М., Л., 1962. Т. 18. С. 80-98.

² *Поньрко Н.В.* Житие протопопа Аввакума как духовное завещание // ТОДРЛ. Л., 1985. Т. 39. С. 379-387.

³ *Лурье Я.С.:* 1) Новонайденная духовная грамота митрополита Ионы // Русский феодальный архив XIV – первой трети XVI века.

- (Далее – РФА). М., 1988. Вып. 3. С. 640-646; 2) Духовное завещание митрополита Ионы (1452/1453-1461) // Памятники культуры. Новые открытия. 1993. М., 1994. С. 7-14.
- 4 Семенченко Г.В.: 1) Духовные грамоты XIV-XV вв. как исторический источник. Автореф. на соиск. уч. ст. к.и.н. М., 1983. С. 8; 2) Неизвестный сын Юрия Галицкого и политическая борьба на Руси в начале 30-х гг. XV в. // Генеалогия. Источники. Проблемы. Методы исследования. М., 1989. С. 18-21; 3) (совместно с Плигузовым А.И.) Примечание составителей к публикации духовной митрополита Ионы – В.А. РФА. Вып. 3. С. 646-648.
- 5 *Игумен Иннокентий (Павлов)*. Духовная грамота святителя Ионы (к вопросу об автокефалии Русской Церкви) // Византиноруссика. М., 1994. № 1. С. 127-135.
- 6 Оpubл.: 1) Акты, относящиеся до юридического быта древней России. СПб., 1857. Т. 1. № 83. Ст. 544-547; 2) Полное собрание русских летописей. (Далее – ПСРЛ). СПб., 1851. Т. 5. С. 254-256; СПб., 1859. Т. 8. С. 78-80; СПб., 1913. Т. 21. Ч. 2. С. 441-444.
- 7 Оpubл.: 1) Собрание государственных грамот и договоров. М., 1819. Т. 2. № 17. С. 18-22; 2) ПСРЛ. СПб., 1853. Т. 6. С. 144-148; Т. 21. Ч. 2. С. 483-488.
- 8 Оpubл.: 1) Библиографическая летопись. ОЛДП. 1917. Вып. 3. С. 167-174; 2) См. прим. 3 к нашей статье.
- 9 *Поньрко Н.В.* Житие протопопа Аввакума как духовное завещание. С. 380; *Лилиенфельд Ф.* О литературном жанре сочинений Нила Сорского. С. 95.
- 10 Епископ перед поставлением, согласно канонам, обязан был составить опись своего имущества, равно как и иметь документальное подтверждение о происхождении имущества, полученного им по наследству от кого-либо уже в чине епископа. Это являлось обязательным условием, если епископ хотел завещать это имущество кому-либо из частных лиц. См.: Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. (Далее – Правила...). Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1996. Т. 1. С. 109; Т. 2. С. 79, 181. 81-е правило Карфагенского собора прямо призывает епископов к написанию завещания. Там же. С. 232. В славянской Кормчей об этом говорит 32 правило 15 главы. См.: Кормчая. М., 1787. Л. 131. К сожалению, от митрополитов Киприана, Фотия и Ионы имущественных завещаний не дошло. Возможно, они не имели собственности или передали ее митрополичьей кафедре еще при жизни, как это следует из Жития митрополита Ионы. В качестве примера частнопроводного завещания можно привести духовную митрополита Алексия. Акты социально-экономической истории Северо-Восточной Руси конца XIV – начала XVI в. М., 1964. Т. 3. № 28. С. 51.
- 11 ПСРЛ. Т. 8. С. 78.
- 12 ПСРЛ. Т. 6. С. 144.
- 13 ПСРЛ. Т. 21. Ч. 2. С. 483.

- ¹⁴ Семенченко Г.В. Духовные грамоты XIV-XV вв. как исторический источник. С. 8.
- ¹⁵ Лилиенфельд Ф. О литературном жанре сочинений Нила Сорского. С. 95.
- ¹⁶ ПСРЛ. Т. 8. С. 78, 80.
- ¹⁷ РНБ. Соф. 1323. Л. 466. Рядом с текстом «Указа» имеется приписка другим почерком о том, что образец духовной следует смотреть в августовской Минее.
- ¹⁸ РНБ. Соф. 1071. Л. 167-173. Духовная грамота митрополита Киприана.
- ¹⁹ Из трех указанных нами грамот полностью следует предложенной схеме духовная митрополита Фотия. В духовных грамотах митрополитов Киприана и Ионы Исповедание Веры помещено после изложения причин написания завещания. Для грамот этой традиции, как и для византийских монашеских завещаний, характерна развернутая преамбула, соединенная с экспозицией изложением автобиографии завещателя. См.: Герд Л.А. Византийские завещания: функция преамбулы // Вспомогательные исторические дисциплины. Т. 25. С. 243.
- ²⁰ РФА. М., 1987. Вып. 1. № 15. С. 95-96. «Исповедание православной веры епископом». Составителями РФА был рассмотрен ряд текстов епископских исповеданий XV – нач. XVI в. в комментарии к № 15. См.: РФА. М., 1989. Вып. 4. С. 920-927.
- ²¹ РФА. Вып. 1. № 41. С. 166-167. «Прощальная» грамота Феодосию, архиепископу Ростовскому; РФА. Вып. 3. № 36. С. 685-688. Исповедальная грамота Владимирского и Берестейского епископа Даниила.
- ²² Правила... Т. I. С. 430, 433.
- ²³ Булгаков С.В. Настольная книга для священно-церковнослужителей. М., 1993. Т. I. С. 548-549.
- ²⁴ Лебедев И. О седмицах сплошной и масляной. Чернигов, 1899. С. 4.
- ²⁵ Алмазов А. Тайная исповедь в православной восточной Церкви. М., 1995. Т. 2. С. 242-293.
- ²⁶ Мансветов Н. Митрополит Киприан в его литургической деятельности. М., 1882. С. 101-106.
- ²⁷ ПСРЛ. Т. 6. С. 146; СПб., 1901. Никоновская летопись. С. 12-13.
- ²⁸ ПСРЛ. Т. 8. С. 79.
- ²⁹ РФА. Вып. 3. С. 652-653.
- ³⁰ Анализ состава князей, упомянутых в духовной митрополита Фотия, помещенной в Софийской II летописи, дал Г.В.Семенченко материал для написания его работы «Неизвестный сын Юрия Галицкого и политическая борьба на Руси в начале 30-х гг. XV в.».
- ³¹ ПСРЛ. Т. 6. С. 147.
- ³² См. прим. 3, 4 (3), 5 к нашей статье.
- ³³ Филигранные бумаги сборника РНБ. Q.1468: 1) Буквы 3-х типов: а) Брик. (Далее – Бр.) № 9351 (1566 г.); б) типа Бр. № 9545 (1573 г.); Лихачев. (Далее – Лих.) № 2745, 2746 (ок. 1575 г.); в) типа Бр. № 9374 (1569 г.), типа Лих. № 3217, 3218 (1566 г.),

- № 3255 (1570 г.); г) Бр. № 9852 (1572 г.); 2) Кувшин одноручный 3-х видов – идентичных филиграней не найдено; 3) Монограмма – типа Лих. № 4065 (1554 г.), № 2955 (1561 г.); 4) Рука с цветком 3-х типов – идентичных филиграней не найдено; 5) Орел – типа Бр. № 1365 (1578-1582 гг.); 6) Медведь 3-х видов – идентичной филигрании не найдено; 7) Сфера 3-х видов: а) типа Бр. № 14008 (1559 г.) – бумага, на которой написана духовная грамота митрополита Ионы; б), в) – идентичных не найдено; 8) Корона 2-х видов: а) типа Пикар. Т. I. Ч. VI. № 43 (1574 г.); б) типа Бр. № 4978 (1530-1543 гг.).
- 34 Сборник Российской Публичной Библиотеки. Т. I. Вып. I. СПб., 1920. С. 27.
- 35 См. прим 8 к нашей статье.
- 36 *Пресняков А.Е.* Образование Великоорусского государства. Пг., 1918. С. 395. Прим. 2.
- 37 *Латто-Данилевский.* Очерк русской дипломатики частных актов. Лекции, читанные слушателям «Архивных Курсов» при Петроградском Археологическом Институте в 1918 году. Пг., 1918.
- 38 См. прим 3 к нашей статье.
- 39 РФА. Вып. 3. С. 646.
- 40 Там же. С. 646.
- 41 Там же. С. 650.
- 42 ПСРЛ. Т. 5. С. 271: «месяца июля 13»; Т. 6. С. 180: «месяца июня 13»; Пг., 1926. Т. 24. С. 184: «июня 15».
- 43 С точки зрения А.И.Плигузова и Г.В.Семенченко, о падении Константинополя в Москве узнали в конце августа 1453 г. См.: РФА. Вып. 3. С. 646.
- 44 *Лурье Я.С.:* 1) Духовное завещание митрополита Ионы (1452/1453-1461). С. 10; 2) Две истории Руси 15 века. СПб., 1994. С. 103.
- 45 РФА. Вып. I. № 60. С. 203-205.
- 46 Там же. Вып. III. С. 648.
- 47 Ср.: ПСРЛ. М., Л., 1949. Т. 25. В сообщении о кончине митрополита Ионы под 6969 г. говорится: «...князю же великому не сущу тогда на Москве, но в Владимире бяше, зарати бо с царем Казанским».
- 48 РФА. Вып. III. С. 646.
- 49 Там же. Вып. III. С. 650-651.
- 50 *Лурье Я.С.* Две истории Руси 15 века. С. 103.
- 51 *Лурье Я.С.* Духовное завещание митрополита Ионы (1452/1453-1461). С. 11.
- 52 РФА. Вып. III. С. 644-645.
- 53 Там же. Вып. III. С. 647; М., 1992. Вып. V. С. 1027.
- 54 *Лурье Я.С.* Две истории Руси 15 века. С. 103.
- 55 *Троицкий С.В.* О церковной автокефалии // Журнал Московского патриархата. 1948. № 7. С. 33-54.

- 56 *Синицына Н.В.* Автокефалия Русской Церкви и учреждение Московского патриархата (1448-1589 гг.) // Церковь, общество и государство в феодальной России. М., 1990. С. 129.
- 57 Правила святых поместных соборов с толкованиями. М., 1881. Вып. 2. С. 854.
- 58 См. прим. 53 к нашей статье.
- 59 См.: *Суворов Н.С.* Курс церковного права. Ярославль, 1889. Т. I. С. 127. Прим. 1.

**УЧАСТИЕ ЦЕРКВИ В ПРИЗРЕНИИ СИРОТ
И НЕЗАКОННОРОЖДЕННЫХ ДЕТЕЙ В РОССИИ:
1700-1762 гг.**

В характерных для XVIII в. условиях взаимоотношений церкви и государства подход к решению проблемы призрения несчастных детей по сравнению с предыдущим временем изменился.

В XVII в. нормами Уложения 1649 г. была установлена смертная казнь за убийство незаконнорожденных детей¹. В конце столетия, в 1697 г., инструкцией Московского патриарха Адриана поповским старостам предписывалось незамедлительно давать незаконнорожденному ребенку имя, а затем проводить исследование на Десятильничьем дворе с целью выяснения имени отца ребенка, которого нужно было подвергнуть наказанию: «бить шелепами нещадно» и на месяц сослать в монастырь, где от него требовалось кроме монастырского труда исполнения каждый день 100 земных поклонов². Мать ребенка через определенное время ожидало такое же наказание. Специально оговаривалось, что «почеревных денег не имать»³. После наказания отца и мать незаконного ребенка необходимо было обвенчать. Если мужчина был уже женат и совершил над женщиной насилие, то он обязан был за бесчестье уплатить «девке против оклада отца ее вчетверо, вдове против оклада умершего мужа вдвое»⁴. Эти средства могли быть использованы для содержания и воспитания ребенка.

В реальности судьбы незаконнорожденных детей складывалась по-разному. Нередко матери подкидывали их в чужие семьи, просто оставляли где-нибудь, не имея возможности самостоятельно содержать и воспитывать младенцев. Выросшие подкидыши при неблагоприятных обстоятельствах могли нищенствовать, могли находить приют в богадельнях наряду с детьми законных родителей, оставшихся сиротами.

Строились богадельни, как правило, при церквях, являвшихся своеобразными центрами общественной жизни. Прихо-

жане своими подаяниями и вкладами способствовали накоплению денежных и материальных средств, использовавшихся в том числе и на благотворительность. Духовенство распоряжалось этими средствами, осуществляя постройку богаделен, занимаясь помещением и содержанием в них нуждающихся. Так, Патриарший дом содержал в Москве Кировскую келейную богадельню патриарха Иова на Кулишках у старого Рыбного двора, Тихоновскую патриарха Иоакима богадельню у Арбатских ворот при церкви святого Тихона Амафунского⁵. Число нуждающихся в призрении постепенно возрастало. В 1678 г. патриарх Иоаким повелел ставить нищим избушки у приходских церквей и содержать их из доходов церкви⁶. Для этого велено было собирать по 3 алтына с церковью митрополичьих, архиепископских и епископских⁷.

Существовали также и казенные богадельни, содержание которых по мере укрепления авторитета государственной власти вменялось в обязанность церкви. В 1676 г. соизволением царя Федора Алексеевича 412 человек, содержащихся в Моисеевской, Покровской, Петровской и Кулишской богадельнях, которым «хлеб, деньги и соль и прочее потребное на пищу и одежду было давано из Приказа Большого Дворца», были отнесены к ведомству Патриаршего дома⁸. А через полтора года царем и представителями духовенства совместно было принято решение для тех нищих собирать в епархиях с церковью по 3 алтына и по 2 деньги, то есть по гривне⁹.

Специальных заведений для содержания незаконнорожденных детей и сирот не было. Законодательными актами предусматривались либо карательные меры в отношении родителей незаконнорожденных, либо меры по материальному обеспечению нуждавшегося ребенка через казенные выплаты разного размера в соответствии с его социальным положением.

С первых лет XVIII века началось становление государственной системы призрения незаконнорожденных и сирот в России.

Отправной точкой этого процесса послужила деятельность видного представителя русской православной церкви Новгородского митрополита Иова, создавшего целый комплекс заведений для призрения нуждавшихся и впервые в России обратившего-

ся к проблеме сохранения жизни незаконнорожденным младенцам в специальном «домике для подкидышков»¹⁰.

Несколько слов надо сказать о самом митрополите Иове и о том, как он познакомился с Петром I. Иов родился в селе Катунках, стоящем на правом берегу Волги в 80 верстах от Нижнего Новгорода и происходил из духовного звания¹¹. Он был архимандритом Московского Высокопетровского монастыря, которому, как известно, покровительствовали Нарышкины, родственники царя по материнской линии¹². В 1694 г. Иова перевели в качестве настоятеля в Троице-Сергиев монастырь, здесь же он был пострижен в монашество. В 1696 г. в Троице-Сергиевом монастыре был царь, который приехал сюда после своей победы под Азовым¹³. Так состоялось знакомство. Вероятно, личность церковного иерарха вызвала большое доверие со стороны Петра. Через год Иов становится митрополитом Новгородской епархии, одной из богатейших в России, приобретает вес и авторитет у представителей самых верхних слоев русского общества. Среди лиц, с которыми переписывался Иов первые люди государства, крупнейшие сановники: царь, царица Екатерина Алексеевна, царевич Алексей, царица Прасковья Федоровна, царевна и великая княгиня Татьяна Михайловна, А.Д.Меншиков, Я.Н.Римский-Корсаков, ландрихтер, а затем вице-губернатор Санкт-Петербурга, Ф.М.Апраксин, П.М.Апраксин, И.А.Мусин-Пушкин, Н.И.Репнин, И.Ю.Трубецкой, Б.П.Шереметев, Н.М.Зотов, М.П.Гагарин¹⁴.

В 1706 г. Иов основал специальное заведение для незаконнорожденных детей в мужском Успенском Колмовом монастыре, который ранее был приписан к архиерейской кафедре и находился на левом берегу реки Волхов в 3-х верстах к северу от Новгорода¹⁵, а также открыл греко-славянскую и латинскую школы, где, кстати, преподавали известные братья Лихуды Иоаикий и Софроний, об освобождении которых из заключения в Ипатьевском монастыре Иов просил Петра I¹⁶.

Надо отметить тот факт, что в Новгородскую епархию были включены вновь завоеванные приневские территории, которые активно обустривались. Фактически Иов был первым церковным иерархом Ингерманландской губернии, переименованной затем в Санкт-Петербургскую. В 1708 г. в Санкт-Петербург по

указу царя был направлен в качестве надзирателя благочиния архимандрит Хутынского монастыря Феодосий, которого митрополит Новгородский Иов снабдил подробной инструкцией, где, в частности, отмечались действия священника в случае появления незаконнорожденных детей¹⁷. В подобных обстоятельствах следовало очистить дом молитвою, окрестить новорожденного и взимать пеню по 2 рубля 8 алтын 2 деньги с человека. Если же женщины, родившие детей, будут нищие и не имеющие своих домов, то на пропитание их брать «по правильным заветам с их сожителей и чинить им наказаниe»¹⁸.

Конкретных данных о заведении митрополита для незаконнорожденных не так уж и много. Известно, что на его содержание использовались средства Новгородского архиерейского дома, причем в 1712, 1713 годах царь велел определить к архиерейскому дому половину доходов с вотчин в Олонецком уезде и вотчины бывшей Галилейской пустыни Новгородского уезда в Деревской пятине, принадлежавшие ранее Воскресенскому монастырю¹⁹. Царицы, царевны и вельможи присылали в учреждения митрополита Иова денежные подаяния, одежду, пищу. 28 февраля 1712 г. Иов благодарил А.Д.Меншикова: «...за жалованье же вотчин на наши новгородские шпитали и на прокормление подметных младенцев, родившихся от незаконных по насилию и нужде смешений и на услужников по премногу благодарны есмы и будем ...»²⁰. 16 марта 1713 года Иов писал царице Екатерине Алексеевне: «...получивше от Вашего царского... лица дражайше нам жалование – прислано с господином Чевкиным денег 100 рублей... употребихом на нищая братия наша, в богадельни, странноприимницы и нищепиталища, и найденышкам, и по тюрьмам, и в домах страждущих»²¹.

Однако неизвестно, сколько конкретно незаконнорожденных было в заведении Иова. Есть данные, что в 1713 г. во всех заведениях митрополита содержалось более 170 человек разного звания, в том числе незаконнорожденных и сирот²². В 1714 г. в связи с требованием высылать в Сенат половину из увеличенных вдвое венечных пошлин Иов направил письмо царю, где говорилось и о численности призреваемых в его заве-

дениях, и о средствах на их содержание, и об известности его деятельности самому монарху. Имеет смысл привести достаточно подробную выдержку из этого документа, датированного 23 августа 1714 года: «... в моей епархии никогда сбору с вечных памятей в казну не было и в генеральной табели быть им не для чего, потому что те пошлины с прочими домовыми малыми доходами собираются и держатся на расходы во многие шпитали, которых у меня, богомольца, с начала нынешней войны обретается 10 странноприимниц, 15 нищепиталищ или больниц, домик подкидышков. А тем всем хлеб и соль и всякая повседневная пища и дрова из дому моего со всяким довольством отпускается, о чем и вашему царскому величеству не неизвестно есть ... А скончавшимся гробы и погребальная одежда от мене ж исполняется, которых уже сего августа по hi (то есть по 18 – Р.А.) число и погребено странных 9291 человек, из дому же подкидышков младенцев со христианским исполнением скончавшихся человек с 500 и больше ... Да в домовых моих школах обретается учеников кроме учителей и переводчиков со 100 человек которые от дома моего ж обычный себе корм берут ... А вечных пошлин собирается 300 рублей на год, которых на вышереченные потребности и всегда недостаточествует, но исполняются чрез прошенье наше подаянием христоролюбцев, наипаче же и сам Ваше царское величество во оные шпитали великий вкладчик и презиратель обретаешься»²³. Далее в письме Иов просил царя об указе, которым бы повелевалось не отсылать сборы с вечных памятей в канцелярию Сената, а использовать их на месте прежним образом, причем обосновывал свою просьбу и тем, что в других епархиях таких расходов нет²⁴. Через месяц, 24 сентября, Сенат принял такое решение²⁵.

Еще один документ свидетельствует о деятельности митрополита Иова по призрению нуждавшихся детей. Он содержит известие о том, что церковный иерарх обращал внимание не только на материальное содержание, но и на обучение детей. В своем письме ландрихтеру Я.Н.Римскову-Корсакову в 1713 г. Иов писал: «прошу ... прислать мне ... царский указ, дабы мне повелено было имать из ребят пришлых, которые бродят в нищем образе в Новеграде. И я бы их избрав в дома и монастыри

роздав по дворовому числу, велел учить всякому художеству. А без указа сего делать опасно, понеже были такие случаи, которые и изучены были прежде и вскормлены, и в тех вступались из дворян, и из офицеров и из других чинов, ... иные же и сами собой уходят, как и ныне из нищих и безродных робят и бобыльских детей из столяров и резцов выучая ушло в Санкт-Петербург 7 человек»²⁶.

Кроме этого факта можно привести данные о том, что в школах, созданных Иовом, обучались сироты. Например, в документах отмечается, что среди учеников Лихудневых значились сирота Иван Павлов, который обучался в школе с 1713 года, и сирота Исаак Григорьев, который затем был произведен в подьячие²⁷.

Таким образом, в России в начале XVIII века, с одной стороны, имелся отечественный пример организации представителем духовенства специального заведения для незаконнорожденных детей, а с другой – было предпринято комплексное решение проблемы призрения сирот и незаконнорожденных в виде создания системы, которая включала бы не только материальное обеспечение подкидышей, нищих, сирот, но и их образование и обучение ремеслу.

В начале 1710-х годов опыт Новгородского митрополита стал основой для нескольких документов, законодательно оформивших создание государственной системы призрения незаконнорожденных детей в России. В соответствии с принятыми положениями решать проблему призрения «зазорных» детей должны были губернские власти, церкви же отводилась при этом достаточно скромная роль. Указ от 31 января 1712 года требовал «учинить по всем губерниям шпиталеты ... так же прием незазрительный и прокормление младенцев, которые не от законных жен рождены ... по примеру Новгородского архиепископа»²⁸. Указы от 4 ноября 1714 г. и от 4 ноября 1715 года предусматривали конкретную организацию призрения младенцев, причем последний снова содержал ссылку на опыт Иова, давая ему высокую оценку: «... в Москве и других городах при церквях, у которых пристойно, при оградах сделать гошпитали, в Москве мазанки, а в других городах деревянные, також как о

таких делех боготщательное и душеспасительное осмотрение преосвященный Иов, митрополит Новгородский, учинил в великом Новгороде...»²⁹. Строить и содержать госпитали для младенцев губернские власти должны были из неокладных доходов, полагая каждому младенцу на день по 3 деньги, а кормилицам по 3 рубля в год денежного жалования и по полуосмине хлеба на месяц³⁰.

С появлением в 1721 г. Святейшего Синода предпринимается попытка возложить на церковь заботу о незаконнорожденных детях в полном объеме, делая обязанностью духовных властей содержание, обучение и воспитание младенцев.

Указ от 31 января 1724 г., названный «О звании монашеском», предусматривал выделение части монастырей для призревания сирот и незаконнорожденных³¹. Документом оговаривалось обучение детей: девочек грамоте, пряже, шитью, плетью кружев, мальчиков сверх заповедей Божьих цифири и геометрии, причем для них школа должна быть в специальном монастыре, из которого монахи будут выведены³². Указом от 29 мая 1724 г. определялось, что сирот и незаконнорожденных монастыри должны содержать из своих доходов, а на школу и на необходимую переделку в монастырях средства поступят из Синода: из сбора с раскольников³³. В Москве для содержания сирот и незаконнорожденных императором был определен Новодевичий монастырь³⁴, а под школу вместо предложенного Синодом Николаевского на Перерве монастыря Андреевский монастырь³⁵.

Таким образом, законодательно оформились две тенденции участия церкви в призрении незаконнорожденных и сирот. На практике они выглядели следующим образом.

В соответствии с полученным указом 1715 года в Москве предполагалось строительство 15 мазанок на церковных землях, «у которых церквей удобнее»: одной в Кремле, двух в Китай-городе, четырех в Белом городе, восьми в Земляном городе и за Земляным городом³⁶. На это необходимо было затратить 2865 рублей³⁷. Размер суммы был значительным. Вероятно, из-за этого выделить ее не удалось, и мазанки построены не были. Определение из Монастырского приказа на содержание незаконнорожденных младенцев в богадельнях не поступило³⁸. Не

были отведены под госпитали для младенцев дворы из числа отписных³⁹.

В этих условиях был найден иной способ призрения незаконнорожденных детей. Их раздавали кормилицам, которые и содержали детей. Этот труд оплачивался из казны деньгами и провиантом, хотя позднее, уже после смерти Петра I, за провиант кормилицы тоже стали получать деньги. Проживали кормилицы и определенные к ним дети в разных районах Москвы. Губернская канцелярия контролировала деятельность кормилиц, проводя валовые смотры, где кормилицы обязаны были предъявлять отданных им на содержание детей, а также принимая известия от приходских священников, которые фиксировали поступления младенцев к конкретным кормилицам, факты смерти, погребения детей и кормилиц⁴⁰.

Архивные документы содержат интересные свидетельства участия приходских священников в системе призрения незаконнорожденных в Москве в 40-е годы XVIII века. В этот период число младенцев, за которых отвечала губернская канцелярия, было небольшим и колебалось в пределах от 29 до 50 человек⁴¹. Число кормилиц составляло менее десятка: семь, восемь или девять женщин. Они проживали в приходах различных московских церквей, таких как Рождества Христова, «что в Поварской в Кудрине», Покрова Пресвятой Богородицы, «что на Ордынке», Козмы и Дамиана, «что на Покровке», Николая Чудотворца, «что за Никитскими воротами», Воскресения Христова, «что в Барашах», Николая Чудотворца, «что в Хамовниках» и Рождества Богородицы, «что за Смоленскими воротами в Дорогомиловской ямской слободе». Священники этих церквей направляли в Московскую губернскую канцелярию известия о поступлении младенцев к той или иной кормилице, о наречении имени, крещении, смерти и погребении⁴². Если найденный младенец был уже крещен и имел имя, то и в этом случае сам факт принятия его кормилицей доносился священником в канцелярию. Например, в одном архивном деле сохранилась записка, обнаруженная полицией при найденном ребенке: «Господь в помощь. Крещена Наталья»⁴³. На листе предписания из губернской канцелярии об отсылке этого младенца рукой приходского священника была сделана запись: «1747 года

сентября 8 дня вдова Мавра Федорова приняла младенца Наталью, которая прислана из губернии для прокормления в приходе Рождества Христова, что в Поварской. Иерей той церкви Алексей Минин писал для уверения своею рукою»⁴⁴. Сведения о смерти и погребении младенцев были веским аргументом для получения кормилицами жалования, которое выдавалось за прошедшую треть года. Отправляемые в губернскую канцелярию документы, как правило, подписывали сами священники. В случае их отсутствия подпись мог сделать дьякон, дьячек или пономарь. Можно привести любопытную запись, когда дьячек пояснял: «... а подписано имя на четвертой странице той церкви церковником, а священник подписывать не стал за упрямством»⁴⁵.

Приведенные факты организации призрения незаконнорожденных в Москве позволяют составить представление о практике участия приходского духовенства в этом процессе вплоть до создания Императорского Московского Воспитательного Дома уже в эпоху Екатерины II, когда была открыта новая страница в истории решения данной проблемы.

С появлением Святейшего Синода церковь была привлечена к заботе о «засорных» детях и иным способом. В 1722 г. Сенат послал в Синод ведение с просьбой предоставить мнение о том, «каким довольствием и порядком» содержать незаконнорожденных детей⁴⁶. Первоначально церковные власти предложили определить новый сбор с крестьян, который бы использовался на пропитание младенцев и на оплату труда кормилиц, однако через некоторое время возникло иное мнение: «оных от блуда рожденных младенцев и кормилиц их довольствовать из сборов лазоретных денег, которые с венечных памятей собираются, так же и с приложенных к тому сбору в пополнение вычетных из жалования на лазорет денег, которых вычитается у всех чинов, кроме рядовых солдат, по копейке с рубля»⁴⁷.

В 1724 г. государственная власть предприняла новую попытку обязать церковь призреть незаконнорожденных и сирот, законодательно закрепив это требование в документе под названием «О звании монашеском».

Реализация пунктов указа в Москве была возложена императором на капитана гвардии Алексея Баскакова, который в

1725 году стал Обер-прокурором Святейшего Синода. В составленной им инструкции говорилось о 252 младенцах, которых должны были воспитывать и обучать монахини Новодевичьего монастыря⁴⁸. Мальчиков, достигших семилетнего возраста, следовало отправлять в школу в Андреевском монастыре, откуда монахи выводились в другое место⁴⁹. На содержание детей предполагалось использовать средства Новодевичьего монастыря, а также хлебные запасы из Вознесенского и Чудова монастырей⁵⁰, кроме того, из казны на каждого младенца выделялось по 260 копеек⁵¹.

Сохранившиеся данные о функционировании приюта в московском Новодевичьем монастыре скудны и неполны. Известно, что младенцы в количестве 252 человек поступили в монастырь из губернской канцелярии в октябре 1724 г.⁵² Заботу о них должны были осуществлять на основе специальной инструкции из 17 пунктов, причем персональная ответственность за детей возлагалась на игуменью и наместницу обители⁵³. Пунктом тринадцатым требовалось обеспечить младенцев «бельем и постельми, чтоб ни в чем нужды не имели»⁵⁴. Другая инструкция подробно расписывала сколько монахинь должны присматривать за детьми различного возраста, сколько должны обучать их грамоте. Получалось, что в этом процессе должно быть задействовано 84 монахини⁵⁵. Конкретные цифры призреваемых младенцев различны. Есть указание на то, что в 1725 году численность младенцев в разные месяцы была неодинаковой: это и 216, и 193, и 116 человек на декабрь 1725 года⁵⁶. В 1730 году в монастыре содержалось около 66 «незаконнорожденных девок»⁵⁷. Приводились данные о расходе средств на содержащихся детей: в год уходило до 231 рубля казенных денег и 165 четвертей хлеба⁵⁸. Возможно, эти расходы послужили поводом для закрытия приюта в Новодевичьем монастыре. В 1730 г. Сенатом было принято решение распределить призревавшихся девушек на мануфактуры, в услужение, разрешить им выход замуж, а малолетних отдать желающим с условием вечного проживания, «дабы в даче казенных денег убытку не происходило»⁵⁹. Надо отметить и факт закрытия школы в Андреевском монастыре в этот же период. Туда снова были возвращены монахи⁶⁰.

О школе в Андреевском монастыре сохранились более полные данные. В ноябре 1724 г. в Андреевский монастырь из губернской канцелярии для обучения поступило 65 мальчиков⁶¹. Через год из Новодевичьего монастыря прислали еще 32 человека. Прошел год, и вновь было прислано 22 ребенка, кроме этого в 1729 г. 3 человека поступили из Московской губернской канцелярии⁶². На момент закрытия школы, в 1731 г., там находилось 75 детей⁶³. В соответствии с распоряжением императора Петра I детей обучали грамоте, геометрии, цифири, заповедям Божьим. Взрослых в школе было мало: начальник школы, два навигатора, служащие для уборки, для варки пищи, для стирки белья. Кроме того, в монастыре находились белый поп, дьякон, псаломщик, пономарь, просвирица⁶⁴. В год на каждого содержащегося ребенка предполагалось выделять по 3 рубля 50 копеек⁶⁵. Расходы на школу постоянно возрастали. В 1724 г. Коллегией экономии было выделено 60 рублей, а в 1729 году уже порядка 326 рублей⁶⁶. Возможно, это каким-то образом повлияло на решение новой императрицы Анны Иоанновны, вступившей на престол в 1730 году, которая указала: «Андреевский монастырь очистить и по-прежнему быть в нем монахам, а колодников вывести в иные места, где надлежит, а сирот ... перевести духовному Синоду, где по их усмотрению пристойно»⁶⁷. В ответ Коллегия экономии донесла Синоду о том, что детей вывести некуда, потому что «кроме монастырей особого дому, где оных содержать, не имеет»⁶⁸. В качестве решения проблемы был предложен вариант раздачи детей желающим: «... ежели сирот роздать, то деньги и хлеб, отпускаемые на сирот, в казне будут в остатке, а ежели особый дом им строить, то нужно денег немалое число»⁶⁹. Высочайшая резолюция, последовавшая 14 апреля 1731 года, утвердила предложение о раздаче детей в соответствии с их желаниями людям разных чинов. Это касалось самых малолетних, а те, кто был старше, по возможности, определялись в службу⁷⁰. И уже через три месяца, в начале июля 1731 г., поступило доношение о том, что в Андреевском монастыре «ныне кроме караула сирот тех никого не имеется»⁷¹.

Помимо Москвы сохранилось два свидетельства о создании в других епархиях при монастырях приютов для незаконно-

рожденных. Одно из них о девичьем Успенском монастыре в городе Старая Русса Новгородской епархии, где в 1724 году содержалось 16 младенцев-подкидышей, а через год лишь двое⁷². Другое о Вологодской епархии, где по личной инициативе епископа Афанасия тоже начали призрывать младенцев. В 1729 году он доносил в Синод: «... прежде сего подкинутые младенцы были бросаны в реки, и по лесам, и по дорогам и от того невзяты помирали, а иные зверьми съедены были. По моим указам велено таких подкинутых младенцев приносить к дому архиерейскому и до сего числа собрано их немало»⁷³.

В конце 30-х годов XVIII века правительство попыталось оживить деятельность по призрению незаконнорожденных и сирот. Новым указом от 21 сентября 1738 года предписывалось создать заведение для несчастных младенцев в Троице-Сергиевом монастыре, а в епархиях подобные приюты учредить «при знатных местах». Ответственность за выполнение данного указа возлагалась на архиереев⁷⁴.

В течение нескольких лет в Синод поступали данные об исполнении предписанного. Так, управители Архангелогородского архиерейского дома сообщали о неимении средств для организации требуемого заведения и писали о своем намерении помещать появляющихся подкидышей в приписной к дому Успенский девичий монастырь⁷⁵. Епископ Смоленский Гедеон, также ссылаясь на нехватку средств, предполагал разместить детей в Бизюковом монастыре⁷⁶. Епископ Астраханский и управители Суздальского архиерейского дома в своих доношениях тоже сообщали о неимении средств и, кроме того, напомнили об указе царя Петра I 1714 года, в соответствии с которым содержание незаконнорожденных возлагалось на губернские власти⁷⁷. Сенат был поставлен в известность о необходимости указать Астраханским губернским властям, властям Суздальской и Юрьевской провинций о выделении средств на строительство сиропитательных домов⁷⁸. Кое-где намеченное правительством удалось реализовать. На основе указа 1738 года открылось заведение в Троицком Болдине монастыре в 15 верстах от Дорогобужа, где нашли приют 5 сирот, которым на пропитание выделялось по 3 четверти остаточного хлеба каждому, но из документа нельзя понять, были ли эти дети незаконнорожденны-

ми⁷⁹. О своем намерении открыть сиропитательный дом доносил в Синод Тобольский митрополит Антоний⁸⁰, которому, впрочем, вряд ли удалось осуществить свой замысел: вскоре он умер.

Вероятно, действительность вынудила правительство скорректировать свои предписания. В протокольной промемории от 13 августа 1739 года содержалось указание о реализации апробации сиропитательного заведения только в Троице-Сергиевом монастыре, в других епархиях было решено домов для сирот пока не строить⁸¹. Еще через год было выбрано новое место для апробации – Новгородская епархия, где при архиерейском доме предусматривалось создание госпиталя, семинарии и сиропитательного дома⁸². Вряд ли такое изменение было случайностью. Начиная Новгородского митрополита Иова, умершего в 1716 году, поддерживались и его приемниками, хотя и не с прежним размахом. Имеются данные о том, что в 1717 году во всех заведениях митрополита содержалось 468 человек⁸³, в 1724 – до 318⁸⁴. К сожалению, приведенные сведения обобщенные, из них нельзя выделить конкретного числа призываемых незаконнорожденных и сирот, однако есть известие, что в 1736 году в Новгороде содержалось 44 малолетних сироты и подкидыша⁸⁵. Кроме того, в греко-славянской школе при архиерейском доме производилось обучение сирот и незаконнорожденных наряду с другими детьми. Так, в период с 1718 по 1726 год в школе получили образование 18 сирот и подкидышей⁸⁶, а в 1727 году среди учеников их насчитывалось 6 человек⁸⁷.

Апробация сиротского заведения на 100 детей, предполагавшего их содержание, воспитание и обучение, имела шансы на успех. Однако сложно сказать, как в действительности проходило осуществление этого плана. Вскоре умерла императрица Анна Иоанновна, спустя год после ее смерти новой правительницей стала дочь Петра I Елизавета, взгляды которой на проблему призрения незаконнорожденных были иными. Есть указание на то, что в 40-50-е годы XVIII века специальных заведений для сирот, которые содержала бы казна, не существовало⁸⁸. В 1751 г. Главная полицейская канцелярия сообщала в Синод: «... в Новгороде почасту к домам незаконнорожденных

младенцев живых, а паче мертвых подкидывают, несколько младенческих тел найдено по огородам в травах»⁸⁹. Вероятно, новгородские заведения для призрения незаконнорожденных в этот период пришли в упадок, и снова возникла настоятельная необходимость решать проблему несчастных детей: сохранить им жизнь, дать воспитание, образование. Но это будет осуществлено позже, в эпоху Екатерины II.

Рассмотрев вопрос о специальных заведениях для незаконнорожденных детей и сирот, которые содержались силами церкви или при ее участии, необходимо коснуться и других учреждений, где могли находиться эти дети. Далее речь пойдет о богадельнях.

Следует отметить, что в XVIII веке отношение государственной власти к нищенствующим и к подаче им милостыни изменилось. Правительственными указами за нищенство предполагалось наказание, а подача милостыни в руки просителей запрещалась. Например, законодательно 15 сентября 1701 г. требовалось рассмотреть московские богадельни и устроить новые, а сбор милостыни запретить⁹⁰. Указом 30 декабря 1701 г. вводилось единообразное содержание монахов в размере 10 рублей денег и 10 четвертей хлеба, а остальное должно было направляться для пропитания в богадельни и на содержание убогих монастырей⁹¹. С 1710 г. богадельнями стал заниматься Монастырский приказ, во главе которого находился боярин И.А. Мусин-Пушкин.

По указу Петра I в 1710 богаделенным нищим и игуменье с сестрами Моисеевского монастыря из разряда богаделен было определено в год 12 844 рубля 35 копеек, то есть по 2 деньги в день на человека, число нищих устанавливалось в 3519 человек, на строение богаделен выделялось 2000 рублей⁹². Эти средства на содержание нищих в богадельнях направлялись Монастырским приказом из доходов некоторых архиерейских и монастырских вотчин⁹³. В дальнейшем выдача кормовых денег происходила ежегодно, но число нищих, определенных штатом, иногда было меньшим, иногда большим⁹⁴. Монастырский приказ предписывал заводить и поддерживать богадельни при архиерейских домах и приходских церквях, особенно в вотчинах патриарших, архиерейских, монастырских, церковных. Он мог

вернуть монастырям часть вотчин с обязательством заводить богадельни, и под этим условием оставлял за ними особые имущества в распоряжении⁹⁵. Выделенные средства государственная власть пыталась контролировать, потребовав указом от 9 февраля 1710 года ежемесячного пересмотра нищих в богадельнях⁹⁶.

12 января 1712 г. очередной указ воспретил нищенство в Москве, упомянув отдельно малолетних: «... нищим по миру в Москве мужеска и женска полу и робятам... милостины не просить и по мостам не сидеть, а быть им в богадельнях по-прежнему и из Монастырского приказа смотреть накрепко»⁹⁷. Упомянувшиеся малолетние, вероятно, и были сироты или незаконнорожденные. Случавшиеся пожары уничтожали богадельни, как это было в Москве в мае 1712 г., когда сгорело 9 монастырей, 86 церквей, 35 богаделен⁹⁸. В 1717 г. число богаделен в Москве составляло 90, где призревалося 3402 человек, в 1718 г. число призреваемых достигло 4000⁹⁹.

В 1718 г. правительство начало осуществление переписи населения, направленной на введение подушного налогового обложения. В результате переписи были выявлены малолетние безродные дети. Указом от 23 октября 1723 г. требовалось малолетних старше 10 лет присылать в Санкт-Петербург в Адмиралтейство, детей же меньшего возраста можно было отдать желающим «из платежа подушного оклада», а если таковых не найдется, то детей необходимо было содержать в богадельнях. Дети эти не писались в подушный оклад, а учитывались воеводами и губернаторами в особых списках, для своего ведения и для ведения Адмиралтейской коллегии, потому что они должны были этих малолетних по достижении возраста 10 лет отправить в Адмиралтейство в матросы¹⁰⁰.

Правительство Петра I возлагало на духовенство обязанность содержать не могущих работать нищих. Был принят указ о передаче продажи свечей в руки церкви, запретивший заниматься продажей частным лицам, с тем, чтобы на эти сборы строились богадельни, кормились нищие и больные¹⁰¹. Однако недостаток средств не позволял реально исполнить положения указа. Например, в Астрахани епископ Иоаким определил в богадельни 150 человек, но церкви, где были построены эти

заведения, не могли за скудостью средств выдавать нищим на содержание по 2 деньги в день, другие же церкви не имели возможности построить богадельни¹⁰². На скудость церковных средств указывал и священник из Ямбурга¹⁰³.

К 1721 году число богаделен в Москве возросло до 93, находившимся там нищим выдавалось содержание по 2 деньги на 3159 человек и по 1 деньге на 1252 человек¹⁰⁴. В сторону увеличения жалование не менялось, оно должно было сохраняться в рамках, определенных табелем, хотя число призреваемых, и в том числе сирот, возрастало. В соответствии с указами 1729 и 1730 годов в богадельни, которыми ведала Коллегия экономии, ставшая преемницей Монастырского приказа, направлялись малоумные и увечные дети, которые находились на попечении Московской губернской канцелярии и в приюте Поводевичего монастыря, то есть сироты-инвалиды и незаконнорожденные дети-инвалиды¹⁰⁵. В 1730 году в 95 московских богадельнях нищие получали в день по 1 деньге на пропитание¹⁰⁶.

Имеются интересные данные о численности призреваемых в Москве за 1731 год. Среди 32 мужских богаделен самыми многочисленными были Владимирская в Китай-городе, Троицкая «что на грязях», Федоровская за Никитскими воротами, где содержалось 72, 57, 55 человек соответственно. Самыми малочисленными были Предтеченская на бору, Покровская в селе Покровском, Успенская в Кожевниках с 5, 9 и 10 призревавшимися соответственно¹⁰⁷. Среди женских богаделен, число которых было более 60-ти, самыми многочисленными были Николаевская «Явленного», где содержалось 98 человек, Денисьевская на Никитской – 96, Рождественская на Бутырках – 92, а самыми малочисленными Спиридошевская за Никитскими воротами – 10 призревавшихся, Богословская в Бронной – 13, Симсоновская на Поварской – 16, Троицкая в Сыромятниках и Тихвинская в Сушове, где находилось по 17 женщин¹⁰⁸.

К 1740 году число богаделен в Москве составило 110, выделявшаяся сумма на содержание штата в прежних размерах не менялась, зато число призревавшихся достигло 5372 человек¹⁰⁹. Правительство видело выход в пересмотре богаделенных, в оставлении на содержании только действительно нуждавшихся, а

также в декларируемых серьезных наказаниях за нищенство. Например, в указе от 29 апреля 1753 года повторялись все прежние положения и говорилось: «бабам и девкам, и малым робятам из богаделен, определенных на жалование, отнюдь по миру не ходить»¹¹⁰. Но иногда сама жизнь вынуждала к этому. Так, в 1752 году в Москве снова был большой пожар, и сгорело 13 деревянных и 1 каменная богадельни, в огне погибли 10 женщин¹¹¹. В 1756 году в Москве было 100 богаделен, из них 44 каменных и 56 обветшалых деревянных, в которых содержалось 5416 человек, получавших по 1 деньге в день на пропитание. После пересмотра и исключения 585 человек; все равно осталось вместе с 3601 штатными 1230 излишних¹¹². И среди них были, очевидно, сироты и незаконнорожденные дети.

По решению Сената, состоявшемуся 10 мая 1733 года, предполагалось строительство богаделен в Санкт-Петербурге. Число богаделен вместе с 3 уже имевшимися должно было составить 20: по 2 богадельни у Рождественской церкви, «у церкви Матфея Апостола к старой построить новую, у церкви Введения, у церкви Николая к старой построить новую, у церкви Самсония построить вновь 2 богадельни вместо 2 старых, у церкви Андрея Первозванного, у церкви Вознесения, в Ямской слободе, у церкви Пантелеймона в дополнение к старой построить новую», и у церквей Сергия и Симеона предписывалось построить по 1 богадельни¹¹³. В каждой богадельне, представлявшей из себя избу с сеньми, должно было поместиться 20 человек, общее же количество призываемых определялось в 400 человек¹¹⁴.

Есть известия о богадельнях в Казани. Еще в 1712 г. царем было повелено построить при церквях богадельни для нищих по 1 или по 2 избы и содержать в 24 богадельнях 600 нуждающихся, по 25 человек в каждой. Содержание на нищих шло из казны по 1 деньге на день и по 1 четверику ржаной муки человеку. Денежное и хлебное жалование давалось по 1724 год, а затем 3 года только хлебное, в 1727 г. на 147 человек, содержащихся в богадельнях Казани, велено было выдавать по 1 деньге в день из доходов, оставшихся за положением на Адмиралтейство¹¹⁵. Судя по фактам, приводившихся в доношении 1765 из Казанской губернской канцелярии в Сенат, в богадель-

нях Казани содержались незаконнорожденные дети, которых после достижения определенного возраста отдавали: мальчиков в школу, а девочек «партикулярным людям с заплатаю в казну денег»¹¹⁶.

Содержание сирот и незаконнорожденных в приходских церковных богадельнях – это применение традиционного способа призрения нуждавшихся в новых условиях.

Таким образом, на протяжении шести десятилетий XVIII века происходило становление системы призрения сирот незаконнорожденных детей в России и формирование способов участия в этом процессе церкви. В условиях подчинения духовных властей светской власти, превращения священно- и церковнослужителей в послушных чиновников государство использовало церковь для решения своих проблем, в том числе и для решения проблемы призрения сирот и незаконнорожденных. В рассмотренном периоде можно было наблюдать две тенденции: первая заключалась в организации, финансировании и контроле за призрением несчастных детей силами светских властей с привлечением приходского духовенства, вторая – в осуществлении призрения сирот и незаконнорожденных силами церкви (монастыри), которая была обязана воплощать в жизни замыслы светских властей. Тем не менее, на практике в полном объеме решить проблему призрения сирот и незаконнорожденных не удалось. Новые реалии второй половины столетия заставляли взглянуть на нее иначе и найти другие подходы к осуществлению государственной заботы о несчастных детях, нуждавшихся в помощи и поддержке.

¹ Полное собрание законов Российской империи. (Далее: – ПСЗ). Собр. 1. Т. 1. № 1. СПб., 1830.

² ПСЗ. Т. 3. № 1612.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Ханьков Я.В. Исторический очерк по части общественного призрения в России // Журнал министерства внутренних дел. 1851. Т. 36. С. 216.

⁶ Богадельни и быт нищих в Москве до XVIII века // Московские губернские ведомости. 1846. № 50. С. 627.

- 7 Там же.
- 8 ПСЗ. Т. 2. № 956.
- 9 Там же.
- 10 *Пекарский П.* Наука и литература в России при Петре Великом. Т. 1. СПб., 1862. С. 113.
- 11 *Доброзаков И.* Нечто к пополнению биографии Новгородского митрополита Иова // Странник. 1861. Т. 4. С. 155-157.
- 12 *Чистович И.А.* Новгородский митрополит Иов. Жизнь его и переписка с разными лицами // Странник. 1861. Т. 1. С. 61-145; *Макарий*, архимандрит. Письма Русских Государей, Великих Князей и других особ к Новгородским архиереям, хранящиеся в Соборе Святой Софии // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских. 1860. № 3. С. 123-148.
- 13 Там же.
- 14 Там же.
- 15 *Зверинский В.В.* Материалы для историко-топографического исследования о православных монастырях Российской империи. Т. 2. СПб., 1892. С. 390.
- 16 *Волков М.Я.* Русская православная церковь в XVII веке // Русское православие: вехи истории. М., 1989. С. 227.
- 17 Историко-статистические сведения о Санкт-Петербургской епархии. Вып. 1. СПб., 1869. С. 59-60.
- 18 Там же.
- 19 *Макарий*, архимандрит. Описание Новгородского архиерейского дома. СПб., 1857. С. 18.
- 20 *Чистович И.А.* Новгородский митрополит Иов. Жизнь его и переписка с разными лицами // Странник. 1861. Т. 1. С. 97.
- 21 Там же. С. 108.
- 22 *Макарий*, архимандрит. Указ. соч. С. 19.
- 23 РГАДА. Ф. 248: Канцелярия Сената. Оп. 3. Кн. 66. Л. 787-791.
- 24 Там же.
- 25 Там же.
- 26 *Чистович И.А.* Указ. соч. С. 55.
- 27 Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. (Далее: – Описание...). Т. 7. СПб., 1885. Прил. VIII. С. XCIV.
- 28 ПСЗ. Т. 4. № 2477.
- 29 ПСЗ. Т. 5. № 2856, 2953.
- 30 Там же.
- 31 ПСЗ. Т. 7. № 4450.
- 32 Там же.
- 33 Там же. Т. 7. № 4516.
- 34 Там же.
- 35 Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. (Далее: – Полное собрание...). Т. 4. СПб., 1876. № 1284.
- 36 РГАДА. Ф. 279: Штатс-контора. Оп. 1. Д. 45. Л. 158.
- 37 Там же.

- 38 Там же. Д. 68.
- 39 Там же. Д. 20. Л. 1039 об.
- 40 Там же. Д. 62 б. Л. 1767.
- 41 Там же. Ф. 400: Московская губернская канцелярия. Оп. 2. Д. 3233, 3684; Оп. 4. Д. 796; Оп. 5. Д. 347, 428, 434, 469.
- 42 Там же. Оп. 2. Д. 3233, 3684; Оп. 4. Д. 796; Оп. 5. Д. 347, 428, 434, 469.
- 43 Там же. Оп. 4. Д. 796. Л. 26 об.
- 44 Там же.
- 45 Там же. Оп. 2. Д. 3684. Л. 27 об.
- 46 Там же. Ф. 248. Оп. 14. Кн. 765. Л. 350-353.
- 47 Там же.
- 48 Там же. Ф. 18: Духовное ведомство. Оп. 1. Д. 85. Л. 432.
- 49 Полное собрание... Т. 4. СПб., 1876. № 1284, 1316; ПСЗ. Т. 7. № 4516.
- 50 РГАДА. Ф. 9: Кабинет Петра I. Отд. II. Кн. 71. Л. 307 об.
- 51 *Снегирев И.М.* Новодевичий монастырь в Москве. М., 1857. С. 23.
- 52 РГАДА. Ф. 9. Отд. II. Кн. 71. Л. 319.
- 53 Там же. Л. 303 об.
- 54 Там же. Л. 305 об.
- 55 Там же. Л. 294.
- 56 Там же. Л. 294, 319 об., 320.
- 57 Там же. Ф. 248. Оп. 11. Кн. 610. Л. 106.
- 58 Там же.
- 59 Там же. Л. 106.
- 60 Там же. Оп. 14. Кн. 777. С. 15-15 об.
- 61 Там же. Ф. 9. Отд. II. Кн. 71. Л. 308.
- 62 Описание... Т. 9. СПб., 1913. Прил. VIII. С. 69-84.
- 63 Там же.
- 64 Описание... Т. 10. СПб., 1901. № 44/278. Стб. 107.
- 65 РГАДА. Ф. 9. Отд. II. Кн. 71. Л. 308.
- 66 Описание... Т. 9. СПб., 1913. Прил. VIII. С. 69-84.
- 67 РГАДА. Ф. 248. Оп. 14. Кн. 777. Л. 15.
- 68 *Забелин И.Е., Холмогоров В.И., Холмогоров Г.И.* Материалы для истории археологии и статистики московских церквей, собранные из книг и дел бывших патриарших приказов В.И. и Г.И. Холмогоровыми под руководством И.Е. Забелина. М., 1884. С. 76.
- 69 Там же.
- 70 РГАДА. Ф. 248. Оп. 11. Кн. 610. Л. 114.
- 71 Описание... Т. 10. СПб., 1901. № 341/37. Стб. 566-567.
- 72 Там же. Т. 5. СПб., 1897. Особое прил. Г-27. Стб. XXIV.
- 73 Там же. Т. 9. СПб., 1913. № 55/78. Стб. 83-85.
- 74 ПСЗ. Т. 10. № 7660.
- 75 Описание... Т. 18. Пг., 1915. № 554.
- 76 Там же; Полное собрание... Т. 10. СПб., 1911. № 3357.
- 77 Описание... Т. 19. СПб., 1913. № 112/452. Стб. 196-198.
- 78 Там же; Полное собрание... Т. 10. СПб., 1911. № 3406.
- 79 Описание... Т. 21. СПб., 1913. Прил. IV. Стб. 1229-1230.

- 80 Описание... Т. 19. СПб., 1913. № 287/499. Стб. 421-426.
- 81 Там же. № 112/452. Стб. 196-198.
- 82 ПСЗ. Т. 44. № 8118.
- 83 Описание... Т. 1. СПб., 1868. № 29/637.
- 84 *Макарий*, архимандрит. Описание Новгородского архиерейского дома. СПб., 1857. С. 20.
- 85 Описание... Т. 16. СПб., № 318/89. Стб. 388.
- 86 Там же. Т. 7. СПб., 1885. Прил. VIIIС, XCIV-CXII.
- 87 Там же.
- 88 ПСЗ. Т. 12. № 8966.
- 89 Описание... Т. 31. СПб., 1909. № 255/237. Стб. 308-309.
- 90 ПСЗ. Т. 4. № 1868.
- 91 Там же. № 1886.
- 92 РГАДА. Ф. 248. Оп. 14. Кн. 792. Л. 115, 147 об.
- 93 Там же. Оп.9. Кн. 531. Л.461.
- 94 Там же.
- 95 *Горчаков М.И.* Монастырский приказ (1649-1725). Опыт историко-юридического исследования. СПб., 1869. С. 188.
- 96 ПСЗ. Т. 4. № 2249.
- 97 Там же. № 2470.
- 98 *Соловьев С.М.* История России с древнейших времен. М., 1963. Кн. 8. Т. 16. С. 519.
- 99 Там же. С. 517. *Клочков М.В.* Москва при Петре Великом // Москва в прошлом и настоящем. Т. 7. М., 1912. С. 218.
- 100 ПСЗ. Т. 6. № 4335.
- 101 Там же. № 3746.
- 102 Описание... Т. 1. СПб., 1868. № 131/29.
- 103 Там же.
- 104 Там же. № 612/579.
- 105 ПСЗ. Т. 8. № 5452, 5584.
- 106 Описание... Т. 10. СПб., 1901. № 111/262. Стб. 207.
- 107 Там же. Т. 1. СПб., 1903. № 329/45. Стб. 490-493.
- 108 Там же.
- 109 ПСЗ. Т. 12. № 9053.
- 110 Там же. Т. 13. № 10095.
- 111 Описание... Т. 29. СПб., 1913. № 377/318. Стб. 485.
- 112 Полное собрание... Сер. 2. Т. 4. СПб., 1912. № 1549.
- 113 Описание... Т. 15. СПб., 1907. № 57/285. Стб. 102.
- 114 Там же.
- 115 ПСЗ. Т. 12. № 9191.
- 116 Там же. Т. 22. № 12591.

ЧАСОВНИ В ИСТОРИИ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ НА АРХАНГЕЛЬСКОМ СЕВЕРЕ В XVII-XIX ВЕКАХ

В течение нескольких веков часовни были яркой особенностью севернорусского прихода. Между тем, в историкографии Севера почти не уделялось внимания изучению бытования часовен и их значения в истории православной миссии на Севере. Обычно часовни рассматривались как архитектурные памятники, упоминания о них встречаются в этнографических исследованиях. Интерес к проблеме бытования часовен возник в конце XIX – начале XX в. и был обусловлен дискуссиями о путях возрождения церковной жизни, однако сведения о них незначительные, поскольку часовни рассматривались лишь в контексте сельского прихода и часовенным приходам уделено минимальное внимание. В настоящее время тема сельского прихода активно разрабатывается, однако часовни снова остаются в тени. Материал о них довольно скуден и разбросан по разным источникам. Обобщенного монографического труда, посвященного собственно часовням, не существует.

Попытаемся на основании этнографического материала понять столь распространенное на Севере явление, разобраться в мотивах возведения часовен, проследить их роль в христианской жизни на Архангельском Севере. Православная церковь встретила здесь с необходимостью согласовывать свои организационно – канонические принципы с особенностями мирского управления. Нас будет интересовать, каким образом взаимодействовали крестьянский мир и христианская община – часовенный приход.

Согласно предложению царя Федора Алексеевича, приговором Московского церковного собора 1681 г. в связи с недостаточным надзором церковных властей в видах искоренения раскола и устранения беспорядков в приходах и монастырях на Севере России была открыта Холмогорская и Устюжская епархия¹. Деятельность первого епископа Афанасия – это время,

когда шла реорганизации сельских приходов. Проследим последствия реорганизации и причины затухания живой жизни часовенных приходов. Выясним, почему возведение часовен, считающееся «божим делом», подвергается гонениям со стороны светских и церковных властей в XVIII-XIX вв.

Несмотря на то, что в XVII-XIX вв. часовни были распространены по всему Северу, в настоящее время сохранилась лишь их 10 часть и в наибольшем количестве там, где почти не было церквей. Для воссоздания подлинной картины их бытования огромную роль приобретают письменные источники. Прежде всего, это «Акты Холмогорской и Устюжской епархии». Издание содержит акты церквей и монастырей, вошедших в состав епархии за период 1681-1890 гг. По распоряжению преосвященного Афанасия в 1692 г. была произведена основательная перепись часовен в Важском уезде и Устьянских сохах, с тем чтобы установить контроль церковных властей над часовенными приходами. «Переписная книга часовен в Важском уезде и Устьянских сохах» была опубликована в 25 томе Российской исторической библиотеки. Материалы государственного архива Архангельской области, а также материалы, архива государственного музея деревянного зодчества и народного искусства «Малые Корелы» проливают свет на бытование часовен в XVIII-XIX вв.

Ко времени открытия Холмогорской и Устюжской епархии в 1682 г. количество церквей в ее пределах доходило до 218. Большая часть этих церквей появилась в XVII в. В XVI в. и особенно в XV в. их было значительно меньше, а в XIV в. в обширном северном крае их были единицы².

В составе погостов и приходов существовало большое количество часовен, что явилось следствием их дробления. Довольно часто новые церкви ставили на месте уже построенных прежде часовен. Одновременно с этим продолжалось сооружение часовен, которые «возникали исключительно по крестьянской инициативе и строились по вкусу и разумению самих крестьян»³. Большинство часовен XVII в. не имеют точной датировки, наиболее часто источники указывают, что «часовня искони ветхая» или что она построена в «давние лета». Часовни, возведенные в XVIII-XIX вв., как правило, датированы, так

как их строительство было поставлено под жесткий контроль государства.

Пытаясь объяснить причины столь большого количества часовен в сельских приходах, ряд исследователей XIX века указывают на географические особенности края, локальность и изолированность отдельных районов. Так С.В.Юшков отмечает: «Вследствие удаления от храма и неудовлетворительности путей сообщения всякое церковно-религиозное общение прерывалось»⁴. М.М.Богословский утверждает: «Постройка часовен вызывалась дальностью расстояния деревень от приходской церкви»⁵. Н.Ф.Яницкий, исследуя обстоятельную перепись часовен, не соглашается с выше указанным историком: «В тех случаях, когда крестьяне указывают на дальность расстояния, часовни отстоят от церкви действительно далеко»⁶. Если обратиться к цифровому подсчету, то положение Н.Ф.Яницкого подтверждается. На основе данных автора получается, что из-за удаленности от церкви построено лишь 5,3% часовен. По мере удаления от церкви количество часовен уменьшается. «Чем объяснить это явление: тяготением ли часовен к церквям, или северных поселений к церквям (а часовен – к поселениям) – сказать трудно... Дальность расстояния от церкви не имела того решающего значения, какое приписывает ей исследователь», – делает вывод автор⁷.

Более полная информация по регионам Архангельской губернии на XIX в. дана в «Кратком историческом описании Приходов и церквей Архангельской епархии». В Шенкурском уезде 83% часовни расположены не далее 10 верст от церкви, самая дальняя – в 28 верстах; в Пинежском уезде – самая дальняя в 17 верстах, в Онежском уезде – 87 в 12 верстах; в Мезенском и Кольском уездах соответственно 55 и 45, причем, здесь встречаются наиболее удаленные от храмов часовни – в 60 и 90 верстах⁸.

Анализ топографии часовен дает основание сделать вывод о том, что численность их в разных уездах Архангельского Севера была не одинакова. Исследуя Онежский и Каргопольский уезды Олонецкой губернии, (данные на XIX в.) Н.П.Чуракова отмечает, что в Каргопольском уезде часовен в 2-3 раза больше,

чем в Онежском и объясняет это социально-экономическим различием регионов⁹. Действительно, в Онежском уезде занятия населения имели промысловую направленность. Это обусловило и особый тип расселения – единичные автономные села. На погостах возводились церкви, а часовни были распространены на побережье Белого моря. Каргополье – земледельческий район. Здесь существовал гнездовой тип расселения: из одного общинного центра выходили большие семьи, включавшие не только ближних, но и дальних родственников, и основывали свои собственные деревни¹⁰. Такое же соотношение церквей и часовен в конце XIX в. встречается в других земледельческих районах. Например, в Вельском уезде Вологодской губернии было 80 церквей и 156 часовен¹¹.

Однако внутри Каргополья выделяется район Кенозерье, где часовен больше, чем церквей в 10, а на самом озере в 20 раз: 65 часовен и 3 храмовых комплекса. Можно попытаться объяснить этот феномен изрезанностью береговой линии и многочисленностью небольших деревень: часовни возводились здесь в деревнях, состоящих из 4-5 дворов и расположенных в 2-5 км друг от друга, но такое объяснение раскрывает лишь один аспект в истории их бытования.

Н.М.Теребихин, опираясь на этнографические и фольклорные материалы, пишет: «... вторичным, поздним, утилитарным переосмыслением является объяснение причин построения часовен удаленностью от того или иного церковного прихода»¹². Это опровергается и самими крестьянами, утверждавшими, что «...приходят к той часовне на время, на Георгиев день, и на Ильин день, а в прочие дни ходят в церковь»¹³.

Таким образом, можно предположить, что географический фактор был одной из причин, но он не имел решающего значения при выборе места строительства. По всей видимости, одновременно возводились как дальние часовни в глубинных уголках Архангельского Севера, освящая места промыслов и новых поселений, так и часовни, поставленные в обжитых местах: в селениях и вблизи них.

Обратимся к мотивам возведения часовен, упоминающимся в источниках XVII-XIX вв. Наиболее редко в них встречаются

часовни – усыпальницы. В «Переписной книге часовен Важского уезда и Устьянских сох» содержится описание часовни – усыпальницы в Шенкурском Велико – Николаевском приходе: «В той же часовне гробница Георгия Блаженного Чудотворца Каменная..., поволочена крашениною, а над тою гробницею построена деревянная гробница, поволочена с трех сторон камасиею, а наверху у той гробницы поволочено кумачем, а на том кумаче написан образ Георгия же, блаженного, Шенкурского Чудотворца. А у того же образа венец и цаты серебряные, резные, золоченые, а в привесе у того образа 14 крестов серебряных, не золоченых, да три ободка серебряные жъ. На гробнице лежали Евангелие “старинное, печатное”» и крест.

Еще одно описание часовни – гробницы XIX в.: «Всех часовен в Яренгском приходе три: одна находится в ограде Зосимо-Савватьевской церкви. Она была построена ранее 1638 г. До этого года в земле под часовнею были погребены нетленные тела святых угодников Божиих Логгина и Иоанна и почивали здесь до 1638 г., в коем они были изъяты из земли и перенесены в церковь преподобных Зосимы и Савватия, где почивают и донныне в новоустроенных в XIX веке раках. Мощи святого Иоанна открыты, а святого Логгина под спудом»¹⁴. Иоанн и Логгин Яренгские, трудники Соловецкого монастыря, в 1554 г. утонувшие в Белом море, первоначально были погребены на берегу моря у тех мест, где были найдены их тела, а затем через 20 лет были перенесены в Яренгу, где был устроен монастырь.

К часовенным гробницам-усыпальницам, возведенным *на мощах святых*, близки *поминальные надмогильные часовни*, устроенные *для мирян*. Составители «Переписи часовен...» отметили часовню вмч. Георгия, построенную на дресвище «... та часовня на том дресвище – строение того же Верховажского стану и посаду жителя Ульяна Анфима сына Юринского, а построил де он тою часовню во 189 году по обещанию ево для того: в прошлые де давние годы во время морового поветрия на том дресвище на горе кладены и погребены многие мертвые, и после того на том дресвище погребают и кладутся Ульяновы усопши сродцы, того де ради он Ульян тое часовню на том дресвище и для молебной службы построил». (РИБ. Т. 25. С. 452.)

Являясь могильным сооружением, часовня выполняла поминальные функции и в то же время она была построена по обету.

Возведенные по обещанию, *обетные часовни* – наиболее распространенный тип на Севере. Эта причина наиболее часто упоминается в «Переписной книге...». Одним из главных мотивов построения обетных часовен являлись массовые заболевания скота. В Пучужской волости на Кодеме крестьяне на вопрос переписчиков о причинах построения часовни во имя Флора и Лавра отвечали: «И был у нас скотинный падеж и мы по обещанию сию часовню и построили теми крестьяны и приходили на тот день одновя годом». В Борецкой волости на Боровом конце построена часовня во имя Илии Пророка «...темы крестьяны в 175 году по обещанию, что был конский падеж»¹⁵.

По видимому, падеж скота, как причина постройки часовни играл очень важную роль. На это обратил внимание Н.Ф.Яницкий: Не считая рубрик «падеж скота» в соединении с другими причинами, получается, что 89 часовен из 127 (при которых указана точная причина) построены по причине падежа скота и лошадей¹⁶. Возможно, что крестьяне, участвовавшие в переписи, называли эту причину как наиболее распространенную, не помня действительный мотив.

К этому же кругу можно отнести часовни, возведенные по случаю неурожая: «А построена де та часовня... по обещанию мирских тоя деревни крестьян для такого престатия, потому, что в прошлых годех червь земли неперестаючи в той деревни озими в полях съедали, и оттого они крестьяне в те годы были в скудности»¹⁷. В числе мотивов постройки часовни указаны «сухость, бездождие и хлебный недород», «хлебные заморозки», «градобойный недород» и др.

К бедствиям, обрушившимся на всю деревню или волость и вызвавшим постройку часовни, можно отнести часовни, поставленные «по случаю пожара». Так, например, часовня во имя св. Николая Чудотворца в д. Лыков Орловской волости была построена «...потому, что наша деревня Божиим изволением сгорела и мы крестьяне тоя деревни Господу Богу обещались, чтобы тот пожар перестал, и обещались часовню построить и по такому случаю ея и построили»¹⁸.

Возведением часовни откликались крестьяне и на «человеческую скорбь»: «...а построена де та часовня... для престания скорби во время морового поветрия от чревной немощи, что де от той немощи в той деревни помирали многии»; «... строили ея по обещанию ради от человеческого слепоты»¹⁹.

Встречаются примеры возведения их одним человеком, причем причина постройки описывается довольно подробно: «И выборные люди сказали в правду: строил тоя часовню вышеописанной тоя деревни часовенский приказчик Сенка Иванов один собою по обещанию сво в прошлом 196 году для такого случая: возил де он Сенка с поля в гумно рожь озимую и возом ево давило и от того он де был многое время нем и в великой скорби; и когда де он тое часовню поставил, и о де в тое время от этой скорби оздоровел»²⁰.

В деревне Плесской в Шангальской Устьянской волости часовня во имя св. Никлая Чудотворца была построена, как показывали местные жители, «тому времени два годы, а строил ее один крестьянин по обещанию ради лежащего тоя деревни крестьянина Федора Иванова в недуге великом»²¹. Еще один пример возведения часовни одним человеком: «И он крестьянин Лаврентий сказал: построена та часовня по обещанию, как был я на государственной службе в салдатах и строил я один в 192 году»²².

Примером устройства обетной часовни на месте обветшавшей, старой служит и *памятная часовня*, возведенная в благодарность за свое спасение Петром I. Отправившись из Архангельска в Соловецкий монастырь, Петр был застигнут в Белом море бурей, от которой спасся в Унской губе на пристани Пертоминского монастыря. Приписывая свое спасение заступничеству преподобных Вассиана и Ионы Пертоминских, монахов Соловецкого монастыря в 1561(1560) г., утонувших в Белом море и погребенных на берегу Унской губы, он пожелал установить им празднование. Преосвященный Макарий пишет о свидетельствовании мощей в «Описании Пертоминского монастыря»: «...июня 1694 года государь приказал править Всеночное бдение Всемиловитому Спасу, после оногo назначил архиепископу Холмогорскому Афанасию со священным собором

освидетельствовать по чину мощи преподобных, покоившиеся в часовне в недрах земли»²³. Мощи были оставлены под спудом на том же месте, где была поставлена новая часовня.

Анализ мотивов возведения часовен, указанных в источниках, раскрывает их тесную связь с кризисными ситуациями, когда в человеческий мир «врываются» разрушающие силы, несущие болезнь, смерть, стихийные бедствия. Однако часовни возводили не только во избежание кары Божией, но и перед началом рискованного дела.

Это очень важный момент, на котором следует остановиться. А.П.Голубцов писал о первых христианах: «...Жизнь церковная, или то, что называют культом, не стояла совсем особняком и не выделялась чересчур из условий вседневного быта, но нередко отсюда брала свое начало и коренилась, как на своей почве»²⁴. Церковная жизнь крестьян также брала свое начало и коренилась в народной культуре.

Ряд исследователей смотрят на крестьянскую культуру как на дуальную. Такая точка зрения была распространенной как в XIX в., так и в XX в. По мнению А.И.Клибанова, в обществе, принявшем христианство, но еще не успевшем усвоить его духа, крестьяне не только двоились между старым и новым порядком жизни, между представлениями языческими и христианскими, но старались приурочить их к формам своего прежнего быта, связать с ними и в этом виде сделать более доступными пониманию²⁵. Здесь возникает вопрос. Можно ли назвать веру крестьян дуальной? Сами крестьяне не считали себя язычниками. Скорее, следует говорить не о дуальности крестьянской культуры, а о синкретичном сплаве верований крестьян. По сути приняв христианство как живую веру во Христа, они не были просвещены и форма верований оставалась прежней. Поэтому вряд ли стоит соглашаться с исследователями, усматривающими в «культе часовен» языческую семантику. Возведение часовен – это духовный ответ на обстоятельства «мира сего». Это жертва Богу, покаяние, благодарение за избавление от несчастий, память о близких и надежда на помощь. Будучи «свободными в распоряжении своей воли христианами»²⁶, крестьяне принимали обет как добровольное обязательство отдель-

ного человека или сообщества. Причем, формы обетов были многообразны: пост, особые моления, приношения в храм, паломничества и, наконец, возведение храма или часовни. Проследим, как проявляются черты народного благочестия в церковной жизни крестьян.

Под влиянием народного благочестия формировался круг часовенных святых. Возводя часовню, крестьяне верили, что они строят дом, где не мистически, а реально будет обитать святой, во имя которого освящена часовня. Анализ источников позволяет выявить список священных имен, характерный для всего Архангельского Севера. Н.Ф.Яницкий приводит таблицу с посвящениями часовенным святым в Важской волости и Устьянских сохах, из которой следует, что наибольшее число часовен – 118 из 443 посвящено св. Николаю Чудотворцу, 45 – преподобным мученикам Флору и Лавру, 40 – великомученику Георгию Победоносцу, 28 – Илье пророку²⁷. При этом число Никольских часовен в 2-3 раза превышает количество Флоровских, Георгиевских, Ильинских, и Власиевских. Достаточно большое число часовен возведено во имя Пресвятой Богородицы.

Интересно сравнить эти данные с посвящением часовен Каргопольского, Онежского и Пинежского уездов на конец XIX – начало XX в. Материалы архива АГМДЗ свидетельствуют, что больше всего сохранилось часовен во имя св. Николая Чудотворца. Причем, ареал этого святого очень широк и наиболее часто встречается на побережье Белого моря и вдоль рек. Традиционны часовни, связанные с теми праздниками и святыми, которые особо значимы в земледельческой и скотоводческой обрядности – Ильей Пророком, Флором и Лавром, Косьмой и Дамианом, Параскевой Пятницей. Распространены Иоанновские часовни (Крестителя, Богослова, Обретения Главы). Бытовали часовни, посвященные Господским праздникам – Живоначальной Троицы, Преображения, Вознесения, Воскресения Христова. Были популярны Богородичные часовни – Успенская, Введенская, Сретенская, Казанская, Знамения Пресвятой Богородицы²⁸.

Необходимо отметить некоторые особенности в почитании святых. В народном религиозном сознании почитание греческих

святых осложнилось суверными представлениями из народной мифологии. Так функции громовержца Перуна были переданы Пророку Илье. Вмч. Георгий Победоносец также соотносился с Перуном, который мог трансформироваться и в Илью Пророка и в вмч. Георгия: с первым его объединяет функция громовержца, со вторым – функция змеборца. Суеверием обросло почитание св. Параскевы, связанное с женскими ремеслами и рукоделиями; праздник Иоанна Предтечи соединялся с обрядами и представлениями о летнем солнцестоянии. В истории народных суеверий христианского периода этих параллелей слишком много, чтобы могло возникнуть сомнение в действительности соединения.

Святой почитался как заступник перед Богом, причем, характерно, что о греческом происхождении святых едва ли знали. Так св. Николая Чудотворца поморы считали русским святым и звали его Николушкой, Георгий получил здесь имя Егория Храброго, Модест – Медоста.

Довольно редки часовни во имя общерусских святых: во имя Макария Унженского и Желтоводского, Филиппа, митрополита Московского и др., как правило, они позднего происхождения.

В каждой местности были часовни, поставленные во имя местночтимых святых. Ареал таких посвящений ограничивается более узкой территорией. Например, св. Иоанн и Логгин Яренские, а также св. Иона и Вассиан Пертоминские чествовались на Летнем берегу Белого моря; св. Пахомий Кенорецкий, основатель монастыря, почитался на Кенозере; на Двине чествовали св. Антония Сийского, основателя монастыря, в Шенкурском уезде св. Варламия Шенкурского, на Пинеге почитался Артемий Веркольский, на Устье – св. Прокопий Устьянский, на Вычегде – св. муч. Кирик и Улита. Причем, характерно, что святой, получал топономический эпитет, становился своим: к нему ходили в часовню, ему праздновали память, давали обеты, брали воду из родничка, названного его именем.

Часовни могли переименовываться. Так, в Кратком историческом описании приходов и церквей значится, что в д. Часовенской Челмохотского прихода Холмогорского уезда

«имеется часовня, находящаяся на одной версте от приходских церквей, устроенная в 1729 г. (вместо прежде существовавшей и по ветхости разобранной) первоначально в честь Животворящего Креста Господня, но к началу нынешнего столетия переименованная в Модестовскую по случаю бывшего тогда падежа скота»²⁹. Есть случаи, когда часовня имела несколько посвящений: по дням часовенных праздников. Идея реального присутствия Бога нашла отражение в народном именовании икон «богами». Личностное отношение к иконе как к своему Богу зафиксировано источниками XVII-XVIII вв. Анализируя описи часовен, В.Верюжский отмечал, что: «в некоторых случаях наблюдалось интересное явление, и именно – крестьяне приносили с собой иконы из своих домов, собираясь в часовню на молитву: сама же по себе часовня стояла пустою, без икон»³⁰. Возможно, что такое отношение к иконе связано со свойственным христианскому миросозерцанию стремлением к личной, персональной встрече с Богом, и у каждого был свой заступник, к которому обращались, надеясь на его молитвы. Возможно, что причиной стал церковный раскол, и иконы старого письма на молитву в часовню приносили старообрядцы.

Черты народного благочестия видны и в топографии часовен. Есть основания предполагать, что первые часовни появились возле языческих захоронений – жальников. В этих случаях часовни были важны не сами по себе, а как знаки, обозначающие особые места. В Олонецкой губернии широкое распространение получили «Священные рощи», безусловно явление языческое. «Это не просто места, пользующиеся благоговейным почетом окрестного населения... Напротив, это в самом полном и истинном значении этого слова – рощи священные, к которым относятся с суеверным страхом, считая их за рощи, принадлежащие тому угоднику, в честь которого выстроена в роще часовня», – отмечал исследователь XIX в. Н.Харузин³¹. О масштабе этого явления говорит тот факт, что на территории Кенозерского национального парка находятся 32 «Святые рощи».

Наличие в одном месте языческих святынь: камня, сосны, рощи, а также часовни и крестов доказывает пример стремления христианской церкви освятить места языческих культов.

Тем самым церковь добивалась замены в верованиях людей языческих реликвий на христианские, подводя к переосмыслению причин святости чтимых в народе мест. Традиция возводить часовни в рощах угасает к XVIII в. под влиянием православной церкви. Наиболее часто в этот период возводятся часовни в селениях или возле них.

Положение часовен относительно ближайшего населенного пункта достаточно хорошо видно из Переписной книги... Обратимся к числовому подсчету, сделанному Н.Ф.Яницким. В деревне находилось 303 часовни, у деревни – 14 часовен, на погосте – 19 часовен, между деревнями – 9 часовен³². Упоминаются часовни на горе, в поле, на реке, на озере, на плесе. Из наиболее «любопытных», по определению источника, можно отметить следующие: «за полем на бору, «на кривке тоя деревни», «на конце поля на бору, «промеж деревень в лесу, в кусте, «на сухом носу», «на чащевнице», «на дресвище» и др.

В XIX в. подробная топография часовен (или крестов, их заменяющих) дана известным исследователем П.С.Ефименко: «Их ставят по краям улиц, при въездах в деревни, на дорогах, при прекрестках, на почитаемых почему – либо местах, на сенокосах, в лесных рощах и других пустынных местах»³³. Помимо того, часовенки воздвигались на берегах рек, моря, на островах.

Таким образом, часовни вместе с поклонными крестами и храмами образовывали приходское пространство, освящая важнейшие объекты крестьянского мира, напоминая человеку о Боге и выделяя Божее творение. Находясь в любой точке волости, можно было по вертикалям храмов и часовен зрительно охватить все пространство, замкнутое берегами рек, озер и быстро сориентироваться в нем.

Часовенная архитектура имеет свою иерархию. Простейшим типом является столб с кровелькой, бытовавший на Пинеге. В словаре В.И.Даля этот тип назван *голбеомц* или *голубцом*. Крестьяне называли его часовенкой. Иногда верх столба оформлялся как футляр со стеклянной дверкой или стеклами, куда помещали икону для предохранения ее от осадков. Позже футляры стали более объемными, их ставил на 4 столбах. В тер-

минологии Н.П.Бобринского – это *часовня-крест*. Однако Н.Н.Чуракова считает, что так можно назвать часовни, внутри которых устанавливался большой поклонный крест³⁴. В 1870 г. Н.П.Ефименко дает описание крестов: «...в крестах вырезывается изображение распятия, а в столбцах выкладываются литые, медные воздвигательные кресты, иконы задерживаются пеленами; сверху их иногда привешиваются куски различной материи, узорчатого полотна, или холста»³⁵. Обычно крест ставили на открытом воздухе, а когда он ветшал, то его обносили срубом с дверью, или для закрепления его в основании ставили сруб в 3-4 венца и над ним кровлю на столбах. Такие часовни можно увидеть на Каргополье, Онеге, в Поморье. Некоторые из них сохранились до наших дней. Так в с. Заостровье близ Архангельска сохранилось 2 часовни-креста XIX века. Одна из них в д. Великая обветшала, обрушилась и долгие годы стояла в таком виде. В 1994 году остатки часовни были разобраны, а крест восстановлен паломниками из Московского Преображенского братства.

Большинство часовен на Архангельском Севере – строения, архитектурной основой которых является *клеть* – прямоугольный четырехстенный сруб под двускатной кровлей. Их облик наглядно подтверждает генетическую связь с жильем³⁶. Простейшие из них в источниках именуется как *амбары*, *амбарушки*. В описи церковного имущества есть описание Крестовоздвиженской часовни д. Хорговская Нюхченского прихода на Пинеге: «Амбарчик простой, небольшой, нешатровый»³⁷. Часовни зачастую ставили без креста «Амбар наподобие часовни, на нем креста нет». (Преображенская часовня, д. Кротовская, Покшенгского прихода)³⁸. Иногда часовни действительно перестраивали из амбаров, прорубив оконце и установив на коньке главку с крестом. Так часовня в д. Заборской Пилъегорского прихода построена в 1867 году «в достопамятнѣй по неурожаю год была превращена из крестьянского амбара»³⁹.

Аналогичные часовни характерны и для района Кеиозерья. Так, например, придорожная часовня-крест XIX в. в д. Тырышкино настолько мала, что входная дверь заняла всю ее западную стену и не хватило высоты для устройства потолка.

Внутри ее на полке находилась одна икона. Молиться в часовне можно было только коленапреклоненно. Впрочем, внутреннее убранство и других клетских часовен довольно простое: «Той часовни по праву сторону протесина для свету усткая, с ней решетка железная, окончина слюдяная. В часовне два деревянных столика, одна скамья, две коробки без замков ... иконы в четырех ставах»⁴⁰. Для таких часовен характерна свободная подвеска икон на восточной стене. Более богатый интерьер имели часовни, стоящие в деревне. В них до XIX века сохранился древний, тябловый иконостас: в тябле ставили несколько местночтимых икон. Иногда в центре помещался трехфигурный «Деисис», по сторонам которого размещались разнообразные иконы. В конце XVIII – начале XIX в. тябловые иконостасы могли заменяться двух-трехъярусными каркасными, дополненными на Кенозерье и Онеге иконами так называемого «неба» – каркасного потолка в форме усеченной пирамиды. По системе росписи «небо» представляет собой вынесенную на плоскость, интерпретированную местными иконописцами роспись купола каменного храма. Рамки публикации не позволяют сделать анализ системы росписей. Ограничимся высказыванием о том, что росписи носят орнаментальный характер, свидетельство влияния стиля «народного барокко».

Более усложненные часовни – двухкамерные, состоят из молельного помещения и притвора. Над западной частью возводилась звонница, сруб часовни с трех сторон окружала галерея – гульбище. Приведем описание часовни во имя Рождества Богородицы из д. Земцовская, Покшеньгского прихода на Пинежье: «Анбар деревянный поставленной наподобие часовни..., рублен испода до полу более полусажени, до потолку поболее сажени, при нем паперть в длину сажень, в ширину как помянутый амбар, крыт тесом на два ската, креста на нем нет... в нем одно окно»⁴¹. Выделяются двухкамерные часовни Пинежья на подклете – амбаре. К числу таких можно отнести Георгиевскую часовню в д. Чешегорской: «...рублена с папертью в одних стенах, в исподе под часовней анбар от земли до полу, сажень от полу до потолку, во внутренности полторы сажени, длина и ширина поболее сажени, крыта на два ската уступом... При ней

паперть в длину две, в ширину поболее сажени, в вышину до крыши сажень»⁴².

Примечательно то, что часовни могли возводиться в несколько этапов. Так, первоначально клетская Никольская часовня XVIII в. в д. Вершинино на Кенозере имела открытое гульбище и высокое крыльцо. В середине XIX века крыльцо было достроено, над ним сделана двускатная кровля, часовня была обшита тесом. В 1915-1917 гг. – на месте крыльца была возведена звонница, вход был перенесен к северной стороне.

Часовни шатрового типа, как правило, бытовали в поселениях. Назовем два наиболее распространенных вида. Постройки с квадратным в плане молельным помещением, перекрытым шатром, имеющие несколько типов: однокамерные, двухкамерные, с папертью различной конструкции и часовни, рубленные восьмериком.

Можно расширить наше представление об архитектуре и интерьере часовен, углубившись в разнообразие видов и сложные конструктивные особенности, однако в задачи данной публикации это не входит. Для нас важно отметить, что, поскольку часовни были частным делом богомольцев и для их постройки не требовалось благословение епископа, строили их крестьяне исключительно по своей инициативе, руководствуясь принципом «как мера и красота скажут». Их разнообразие при одних и тех же приемах строительства – это еще одно яркое свидетельство живой веры крестьян, строящих дом, где реально присутствует Бог. Расчистив сообща место под пашню, или осушив болото, часть росчисти они отделяли на «свечу» и ставили часовню.

Случаи постройки часовен одним лицом были редкими; их строитель был собственником. Проследим, что же означало владение часовней. Так часовней в Вельском стану Важского уезда в д. Кочевской владел крестьянин Василий Медведников: «...строить де и придить к тою часовне – как показывали крестьяне – он, Васька Медведников один кроме соседей своих собою». М.М.Богословский приводит еще один пример. В Шуповой деревне Спасской волости Важского уезда часовня принадлежала крестьянину Василию Едемскому, очевидно потому

когда-то богатой и знатной Новгородской фамилии, основавшей колонии в Важском крае. Часовня была построена еще дедом Василия. «А молебен де бывает однажды годом и свечи покуает на свои деньги. А священника призывает мая в 9 день, а людям сходу не бывает», – объясняет Василий составителям описи. Сам он выстроил часовню на своей тягловой земле в д. Горки⁴³. В той же волости в д. Модовись была часовня вдовы Дарьи Ларионовой. Вдова показала, «что строена та часовня в давних летах, упокойного свекра ея Павла Анфилофьева с братиею». Однажды в год хозяйка устраивала в ней молебен на свои средства, покупала свечи⁴⁴. Вероятно, такие часовни передавались «по отказу» наследникам. В Переписной книге часовен... значится 23 пустующие часовни, в которых после смерти владельца, как отмечают переписчики, «молебства не бывает»⁴⁵.

Таким образом, собственные часовни были чем-то вроде домашней церкви. Подобные домашние церкви упоминаются в Деяниях и Посланиях апостольских, они существовали в первые века христианства, получили широкое распространение в Византии и привились в церковной жизни на Руси. Владелец брал на себя ответственность не только за ее строительство, но и за ее содержание.

Прямые указания на владельцев есть только в нескольких описях. Это, например, часовня в д. Едемской, Шенкурской четверти: «... построена та часовня на их владельцев на земле не в давних годах по обещанию, а от скотинного падежа, а владеют Кирило да Еписфаний Михайловы дети Едемские». Мирские выборные люди, принимавшие участие в переписи имущества часовни в д. Харитоновская, Блудогорской волости, указываются как ее владельцы: «владеют тою часовнею двумя дворами Родион Степанов, да Тимофей Петров». В д. Ревинская указывается, что «...владеют тою часовней двумя дворами мирских людей Иван Яковлев сын Ревиных да Михайло Сидоров сын Ревиных же»⁴⁶. В Переписной книге... есть сведения о постройке часовни на монастырской земле, которой владеют мирские люди: «...в Богословском монастыре Шенкурской четверти у деревни Медляские имеется 6 тягловых дворов... у

переписи часовен стояли монастырский священник белый Алексей Савин и владельцы тех часовен Василий Ильин и Федот Власов и прихоцкие крестьяне»⁴⁷.

В одной из описей говорится о сборе денег на постройку часовни: «А поставлена та часовня у меня, Якова, да у Дружины Леонтьева у двух, и прихоцких людей больше нет..., а збирали мы на строение по крестьянам в разных волостях и по городам»⁴⁸. Трудно сказать, существовала ли традиция собирать деньги на постройку часовни. В изученных документах встретилось лишь одно упоминание об этом.

Гораздо чаще часовня сооружалась крестьянами нескольких дворов деревни (вотчинниково строение), всей деревней, несколькими деревнями, иногда волостью. В некоторых описях переписчики указывали количество дворов из деревни, строивших часовню, оговаривая, что остальные при постройке не «подмогали».

Чрезвычайно интересны записи о постройке обыденных часовен: «... построена та часовня по обещанию однодневно не в давних годах всеми крестьяны для того случая, что был скотинный падеж». (РИБ. Т. 25. С. 369). В описании их строительства обращает на себя внимание ярко выраженный общинный характер – «всеми крестьяны», общими силами. Такие часовни одновременно являлись обетными. «Уже их общественный характер делает их в какой-то мере священными. Сакральность обыденного ритуала объясняется тем, что в “смутные времена” распадается не только внешний мир (природа), но и внутренний – социум. Поэтому строительство обыденного храма “всемирно” знаменовало Воскресение из небытия всего соборного тела крестьянского мира», – писал Д.К.Зеленин⁴⁹.

Здесь мы коснулись очень важного момента в явлении бытования часовен, особенностей жизни северного крестьянства. Остановимся на них подробнее. Деятельность крестьянского населения Севера нашла свое выражение в мирах, общинах разных уровней. Волость состояла из нескольких сельских приходов, являющихся по своей сути общинами, которые в свою очередь дробились на более мелкие. Деревня также представляла собой общину, хозяйственное целое, первоначально

сложившееся вокруг семейного очага – «печища». Деревня была не поселком, а владельцем, охватывающим не только дом, двор, огородную, но также пашенную, горнюю землю, пожни, выгоны, рыбные тони, промыслы, участки леса. Общинное землевладение обуславливало взаимные обязанности между ее членами, которые состояли в «общественной натуральной помощи»: в трудные моменты жизни члены общины помогали убирать хлеб, косить траву, тушить пожары, спасать от наводнений, потерпевшим от пожара оказывали помощь вырубкой, привозом бревен из леса, при постройке новых домов являлись поручителями. В деревне могли быть складники. Крестьяне складывались пожитками, то есть имуществом для совместного решения хозяйственных задач. Складниками были дед, внуки, дядя, племянники, двоюродные и родные братья. Они также представляли собой общину. Складничество было развито до конца XVII века. Н.П.Ефименко приводит пример складничества двух крестьян: «... пить и есть вместе и платье и обувь держать в те срочные лета из опчего живота». Через 16 лет произошел раздел хозяйств⁵⁰. Община, как объединение крестьян уходящее в глубокую древность, бытовала до начала XX века. Межкрестьянские отношения в общине менялись, как менялись и ее социальные функции. В них реализовывалась и хозяйственная деятельность крестьян, и его правотворчество, его духовная культура.

Живя сообща, вместе трудясь, в общине служили друг другу, не задумываясь, что любовь Бога к человеку подвигает к тому. Здесь нельзя было быть в миру одним, а в церкви – другим. Мир и церковь были едины. Границы церковных приходов совпадали с границами земских областей, а волостной сход являлся собранием прихожан. Строительство храмов и часовен, организация богослужений, церковное хозяйство являлись мирским делом, предметом земского и волостного самоуправления. Члены общины и составляли часовенный приход: строители часовни или их потомки, складники, половники, подрядчики. Количество дворов, примыкавших к часовенному приходу, не превышало 30-32. Чаще всего в часовенный приход входило 4-5

дворов. Иногда указывается, что дворов при часовне нет, но есть «прихожие дворы».

Следует подробнее остановиться на определении часовни. Согласно словарю В.И.Даля, часовня – это малая церковь без алтаря, предназначенная для чтения часов, особых молитв первого, третьего, шестого и девятого часов. Собственно, любая часовня, являлась ли она памятной, обетной или обыденной, возводилась «ради молитвенного пения». Однако северные часовни имели более широкое значение. Существовали часовни, где совершались личные молитвы, покаянные и благодарственные молитвы по обету, общественные богослужения в определенные дни празднования часовенного святого, и, наконец, часовни построенные с целью постоянных богослужений, вплоть до Литургии. Здесь часовня выполняла роль храма.

В источниках есть прямые указания на порядок проведения богослужений. О часовнях, построенных по «личному иждевению», шла речь выше. Богослужение в них совершалось лишь в некоторых случаях – главным образом в праздник того святого, в честь которого была освещена часовня, Собственник приглашал священника и тот служил молебен⁵¹. В остальное время часовня служила местом для личной молитвы.

Большинство описей, где говорится о богослужениях, указывают, что *молебен* служится лишь в *дни часовенных праздников*: «... а приходим к той часовне священник и мы, крестьяне, молебного ради пения однова годом в Ильин день», или «... а к той часовне они, крестьяне, приходят на два праздника: на Вознесеньев день и на Георгиев, а в *ины дни приходят к церкви*»⁵².

После молебнов, как правило, совершалось «*крестное хождение по полям и лугам с молебнами у стоявших там обетных крестов* о “плодоношении хлебородия”» или «в воспоминание от скотского падежа в сем месте»⁵³. Традиция крестных ходов была довольно устойчива по всему Архангельскому Северу. Краткое историческое описание приходов, составленное в 1904 году, содержит достаточно сведений о крестных ходах, бытовавших в уездах губернии в конце XIX века. Так, в Щукозеском приходе на границе с Онежским уездом вдали от судоходных рек «в семи верстах от приходской церкви на берегу озера

Каллезера имеется амбар с иконой Божией Матери “Всех скорбящих Радость”, к которой с давних пор ежегодно совершается крестный ход 23 июня»⁵⁴. (Следует обратить внимание на формулировку: крестный ход совершается к иконе Божией Матери).

Крестные ходы в с. Заостровье, по свидетельству жителей, совершались до 50 годов XX века. В течение лета в каждой из 25 деревень села, где были часовни, устраивали праздник, крестные ходы шли к крестам, стоявшим в лугах и на полях, а в конце лета в храме Сретения Господня совершался праздник «общего богомолья». Так складывался цикл праздников, вовлекающий в молитвенное общение все село. (Примечательно, что в настоящее время силами приходской общины традиция крестных ходов возродилась).

Особенно запоминающимися были «конные праздники» около часовен во имя вмч. Флора и Лавра (18 августа), описанные в этнографических трудах П.С.Ефименко, Н.Максимова. Для конной мольбы в некоторых местностях Архангельского Севера существовали особые часовни, удаленные на значительном расстоянии от сел. В течение всего года они стояли совершенно забытыми, а в праздники мучеников привлекали «поразительное многолюдство».

Конный праздник состоял из двух частей: молитвенно-литургической, включавшей водосвятный молебен и окропление лошадей святой водою и народно-праздничной, состоявшей из конных состязаний, происходивших в случае, описанном М.Ф.Ефименко, «на ровном поле, расположенном за версту от часовни»⁵⁵ и братского пира. Народная часть праздника примыкала к церковному, как дополнительная часть, как уступка стародавнему обряду, но не как самостоятельная часть со своим специально языческим характером.

Приведенный выше факт – свидетельство того, что, народные обряды встречали противодействие со стороны христианства, но не были осуждаемы на совершенное уничтожение, они нередко только сглаживались и изменялись под влиянием христианских истин и в этом переработанном виде приобретали право на дальнейшее существование. Так образовывались мест-

ные народные обычаи, в которых оказалась значительная примесь суеверных понятий, но которые тем не менее, получили церковную переработку, стали в связь с церковными обрядами, получили объяснение с точки зрения последних и были устойчивы.

Наиболее полным круг богослужбных праздников был в часовнях, возведенных в поселениях. Так в Усть-Кулойском погосте Кокшеньгской четверти Важского уезда в часовне, построенной в 1677 году «ради хранения книг и церковной всякой казны и утвари», до возобновления сгоревшей церкви «за великую нужду», как отмечает перепись, «*пели и говорили утрею и часы, и вечерню, и повечерье, и молебны*»⁵⁶. В источниках упоминаются службы, проводимые в часовнях *в двенадцатые праздники, крещение, отпевание*. Сведения о приглашении священника с «крылошанами» в изученных документах касаются исключительно часовенных праздников. В обычные дни грамотными крестьяне читали часы, служили мирянским чином. На этот факт следует обратить внимание. Практика богослужений мирянским чином позволяла подходить к службам осмысленно. Грамотные крестьяне читали молитвы, те, кто не умел читать, участвовали в богослужении «поклонами».

Интересно проследить, как сохранились эти традиции в конце XIX века. Для примера возьмем данные «Историко-архивного и библиографического исследования памятников Архангельского Поморья». (Летний берег Белого моря).

В описании упомянутых выше трех часовен во имя свт. угодников Логгина и Иоанна отмечено: «Совершения служб церковных в сих часовнях не бывает...».

В Ундско-Лудском приходе описана часовня в выселке Белом в честь иконы Божией Матери Всех скорбящих Радосте: «...Расстояние от приходской церкви в 12 верст. Богослужение в ней совершается ежегодно в 3 день Святой Пасхи, 24 октября и 2 января».

Сведения о часовне есть в Вознесенском приходе: «в 2,5 верстах от церкви в д. Вагинской... часовня во имя св. пророка Ильи». Богослужение совершается в течение года пять раз:

«...в первое Воскресение Петрова поста» – *вечерня, утренняя, часы, водосвятный молебен и после оногo крестный ход* кругом деревни, таковая же 20 июля в день пророка Ильи, *водосвятный молебен перед ледоходом*, таковой же 6 января, в неделю мясопустную перед иконой Грузинской Богоматери. Кроме сего *в праздничные дни в часовне одним из крестьян читаются часы*»⁵⁷. Есть сведения о молебнах, проводимых перед *сенокосом, жатвой, первым выгоном скота и т.д.*

Переписная книга часовен XVII в. содержит описи богослужебных книг. Так в «Верхнетоемские волости в Сваге Никольская часовня... Богослужебныя книги при часовне: Книга Минея общая большая, печатная, Триодь постная, Пролог, Святцы, Псалтирь, Часовник. Свечь сканых полуфунта, ладану фунт». Еще одно описание сообщает, что в часовне «...6 книг: Евангелие, о толковании Псалмов, Общая Минея, Триодь Цветная, Службы Господским праздникам, молебен “об умирении церквей”». Все они рукописные, за исключением молебна⁵⁸. К сожалению, в архивных материалах не удалось обнаружить чины богослужений, используемые крестьянами, что позволило бы уточнить порядок служб.

Показательно, что во время экспедиций в Поморье в еще в 90-е годы XX в. в дальних глухих деревушках всегда находилась старушка, которая знала мирянские чины отпевания, крещения, читала часы.

Анализируя деятельность часовенных приходов, С.В.Юшков писал, что в часовнях: «...совершали всевозможные таинства, вплоть до таинств крещения и брака – то есть то, что *канонами и местными церковными обычаями разрешалось совершать не в храме*»⁵⁹. Из отчетов священников – миссионеров конца XIX в., в частности о. Павла Ильинского, о поездке в Мезенский уезд, следует, что в исключительных случаях, в часовнях в отдаленных деревнях «по великой нужде» совершалась Литургия. Седения о совершении Литургии в часовне имеются в описании прихода во имя Николая Чудотворца на Новой Земле. До конца XIX в. ежегодно снаряжалась миссионерская экспедиция, в которую входили священник и диакон Николо-Карельского монастыря. Миссионеры брали с собой Антиминс

и служили в часовне. Только в 1893 г. на Новую Землю был отправлен постоянный священник и для «создания молитвенного общения» с местными жителями часовня была перестроена в храм⁶⁰.

Исследуя феномен часовен Кенозерья, Н.Н.Чуракова делает вывод о том, что особой религиозности населения здесь не отмечалось: «очевидно, Кенозерье было одним из тех мест, где сосредоточена сакральная энергия, не столь сильная, чтобы дать рождение какой – либо святыне, но достаточная для того, чтобы население отметило это место народыми, “низовыми культурами”»⁶¹.

С подобным мнением автора вряд ли можно согласиться. Попытка объяснить особенности бытования часовен, не углубляясь в опыт внутренней церковной жизни, необоснована. Сомнительна методология исследования: веру нельзя рассматривать механически. Архивные материалы не дают прямого ответа на вопрос о причинах бытования часовен. Однако, очевидно, что перед нами пример живой веры северного крестьянства. Совершалась Литургия в приходском храме. Кроме того, календарь часовенных праздников полно и ритмично охватывал весь церковный год. Создавались межприходские традиции, что свидетельствует о стремлении к полноте молитвенного общения, не ограничивающейся рамками формального «справления треб». Часовенные приходы рождали живое религиозное творчество. Дух христианской общительности к хозяйственным, соседским, иным житейским связям добавлял совершенно особую форму общения – празднично-литургическую. В этом общении создавалась Церковь Христова.

О живой деятельности сельских общин свидетельствуют братские трапезы (*братчины, складчины, ссыпчины, канун*), устраиваемые после молебнов и крестных ходов в дни часовенных праздников. По сообщениям священников, крестьяне объясняли традиции братчин тем, что совершались они в связи с обещанием крестьян, в воспоминание об избавлении от различных бедствий во времена предков. Братчины соседних деревень не падали на близкие друг к другу сроки: они были рав-

номерно распределены по всем временам года: Никольщина, Покровщина, Успейщина.

С.В.Юшков отмечал, что «трапезные явки» (братчины) не были характерны для часовенных приходов вследствие примитивности приходской жизни⁶². Однако источники опровергают такой вывод. В Пинежском уезде перед часовенным праздником крестьяне ссыпались житом и варили «благословенное пиво» в больших медных котлах, упоминаемых в описях. Показательно, что в шести часовнях Сурского прихода на Пинеге было 23 медных котла для варения пива, а в церкви только два, причем «один из них употребляется для крещения детей вместо купели, а другой ветхий служит для согревания воды при омовении церкви»⁶³. Сведения о братчинах содержатся и в материалах Вельского уезда Вологодской губернии.

Для нас важен общинный, благотворительный характер этой традиции. На братчину приглашались священник с «крылошанами», половники, нищие. Братчина превращалась в братскую трапезу, где воцарялась Пасхальная радости стирались грани между мирянами и клиром, богатыми и бедными.

Формы проведения братчины были различными. Д.К.Зелинским описана трапеза в Кадниковском уезде Вологодской губернии: «... в Ильин день деревня печет сообща громадный каравай хлеба весом 2-5 пудов. После молебна этот каравай разрезается на мелкие куски и раздается миру. Одновременно готовится и раздается всем большой кусок сыра (творога)»⁶⁴.

Община как сообщество христиан, стремящихся быть вместе, «в радости и простоте сердца», всегда была и образом жизни самой церкви. Братская трапеза с преломлением хлеба, питьем «благословенного пива» из общей чаши и благотворительностью напоминала «агапэ», вечерю любви древних христиан, упоминание о которой есть в «Послании к Коринфянам». Как и на братчину, на «агапэ» приносили дары – «обеляции», которые распределялись между клиром и бедными. «Эти дары любви порождали сердечные связи, и сила христианской общины заключалась в этой связи всех членов, знавших друг друга и помогавших друг другу», – отмечает А.А.Папков⁶⁵.

Помимо празднования, на трапезе решались общие хозяйственные дела прихода, шло наставление и научение в вере, проводился разбор жалоб. Каждый мог рассказать о своей обиде. Здесь же вершился суд братчины. Он вверялся наиболее разумным членам прихода и, как правило, был примирительным.

Апостольское правило гласного управления часовенным имуществом, предназначенным на дела благотворения – это еще одно свидетельство крестьянского самоуправления. Сход состоял из представителей дворов и отдельных хозяйств, входящих в состав прихода. Его созывал часовенный староста или приказчик к часовне, где предлагались для обсуждения вопросы, касающиеся часовенной организации и хозяйственной деятельности: отчеты часовенного старосты или приказчика с «очисткой его перед образами», выбор старосты или приказчика, составление челобитных, распоряжение часовенными землями⁶⁶. В Переписной книге есть прямые указания на то, что приказчик избирался специально для распоряжения денежными суммами: «...прикащика у той часовни мирские люди, тоя Павловы горы крестьяне, сказали нет и не бывал, для того, что никакой казны збору и припасов нет»⁶⁷.

Часовенный приход самостоятельно владел не только часовней, но и всем имуществом, часовенными землями с дворами и рабочим скотом. Земля приобреталась пожертвованиями, покупкой на часовенные деньги, в залог по ссудам, выданным из часовенной казны. Впрочем, в народном сознании крестьян, владельцем являлся святой, во имя которого построена часовня. Это отразилось в грамотах и актах: «И тое деревню продали мы Николе Чудотворцу да Георгию Страстотерпцу»; «Се аз сотский... и все крестьяне Шевденицкие волости дали есьмя в дом Великому Чудотворцу Николе... поженку не реке Кокшеньге...»⁶⁸.

Собственность часовен довольно хорошо отражена в источниках XVII, XVIII и XIX веков. Они служили мельчайшими сельскими банками. В Переписной книге отражены кредитные операции, производимые с крестьянами. Упоминаются закладные, кабалы, «купчия росписи», «меновые росписи». Деньги выдавались, нуждающимся крестьянам часовенного прихода.

Кроме денег упоминается рожь, причем отмечается, что выдавалась она некабально. Таким образом, часовня оказывала братскую помощь, часто без выгоды для себя. Часовенная земля или обрабатывалась в пользу часовни ее прихожанами, или сдавалась в аренду: половникам из оброка или из доли продукта. (Половники – лишившиеся своей земли крестьяне и рядившиеся на чужую «из полу», то есть за долю урожая. Половничьи договоры заключались на год или на два и в допетровское время половники юридически не были умалены в правах по сравнению с другим населением).

Богатых часовен было немного. Так, например, за часовней во имя Рождества Богородицы в деревне Дмитриев Наволок Чадромской Устьянской волости было земли «сенного покосу... сена на одну копну»; землю эту положили к часовне той прежние крестьяне. Их потомки косили сено на часовенной земле и продавали его «Богу на свечи». Часовне св. Николая Чудотворца в Верхнотоемской волости Важского уезда принадлежал жребий в Кирилловской деревне, треть обжи с сенными покосами, и «с двором, и с подворною землею. А пашут тое деревню... из трети; скота в тое деревне: две лошади работных, две коровы, три бычка небольшие, да бычок нехолощенной. Хлеба с той деревни приходит на год в Николскую казну опрочь третика ржи по двадцати мер, а иного года и менши»⁶⁹. При увеличении капитала к часовне пристраивались амбары для хранения продуктов и склады часовенного имущества (описания таких часовен приводились выше) и склад для хозяйственных предметов. Описи довольно часто указывают количество зерна, хранящееся в амбаре: «Под часовнею амбар хлебной, а хлеба в нем пятнадцать четвертей ржи в двух засеках». «Стоялого хлеба в казенном амбаре: ржи по смете тридцати четвертей, жита сеголетнего убойного четверти с две, овса полторы четверти»⁷⁰. Указывается, что некоторые часовни не имели запасов хлеба.

Часовенная казна в некоторых часовнях была довольно значительной. Например, в д. Шулунемская Сурского прихода: «сумма за Яковом Даниловым 142 рубля, о коих есть ли наличко, а также и о шерсти и кудели сколько, неизвестно ибо деньги даются заимообразно из процентов... котлов пивоваренных

медных три, а прикащик ныне в отлучке». В д. Горская Сурского прихода: «На лицо суммы за прикащиком Ереминым 787 рублей, в долгах на разных крестьянах истинных и процентных 83 рубля 50 копеек, а всего 870 рублей 50 копеек, медных котлов больших шесть, свечь полфунта, шерсти и кудели в двух коробах без весу, овчина одна, холсту в лукошке без меры»⁷¹.

Там, где не было земли, устраивались сборы – пожертвования: «а что в амбаре хлеб и мы ту рожь збираем по осени в той своей деревни... кто сколько положит в казну святому Великому мученику Георгию, и на постройку часовенную, и на всякие потребности к той часовни»⁷². Пожертвования вносились не только хлебом, но и куделью, холстом, шерстью, деньгами: «...часовня в деревне Черемниковской в 4 верстах от приходской церкви, устроена во имя вмч. Георгия в 1717 г. На нужды этой часовни пукшенгские крестьяне ежегодно уделяют часть денег, какия они зарабатывают при съемке лесных плотов, весьма часто мелеющих против их селений»; «А свечи покупаем и священника призываю на казенные деньги, что рожь збираю и тое рожь продаю, а казны денежные нет»¹¹⁷. Чем удаленнее от церкви была часовня, тем более имели место эти пожертвования. Источники не дают исчерпывающей информации о размере пожертвований, нет указаний на обязательность или добрую волю. В десяти описях Переписных книг... указан размер годового пожертвования от 1 рубль, 1 алтын, 1 полтины до 4 рублей. В пяти описях называются размеры пожертвований на праздники: «3 а., 4 д. в праздник Покрова, около 2 гр. на “зимнего” Николу, между 4 а. и 1 гр. в день Зосимы и Савватия Соловецких, 23 а. в день Симеона Столпника, около 40 а. в Петров пост»⁷³.

Анализ источников дает основание утверждать, что пожертвования крестьян были своеобразной десятиной: от урожая хлеба, от сотканого полотна, от спряденной кудели, от заработанных денег. Крестьяне приносили ее с сердцем, способным с верой жертвовать самым дорогим. В этом был духовный смысл материального действия. Христианская община, обращенная к человеку, принимала всякого, кто хотел быть деятельным. Дух общения жил в собирательном жертвенном движении крестьян друг к другу.

Часовня имела непосредственную связь с церковью, в приходе которого она находилась. Свечи, ладан, масло часовня получала от церкви на разных условиях. Довольно редко это совершалось без платы. Чаще всего были указания на покупку их или в складчину «збирают по крестьянам», или одним крестьянином⁷³. Однако, стремление к самостоятельности часовенного прихода, обособлению и автономии проявилось во всех сторонах жизни. Кроме географических и этнографических причин в этом стремлении играла роль и психология северного крестьянина, воспитанного на автономии, охраняемой государством. Здесь это проявлялось особенно ярко, так как нашло благоприятную почву: часовенные общины возникли при полной автономии прихода, над которым не стояло государство.

Автономия часовенного прихода заключалась в том, что часовенная организация не входила как подчиненная часть в основной приход, церковная община не имела надзирающей и распорядительной власти над часовенным приходом. Распоряжение часовенным имуществом, ремонт, постройка, представительство часовенной общины – все это совершалось без ведома церковной администрации. Челобитные к епархиальной власти часовенные прихожане присылали независимо от церкви, несмотря на обычай подписывать их священнослужителями.

На практике «на Севере выборы священника... были обычным делом»⁷⁴. С.В.Юшков называет практику поставления священников не выборами, а договором найма или подрядом. Инициатива исходила от населения той или иной местности. Выборный кандидат представлялся архиерею с письменным поручительством от прихода. Если кандидат при проверке оказывался негодным, поручители платили штраф⁷⁵. В случае перевода священника составлялись специальные отпускные, ставленные грамоты. Мир подряджал священников, заключая с ними контракты.

Такая автономия соответствовала мировоззрению крестьянских миров и вызывала недовольство приходских священников и архиереев. Священник и церковный староста со всеми прихожанами Никольской слободки Устюжской епархии бьют челом архиепископу: «... приходят к нам из Крестогорской пус-

тыни старцы в Анданские починки в Дунилов к Пресвятой Богородице, к часовне и служат там молебны иными посторонними священниками многим мирским людом..., а нам служить не дают и от сенных покосов мне, нищему твоему, отказывают. А та часовня, строение и сенные покосишки нас, приходских людей, прежних владельцев приклад к нашей церкви... и владели прежние священники и крылошаны... вели, государь, мне, нищему твоему богомольцу у той часовни молебствовать с крылошаны»⁷⁶.

Ряд исследователей (С.В.Юшков, М.М.Богословский) видят в факте выбора священников отрицательные черты, а именно: случайное и кратковременное общение его с прихожанами часовенного прихода, так как молебны были совершаемы несколько раз в год.

А.А.Папков считает выборность священника прогрессивным явлением церковной жизни, относя его к апостольским правилам. Взгляд исследователя подтверждается фактом существования на Руси игумнов приходских церквей, посылаемых крупными новгородскими монастырями. Считалось, что не всякий священник имеет дар духовничества⁷⁷. Кроме того, из истории православной церкви мы знаем о «духовных семьях» – общинах, свободно группировавшихся вокруг духовного отца. До Петра I русская церковь состояла из таких семей на протяжении веков. Эти семьи не определялись границами прихода. Приход с приходским священником был как бы административно-географической единицей, но очень часто (кроме тех мест, где на много верст был один священник), духовник и приходской священник не совпадали. В духовной семье существовали глубокие внутренние связи: «соединял родимый дух»⁷⁸.

К сожалению, не удалось найти документов, подтверждающих эту мысль, но опираясь на вышеприведенные материалы, можно предположить, что крестьянскими общинами двигало желание истинного духовного общения со священником. Можно не согласиться и с выводами С.В.Юшкова о примитивности церковной жизни в часовенном приходе вследствие его малочисленности. Достаточно вспомнить монастырскую общину Ни-

ла Сорского, состоящую из 10-12 человек. Личность и связанная с ней общинность терялись в большом монастыре. Старцы с их опытом скитской жизни передавали духовный опыт из уст в уста. Послушание Христу, Евангелию может быть при условии, что человек живет в общине единомыслящих людей неформально, как это было в часовенном приходе.

С конца XVII в. церковные власти повели в отношении часовенных приходов ограничительную политику. Официальной причиной стал церковный раскол. Старообрядцами был перенят опыт часовенных приходов. Связь их с прежней общиной, крестьянским миром была настолько сильна, что не прерывалась иногда в течение целой четверти века, до тех пор, пока они не обживались на новом месте и обзаводились хозяйством. Старообрядческие общежития дали опору для сохранения древних традиций часовенного прихода, в том числе церковного самоуправления, что выражалось в самовольном строительстве часовен, принципах ведения хозяйства, богослужении.

С образованием Холмогорской и Устюжской епархии Архиепископ Афанасий принял меры к изменению управлением церковным имуществом и хозяйством в приходах, а именно:

- провел через приказных опись церковного и часовенного хозяйства;

- часовни были лишены прав юридического лица;

- приписанные к часовням земли были переданы церкви, а часовенные приходы были отданы под надзор приходского причта.

- выборные люди должны были управлять совместно со священником и отчитывались не перед прихожанами, а перед архиереем и получали расходные книги для записи в них доходов и расходов.

Считавшееся ранее подвижническим, богоугодным делом, возведение часовен ставилось под жесткий контроль государства. Архиепископ Афанасий лично давал благословенные грамоты на постройку часовен вместо обветшавших. Прихожане обязывались делать взнос на возведение часовен и их содержание. Полученные деньги поступали в церковную казну, которая была даже отбираема: «отпущена память... Березницкому де-

сятскому священнику Стефану по челобитию священника и церковного прикащика Устьяжской волости в Пречистинскую казну к новому церковному строению Шидровской деревни из Георгиевской часовенной казны наличные деньги сколько нить в збор отдать»⁷⁹. Сам Афанасий дает распоряжения о сборе денег в часовенную казну, о выдаче денег из нее, и о счете приказчиков.

Чтобы лишить староверов возможности следовать своему «развратному учению» и привлекать к себе православных, их лишали права строить помещения для молитвы. С этим было связано стремление уничтожить часовни вообще: «Без указу Святейшего патриарха в городах и селах и деревнях строить и часовни ставить... отнюдь не велеть»⁸⁰. Этот указ 1697 г. не остановил последователей старой веры в строительстве своих часовен без разрешения церковных властей.

В начале XVIII века многие северные часовни были разобраны, так как указами 1707 и 1722 гг. определялось: «Часовен в городах, селах, деревнях и других местах... не строить, а построенныя до того времени часовни разобрать, а каменная употребить на другие потребности, тем, кто их строил. А хранящиеся в часовнях иконы и книги, и прочее описав, отдать в те монастыри и церкви, в чьих приходах и ведении оне находятся»⁸¹. Указы были обоснованы опасением церковной власти, чтобы «ради часовен не были пренебрегаемы сами церкви».

Среди многочисленных прошений о разрешении не разбирать часовни, поступивших в Святейший Синод после издания этих указов, было прошение архиепископа Холмогорского и Важеского Варнавы, понимавшего, что одной из причин широкого распространения на Севере часовен был недостаток церквей; это послабление вызвало активное строительство часовен на Севере. По разрешению епископов Варнавы (1712-1730 г.), Германа (1731-1735) и Аарона (1735-1738)⁸² разрешения последнего, о которых упоминается довольно часто в архивных делах о часовнях, указывающих не точную дату возведения, а благословение архиепископа, объяснить можно удаленностью Севера от центра. Об этом говорит указ 1836 г. о запрещении устраивать в часовнях Престолы. Однако, издавна существовавшие часовни, оборудованные до 1834 г. разрешалось оста-

вить в их настоящем положении, «так как их уничтожение могло бы возродить между раскольниками большое беспокойство»⁸³. Этим указом воспользовались крестьяне, надеясь доказать, что часовня построена до 1834 г. Часовню оставляли, если убеждались, что в ней нет раскольников. В противном случае ее разбирали до основания. При усиленной просьбе оставить часовню для моления мимоходящих и идущих людей Священный Синод позволял ставить столб с иконой на месте часовни. Однако вскоре за постройку и починку часовен уже существующих, за устройство в них Престолов определяется наказание от 1 до 2 лет тюремного заключения⁸⁴.

В 1853 г. издан последний указ Синода о том, чтобы располагать прихожан к постройке церквей, не препятствуя постройке часовен с тем, чтобы православные причты отправляли славословия.

Поразительно, с каким упорством крестьяне защищали часовенные приходы. Архангельский епископ Антоний, совершивший в 1857 г. путешествие по Пинежскому и Мезенскому уездам, отмечал, что жители этих уездов «большой частью в церковь ходят редко, у исповеди и святого причастия бывают еще реже, к духовенству холодны, об украшении своих храмов мало заботятся. Во многих из крестьян выражается желание обособиться в своих часовнях, для которых они делают значительные сборы и избирают особых старост»⁸⁵.

Все попытки забирать часовенную казну в церковь, как правило, терпели неудачи. В собранных документах этого периода упоминаются приказчики только 12 пинежских часовен, давших сведения о часовенной казне, но чаще всего наличие казны крестьяне скрывали: «казны денежной не объявляют», «Часовенной казны не имеется»⁸⁶.

Священник Чухченемского прихода Прокопий Семенов писал в Архангельскую духовную консисторию, что более трех лет не получает от входящих в его приход двух часовен «ни вкладу вещами, ни денег, собираемых в казну..., а крестьяне при напоминаниях и настояниях наших делают нам только большие оскорбления»⁸⁷.

С 1865 г. последовал именной указ, объявленный сенату Синодом о предоставлении епархиальным архиереям права са-

ним решать вопросы о постройке часовен, а также окончательно разрешить дела с самовольной постройкой часовни или ее перестройке⁸⁸.

Только в 1883 г. старообрядцам предоставляется право «исправлять и возобновлять принадлежавшие им часовни и другие молитвенные здания, приходящие в ветхость...». Если в местах расселения староверов не было молитвенных зданий, им разрешено приспособлять для богослужений уже существующие постройки, однако «чтобы обращаемому для сего строению не был придаваем внешний вид православного храма и чтобы при нем не имелось наружных колоколов»⁸⁹. Указ 1905 г. «об укреплении начал веротерпимости» положил предел репрессивной политики по отношению к староверам, и им было разрешено строительство и ремонт своих молитвенных зданий на тех же основаниях, что и для других инославных исповеданий⁹⁰.

Однако, епархиальные власти крайне редко удовлетворяли прошения крестьян о постройке новых часовен или ремонте старых, ссылаясь на указы начала XVIII в. Часовни строились не только староверами. Однако, в архиерейских разрешениях на их строительство особо подчеркивалось, чтобы крест на них ставить четырехконечный⁹¹ действия церковных властей были непоследовательны. В 1876 г. крестьяне Защельской деревни Юромского прихода, расположенной в трех верстах от храма, просили о строительстве новой часовни. Юромский притч засвидетельствовал, что крестьяне этой деревни «к церкви усердны и наравне со всеми прихожанами оказывают благотворительность в случае нужд приходской церкви». Разрешение было дано⁹². Жителям же Мелогорского селения, расположенного на другом берегу р. Мезени от приходского храма в д. Азополье, в подобной же просьбе было отказано. Консистория предложила им поправить старую амбаронку⁹³.

Несмотря на запреты консистории, крестьяне самовольно продолжали строить часовни. Так в 1904 г. в с. Койда Мезенского уезда жители построили часовню в устье реки, так как перед выходом в море на промыслы «они чувствовали потребность еще помолиться и попросить у Господа помощи о благополучном плавании среди льдов, о промысле...»⁹⁴.

Итак, анализ письменных источников дает основание предполагать, что феномен часовен на Севере – это не отголоски языческого мира, а явление, порожденное живой верой северного крестьянства, особенно ярко раскрывшееся в христианской миссии на Севере. Истоки этого явления лежат в самобытной крестьянской культуре. Устойчивость традиции возведения часовен, широкое распространение и необычайная жизненность их объясняются тем, что здесь в силу ряда причин поразительного расцвета достигли традиции народного благочестия, живого народного религиозного творчества. Возведение часовен способствовало утверждению христианской веры, так как опиралось на шедшие снизу духовные потребности и запросы, ... «ибо без самодеятельности социальных низов силами одного слоя перархов было бы невозможно распространение и утверждение христианства среди населения», отмечал А.И.Клибанов⁹⁵. Это было проявлением внутренней миссии, и именно – свидетельством о Христе своей жизнью.

¹ Акты Холмогорской и Устюжской епархии. Ч. 1. Сп. 1980 г. С. 1.

² Там же. Ч. 1. С. 94-95.

³ Едемский М.Б. О крестьянских постройках на Севере России. // Живая старина. Вып. 1. 1913 г. С. 106.

⁴ Юшков С.В. Очерки по истории приходской жизни на Севере России. СПб., 1913. С. 52.

⁵ Богословский М.М. Церковный приход на Русском Севере в XVII в. // Богословский вестник. 1910 г., май-июнь. С. 48.

⁶ Яцицкий Н.Ф. Севернорусская часовня в конце XVII века. // Юбилейный сборник статей студентов историко-этнографического кружка при университете св. Владимира. Киев, 1914. С. 8.

⁷ Яцицкий Н.Ф. Указ. соч. С. 6.

⁸ Краткое историческое описание приходов и церквей Ахангельской епархии. Арх., 1894. Вып. 1; 1985. Вып. 2; 1986. Вып. 3.

⁹ Чуракова Н.П. Часовни Кенозерья. Культурный феномен? // Народная культура Русского Севера. Вып. 2. Арх., 2000 г. С. 90.

¹⁰ История СССР. 1964. № 6. С. 42.

¹¹ Памятная книжка Вологодской губернии. Вологда, 1896. С. 198.

¹² Терехихин Н.М. Сакральная география Русского Севера. Арх., 1993. С. 76

¹³ Акты Холмогорской и Устюжской епархии. // РИБ. Т. 25. С. 438.

¹⁴ Культовое деревянное зодчество Архангельского Севера. Историко-архивные и быблиографические исследования по па-

- мятникам Архангельского Поморья. Т. 1. Кн. 1. Арх., 1989. Д. 908.
- 15 Переписная книга Важской волости и Устьянских сох. // РИБ. Т. 25. С. 446, 455, 418.
- 16 Яницкий Н.Ф. Указ. соч. С. 6.
- 17 Там же. Т. 25. С. 459.
- 18 Там же. С. 740.
- 19 Там же. С. 478, 742.
- 20 Там же. С. 725.
- 21 Там же. С. 483.
- 22 Там же. С. 419.
- 23 Голубинский Е. История канонизации святых в русской церкви. М., 1998. С. 431.
- 24 Голубцов А.П. Из чтений по церковной археологии и литургике. М., 1917. С. 17.
- 25 Клибанов А.И. Духовная культура средневековой Руси. М., 1996. С. 25.
- 26 Государственный Архив Архангельской области. (Далее – ГААО). Ф. 29. Оп. 4. Т. 6. № 9068. 1903.
- 27 Яницкий Н.Ф. Указ. соч. С. 10.
- 28 Чуракова Н.Н. Архив АГМДЗ, научная записка «Макарьевская часовня из с. Федоровское Плесецкого района». (Рукопись. 1997 г.).
- 29 Краткое историческое описание... Вып. 1. С. 306.
- 30 Верюжский В. Указ. соч. С. 245.
- 31 Харузин Н. Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда. М., 1889. С. 55.
- 32 Яницкий Н.Ф. Указ. соч. С. 4.
- 33 Ефименко Н.П. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. // Известия. ОЛЕАЭ. М., 1878. Т. 306. С. 14.
- 34 Чуракова Н.Н. «Типы часовен на Севере» // Архив АГМДЗ (рукопись). С. 6.
- 35 Ефименко. Указ. соч. С. 84.
- 36 Красовский М. Курс истории русской архитектуры. Ч. 1. Пг., 1916. С. 169.
- 37 ГААО. Ф. 29. Д. 15. Л. 431. Описи архиерейской ризницы и ведомости о церквях, церковном имуществе и церковнослужителях. 1771-1822 г. Подробнее о типологии Пинежских часовен: Лютикова Н.П. Пинежские часовни по письменным источникам XVIII-XIX вв. // Русский Север. СПб., 1992.
- 38 ГААО. Ф. 29. Оп. 3. Т. 1. Д. 985. Л. 49. Переписка по рапорту Пинежского духовного правления.
- 39 Там же. Оп. 4. Т. 4. Д. 4192. Л. 51, 51 об. Дело о доставлении ... сведений.
- 40 Там же. Оп. 31. Д. 117. Л. 422.
- 41 Там же. Оп. 3. Т. 1. Д. 985. Л. 49. Переписка по рапорту Пинежского духовного правления.
- 42 Там же. Оп. 3. Т. 1. Д. 385. Л. 47 об.

- 43 РИБ. Т. 25. С. 50, 502.
- 44 Там же. С. 411.
- 45 Там же. С. 533, 537.
- 46 Там же. С. 361.
- 47 Там же. С. 365.
- 48 Там же. С. 425.
- 49 *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 100.
- 50 *Ефименко Н.П.* Указ. соч. С. 65.
- 55 *Ефименко М.Ф.* Указ. соч. С. 15.
- 56 РИБ. Т. 25. С. 473.
- 57 ГААО. Ф. 448. Оп. 1. Д. 21. Л. 338, 449-503, 531.
- 58 РИБ. Т. 25. С. 349, 647.
- 59 *Юшков С.В.* Указ. соч. С. 59.
- 60 Архангельские епархиальные ведомости.
- 61 *Чуракова Н.Н.* Указ. соч. С. 91.
- 62 *Юшков С.В.* Указ. соч. С. 59.
- 63 ГААО. Ф. 29. Оп. 4. Т. 2. Д. 29226. Л. 7 об. Дело о пивоваренных котлах...
- 64 *Зеленин Д.К.* Древнерусская братчина как обрядовый праздник сбора урожая. // Сборник статей в честь академика Соболевского. Л., 1978. С. 134.
- 65 *Папков А.А.* Необходимость обновления православного церковно-общественного строя. Православная община № 39. С. 65-66.
- 66 РИБ. Т. 25. С. 456.
- 67 Там же. С. 454, 457, 460.
- 68 Там же. С. 456.
- 69 Там же. С. 456.
- 70 Там же. С. 737, 432, 407, 450.
- 71 Там же.
- 72 *Верюжский В.* Афанасий, архиепископ Холмогорский. Его жизнь и труды в связи с историей Холмогорской епархии за первые 20 лет ее существования и вообще русской церкви в конце XVII века. Церковно-исторический очерк. СПб., 1908. С. 337.
- 73 РИБ. С. 522, 526, 540.
- 74 *Юшков С.В.* Указ. соч. С. 44.
- 75 РИБ. Т. 25. С. 520, 521, 522, 526, 540.
- 76 Там же. Т. 12. С. 384.
- 77 *Пулькин М.В.* Православие в Карелии в ХУ – первой трети ХХ в. М., 1999. С. 42.
- 78 РИБ. Т. 25. С. 356.
- 79 Пошлинная книга 1695 г. отдельные грамоты и памяти по челобитным делам.
- 80 Полный свод законов. (Далее – ПСЗ). Собр. 2. Т. 11. № 9107.
- 81 *Лютикова Н.П.* Указ. соч. С. 145. Цит.
- 82 Краткое историческое описание... Вып. 1. С. 25.
- 83 ПСЗ. Собр. 2. Т. 11. № 9107.
- 84 Там же. Т. 20. Отд. 1. № 719283. С. 215.
- 85 ГААО. Ф. 29. Оп. 2. Т. 4. Д. 214. Л. 23.

- 86 Там же. Оп. 3. Т. 8. Д. 590. Л. 1.
- 87 Там же. Т. 1. Д. 985. Л. 243 об., 245, 253 об.
- 88 ПСЗ. Собр. 2. Т. 11. Отд. 1. № 4232.
- 89 Там же. Собр. 3. Т. 3. № 1545, п. 6, 8.
- 90 Высочайший указ правительствующему Сенату. Об укреплении начал веротерпимости. // Арх. епархиальные ведомости. 1905 г. № 8. Офиц. часть.
- 91 ГААО. Ф. 1025. Оп. 1. Д. 707.
- 92 Там же. Д. 3357.
- 93 Там же. Ф. 29. Оп. 4. Т. 6. Д. 3625. Л. 16.
- 94 Там же. Д. 9068. Л. 18.
- 95 *Клибанов А.И.* Указ. соч. С. 64-65.

ВКЛАД ПРАВОСЛАВНОГО ДУХОВЕНСТВА В ОРГАНИЗАЦИЮ И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ НАРОДНОГО ОПОЛЧЕНИЯ В 1812 ГОДУ

Народное ополчение – такая же характерная примета войны 1812 года, как и партизанское движение. Вместе они дали ей название Отечественной. В формировании ополчения нашло материальное воплощение чувство общенародного единства, охватившее все сословия России. Значительный вклад в общее дело внесло и православное духовенство.

Организация, боевые действия и роль народного ополчения 1812 года освящалась как в общих трудах по истории войны, так и в отдельных монографиях отечественных историков. Однако участие духовенства в его формировании до сих пор не получило достаточной разработки и осмысления. Дворянские историки (Д.П.Бутурлин¹, А.И.Михайловский-Данилевский², М.И.Богданович³, В.Р.Апухтин⁴), рассматривая создание ополчения, главное внимание уделяли роли дворянства, создававшего порой на свои средства целые полки. Советские исследователи (Е.Тарле⁵, Л.Г.Бескровный⁶, П.А.Жилин⁷, В.И.Бабкин⁸), исходя из основного тезиса марксистско-ленинской историографической концепции о решающей роли народных масс в истории, показывали в основном активное участие в ополчении крестьянства и городских ремесленников. О роли духовенства во всех работах говорилось мало: главным образом, в связи с жертвованиями на создание ополчения. Но и этот аспект раскрывался лишь частично, как правило, приводились отдельные примеры о наиболее крупных жертвованиях со стороны лиц духовного сословия и монастырей⁹.

Между тем, православное духовенство проявило себя все-сторонне: оно не только внесло материальный вклад в организацию ополчения, но отчасти личный – в его деятельность. Отдельные священнослужители поступали в ополченские части для выполнения тех же функций, что и военное духовенство в регулярной армии. Что же касается вооруженной борьбы, недо-

пустимой для служителей алтаря, то в ней духовное сословие приняло непосредственное участие в лице семинаристов и церковнослужителей (низшего клира, не связанного священным саном). Более того, на наш взгляд, очень важна антинаполеоновская проповедническая деятельность духовенства, направленная на поддержание морального духа армии и народа, их религиозно-патриотического настроения. В России начала XIX века, когда Церковь играла огромную роль во всех областях жизни общества, а православие являлось важнейшим фактором в определении мировоззрения русского народа, это не могло не отразиться на сплочении всех сословий для совместной задачи – защиты Веры, Царя и Отечества от посягнувших на них иноверцев.

Опираясь на архивные материалы, попытаемся показать конкретный вклад православного духовенства в организацию народного ополчения.

Итак, 6 июля 1812 года император Александр I, сознавая всю серьезность нависшей угрозы, а также невозможность удовлетворительного пополнения армии в ходе самой войны в условиях существовавшей рекрутской системы, подписал манифест, призывавший все сословия к ополчению, которое должно было составить «вторую ограду в подкрепление первой»¹⁰ (регулярной армии). Как только манифест был получен в Петербурге, Святейший Синод постановил обнародовать его чтением во всех церквях в первый воскресный и праздничный дни перед началом литургии и распорядился совершать ежедневное, с коленопреклонением, повсеместное молебствие «о победе на супостаты». Как бы в параллель и соответствие Высочайшему манифесту, Святейший Синод издал, в свою очередь, особое воззвание, которое прочитывалось в церквях вслед за объявлением манифеста. Текст воззвания, в частности, гласил:

«... С того времени, как ослепленный мечтою вольности народ французский испровергнул Престол единодержавия и алтари Христианские, мстящая рука Господня видимым образом отяготела сперва над ним, а потом, чрез него и вместе с ним, над теми народами, которые наиболее отступлению его последовали... Ныне сия година искушения касается нас, Россияне! Властолюбивый, ненасытный, не хранящий клятв, не уважающий алтарей враг покушается на нашу свободу, угрожает до-

мам нашим, и на благолепие храмов Божиих еще издавеча простирает хищную руку. Сего ради взываем к вам, чада Церкви и Отечества! Примите оружие и щит, да сохраните верность и охраните веру отцов наших... Пастыри и служители алтаря!... Вооружите словом истины простые души, открытые нападениям коварства. Всех научите словом и делом не дорожить никакой собственностью, кроме Веры и Отечества... Церковь, уверенная в неправедных и не христоробивых намерениях врага, не перестает от всея кротости своя вопиять ко Господу о венцах победных для доблестных подвижников, и о благах нетленных для тех, которые душу свою положат за братию свою. Да будет, как было всегда, и утверждением, и воинственным знамением Россиян сие пророческое слово: о Бозе спасение и слава!»¹¹.

17 июля 1812 года Святейший Синод представил императору Александру I доклад, содержащий следующие предложения:

1) из прибылей, получаемых от продажи свечей в церквях, отдать полтора миллиона рублей «в пособие к составлению новых сил» (одну половину суммы на Петербургское ополчение, другую – на Московское);

2) пригласить епархиальных архиереев, монастырских настоятелей и прочее духовенство к пожертвованию деньгами, серебряными и золотыми вещами;

3) объявить причетникам, детям священно- и церковнослужителей и семинаристам (не выше риторического класса), что по желанию они могут увольняться в ополчение, получая из церковной кошелевой суммы пособие на одежду и продовольствие¹².

Доклад был утвержден Александром I, получив силу императорского указа из Святейшего Правительствующего Синода (от 25 июля 1812 года).

Пожертвования от духовенства поступали в местные Духовные Консистории, откуда, по согласованию с губернаторами, отправлялись в губернские Комитеты народного ополчения. Епархиальные архиереи рапортовали в Святейший Синод о количестве собранных средств и о лицах, пожелавших поступить в ополчение. Просмотрев эти рапорты и произведя необходимые подсчеты, удалось установить следующее.

Шожертвования православного духовенства на создание народного ополчения¹³

Епархии	Деньги				Изделия, слитки и иностр. монеты		
	ассигнации	серебро без лажа	серебро с лажем	золото	медь	серебро	золото
1	2	3	4	5	6	7	8
Архангельская	3027р. 5к.	15р. 90к.				6 золотников	9 иностр. монет
Астраханская	14567р. 40к.					85 зол. 6 медал.	1 иностр. монета
Владимирская	21511р. 30к.	1380р. 90к.			3314р. 89к.	2 вещи	
Вологодская	23765р.	272р. 75к.		60р.	44р. 93к.	21 фунт 33 зол.	
Вольпско-Житомирская	3438р. 73к.	6773р. 33к.		60р.		28,5 ф. 30 зол.	
Воронежская	49572р. 27к.	386р. 55к.				19 ф. 33 зол.	
Вятская	13646р. 85к.	222р. 60к.		10р.		16 ф. 56 зол., 9 медалей	1 иностр. монета
Екатеринославская	11830р.	32р. 15к.			3р. 50к.		
Иркутская	958р. 50к.					23 ф. 22 зол.	
Казанская	27787р. 95к.	247р. 15к.		10р.		65 ф. 21,5 зол.	
Калужская	11065р. 78к.	378р. 10к.	666р. 79к.		4р. 65к.	2 ф. 97вещей	
Киевская	19590р.	2524р. 30к.		40р.	5р. 3к.	9 пудов 32ф. 68 зол.	3 ф. 47 зол.
Костромская	22747р. 9к.					36 ф. 46 зол.	2 ф. 19 зол.
Курская	45977р. 65к.	337р. 5к.				4 п. 27ф. 5 зол.	
Московская ¹⁴	126514р. 80к.	2702р.		20р.		19 п. 26ф. 17 з.	2 ф. 11 зол.
Нижегородская	30329р. 18к.					2 п. 1 ф. 27 зол.	
Новгородская	36063р. 56к.	172р. 65к.			5р. 50к.	40 ф. 58 зол.	
Оренбургская	2070р. 83к.						2 иностр. монеты
Орловская	27495р.	140р. 45к.			3р.		
Пензенская	12614р. 70к.	456р. 90к.		21р.	5р. 39к.		
Пермская	12595р. 70к.						
Подольская	4509р. 59к.	959р. 49к.		200р.		20ф. 13,5 зол.	

1	2	3	4	5	6	7	8
Полтавская	13415р. 69к.	137р. 10к.				1 п. 17ф.	
Псковская	12313р. 70к.	62р. 25к.				1п. 8ф. 87,5 зол.	18,5 зол.
Рязанская	27938р. 94к.	55к.				4ф. 3зол. 15 медалей	
Санкт-Петербургская	92287р. 29к.	590р. 38к.		110р.		8п. 23ф. 65 зол.	83 зол.
Слободско-Украинская	12572р. 65к.	79р. 5к		5р		2 п 9 ф. 6 зол.	27 зол., 1 иностр. монета
Тамбовская	17166р. 27к.	308р. 14к.				3ф. 58 зол.	
Тверская	89283р. 82к.	890р. 45к.		20р.		32 ф. 82,5 зол.	
Тобольская	12380р.	1р.				19 ф. 26,5 зол.	
Тульская	19718р. 11к.					2 вещи	
Черниговская	17930р. 35к.	240р. 40к.					
Ярославская	63390р. 85к.	1450р. 30к.	5786р. 20к.		1р. 21к.	2 п. 27ф. 82 зол.	1 ф. 5 зол.
Соловецкий Монастырь ¹⁵	5000р.						
Итого	905076р. 60к.	20761р. 89к.	6452р. 99к.	556р.	3388р. 10к.	60 п. 27,5ф. 67,5 зол. 30 медалей 101 вещь	10 ф. 18,5 зол. 14 иностр. монет

Таким образом, практически на всей территории России православное духовенство откликнулось на призыв императора и Святейшего Синода. И хотя новый манифест Александра I (от 18 июля) ограничил район формирования ополчения 16 губерниями, распределенными по трем округам, сбор пожертвований продолжался повсеместно. В тех губерниях, где ополчение не было назначено, собранные средства поступали в Казенные Палаты и составляли так называемый «Запасный капитал», который бережно хранился в ожидании новых распоряжений.

Помимо вышеприведенных общих цифр, отметим также отдельные, наиболее крупные вклады. Так, Свято-Троицкая Сергиева Лавра внесла 70000 руб. ассигнациями, 2500 руб. серебром и 5 пудов 20 фунтов 20 золотников серебра в вещах и слитках¹⁶; Александро-Невская Лавра – 25225 руб. ассигнациями и 5 пудов 37 фунтов 85 золотников серебра¹⁷.

Жалованье священнослужителей было невысоким, при этом многие из них жертвовали на ополчение от половины до полной суммы своего годового содержания. Например, протоиерей Казанского кафедрального Благовещенского собора Борис Поликарпов внес свое годовое жалованье – 160 руб., а архимандрит Второкласного Казанского Спасопреображенского монастыря Елифаный – полугодовое жалованье – 300 руб.¹⁸

Своим примером и проповеднической деятельностью православное духовенство вдохновляло представителей других сословий к активному участию в организации отпора врагу. В этом смысле показателен случай, произошедший 25 июля 1812 г. в г. Тамбове во время заседания Дворянского собрания, рассматривавшего вопрос о создании ополчения. Преосвященный Иона – епископ Тамбовский и Шацкий, совершив Божественную литургию, во всем облачении вошел в дом, где проходило собрание, исполнил молебственное пение с коленопреклонением и обратился к дворянству и купечеству с краткой речью, призвавшей «ополчиться единодушно и сокрушить зубы скрежещущего врага», доказать, что «мы за святость веры, за дом Божией матери, за честь и славу великого Монарха нашего готовы победить или умереть»¹⁹. Иона первым подписал в от-

крытой для приношений книге 3000 руб. на создание ополчения. Этот поступок, по словам очевидца, «побудил все состояния к похвальному соревнованию»²⁰.

Желающих поступить в ополчение среди лиц духовного сословия было меньше тех, кто сдавал деньги на его создание. В некоторых епархиях таковых вообще не оказалось. Вышеупомянутые рапорты епархиальных архиереев содержат по этому вопросу следующие данные²¹.

Епархии	Количество людей духовного сословия, поступивших в ополчение
Астраханская	1
Владимирская	5
Вологодская	8
Волынско-Житомирская	5
Воронежская	28
Казанская	79
Калужская	50
Киевская	37
Костромская	31
Нижегородская	5
Новгородская	31
Подольская	75
Слободско-Украинская	9
Тамбовская	1
Тульская	36
Черниговская	11
Итого	412

Среди поступивших в ополчение значительное место занимают ученики духовных академий, семинарий и уездных училищ. Так, Казанская духовная академия дала 56 человек, Киевская – 22, Калужская духовная семинария – 50, Нижегородская – 2, Харьковский Коллегиум – 8. Известно, что ученик Костромской духовной семинарии Василий Яхонтов, служивший в ополчении урядником, за успехи был награжден чином унтер-офицера²². Семинаристы выше риторического класса, несмотря на готовность защищать Отечество, в ополчение не допускались, так как это противоречило указу императора из

Святейшего Синода от 25 июля 1812 года (отказано было, в частности, студентам богословия Тульской духовной семинарии Ивану Гостеву и Петру Лукину)²³. На том же основании отказ получали и дьяконы (например, Климент Иванов – дьякон Рождественской Новгородской церкви)²⁴. Однако некоторые из них (Петр Иванов – Нижегородская Единоверческая церковь, Андрей Петров – Нижегородская церковь сошествия Святого Духа, Максим Никитин – Нижегородская Троицкая церковь) все же снимали с себя дьяконский сан и поступали в ополчение. После войны Святейший Синод, как правило, отказывал им в возвращении дьяконского сана, ибо последний был сложен ими добровольно²⁵.

При отрядах народного ополчения, так же как и при полках регулярной армии, должны были состоять священнослужители. (Институт военного духовенства возник еще при Петре I и использовался государством для патриотического воспитания воинов, а также для удовлетворения их религиозных потребностей). Поэтому при формировании ополчения губернаторы, как правило, обращались к епархиальным архиереям с просьбой назначить туда священников, которых называли «духовными вождями, способными внушать новоизбранным воинам их обязанности и побуждения не щадить жизни для защиты веры, царя и Отечества»²⁶.

Сведения о священнослужителях, находившихся в ополчении на положении военного духовенства, к сожалению, неполны и отрывочны. Поэтому этот аспект мы рассмотрим здесь на примере Санкт-Петербургского ополчения. Оно было сформировано в августе 1812 г. и состояло из 15 дружин, разделенных на два отряда, которые выступили в поход соответственно 3-го и 5-го сентября. Остановимся на этом более подробно, как на имеющем непосредственное отношение к теме.

1 сентября состоялось торжественное освящение знамени, которое представляло собой белое полотнище с восьмиконечным крестом посередине и надписью по обеим сторонам: «Сим победиши», по углам, в лавровых венках под коронами, находилось вензелевое изображение имени Александра I. Освятив знамя, митрополит Амвросий окропил святой водой и ополчен-

цев. 3-го и 5-го сентября, перед выступлением I-го и II-го отрядов на брань, состоялся молебен с коленопреклонением о ниспослании победы, в котором принял участие и император Александр I. Важность происходящего подчеркнул в своих воспоминаниях участник II-го отряда ополчения Б.В.Штейнгель: «Что могло сравниться с сею величественною картиною? – Царь, обладатель почти полсвета, определяющий судьбу миллионов, отпуская верноподданных, аки сынов своих на поражение врагов, на царство Его дерзнувших, со всем воинством и тьмочисленным собранием народа, под открытым сводом небес, преклоняет колена пред Царем Царствующих, и со умилением сердца молит Его о помиловании и заступлении!.. Всеобщие слезы, всеобщее умиление, всеобщее благоговение показывало, что россияне не имеют ничего сходного с врагами своими: нечестие сих еще не заразило души Россов, одна только ветренность, одно легкомыслие, молодости свойственное, одна перенятая наружность и пустословие сближало доселе некоторых детей Севера с служителями корсиканца... Но да отпустят мне они восклицания из тронутой глубоко души моей изшедшие. Я был в сие время в числе молящихся с оружием в руках! – Нужно ли после сего еще что-либо сказать в свое извинение?»²⁷. После окончания молебна митрополит Амвросий обратился к ополченцам с речью, в которой подчеркнул священный освободительный характер войны: «Христиане воины!... Возопили к вам Отечество и Церковь, угрожаемые от галлов разорением, от галлов, поработивших и утеснивших многие царства и народы, поправших вечную Святыню, осквернивших Божии храмы, проливших реки человеческой крови: и вы для защиты оных облеклись во всея оружия Божия... И вот уже исходите на дело свое; исходите не разорять страны, оскорбляя человечество, но поразить и сокрушить врага Бога и человеков... О Русские! О народ слава царей наших, честь православной церкви, крепость Отечества, красота Земли Русской, надежда страждущей Европы!... Идите спешно и небоязненно в назначенный вам путь Господень... Веруйте несомненно, яко предходит вам Сам Бог защитить всех уповающих на него»²⁸. Начальнику I-го отряда ополчения тайному советнику А.И.Бибикову митрополит Амв-

росий вручил икону Спасителя, начальнику II-го отряда генерал-майору Бегичеву – икону св. князя Александра Невского. «Получив икону, – вспоминает Б.В.Штейнгель, – Бегичев произнес: “Клянись, ребята! Пока живы будем – не оставим оную!” – И все, перекрестясь, единодушно воскликнули: «Не оставим! Рады умереть за веру и Царя Отца нашего!»²⁹

В Петербургское ополчение мирополитом Амвросием были назначены священники: Петр Виноградов, Петр Песоцкий и Алексей Кедров, а также причетники: Андрей Марков, Алексей Матвеев и Василий Иванов³⁰. Петр Виноградов был определен священником в I-й отряд, Петр Песоцкий – во II-ой. После взятия Полоцка в октябре 1812 г. П.Песоцкий был оставлен в городе при раненых и больных, а П.Виноградов с этого времени и до конца похода был священником всех 15 дружин³¹. Он находился под неприятельским огнем в сражениях: при Полоцке (6-8 октября), при Чашниках (19 октября), при Смольянах (1-2 ноября), при Борисове (15-16 ноября), при реке Березине (17-18 ноября). В июне 1814 г. он вернулся с Петербургским ополчением из заграничного похода и был награжден камилавкой, которую митрополит Амвросий возложил на него прямо на Исакиевской площади, где состоялась торжественная встреча ополчения³². В 1816 году П.Виноградов, служивший теперь ключарем при Петропавловском соборе, был награжден медалью, учрежденной в память событий 1812 года³³. П.Песоцкий вернулся в Санкт-Петербург в начале января 1813 г., за участие в войне был награжден саном протоиерея и наперсным золотым крестом. Затем служил в Андреевском соборе на Васильевском острове³⁴. Сведений о судьбе Алексея Кедрова найти не удалось.

19 октября 1812 г. из Санкт-Петербурга были отправлены еще три дружины ополчения: 16-я, 17-я и 18-я. С этим III-м отрядом в поход выступил протоиерей Алексей Шашкевич³⁵. Он находился в ополчении всю кампанию, был в действительных сражениях, поощряя воинов к защите Отечества. За усердие был награжден наперсным крестом. В октябре 1814 г. на обратном пути в Россию, под Варшавой, протоиерей А.Шашкевич скончался³⁶.

Петербургское ополчение, вернувшееся из заграничного похода, 12 июня 1814 г. было торжественно встречено православным духовенством во главе с митрополитом Амвросием на Исакиевской площади. Здесь был совершен благодарственный молебен, а знамя ополчения помещено в Исакиевский собор.

Надо отметить, что у ополчений практически всех губерний в походах были иконы и освященные хоругви. (Московскому ополчению император Александр I передал образ преподобного Сергия Радонежского, присланный ему митрополитом Платоном). После войны, по просьбе начальников ополчений 3-го округа, бывшие у них освященные хоругви были поставлены в соборных церквях губернских городов (Нижем Новгороде, Костроме, Пензе, Ярославле, Симбирске, Казани, Рязани) «для незабвенной памяти потомству эпохи прошедшей войны»³⁷.

Таким образом, русское православное духовенство внесло значительный и разнообразный вклад в организацию и деятельность народного ополчения. Помимо денежных пожертвований на создание ополчения и непосредственного участия в его походах, духовенство проводило также патриотическую работу по организации народной войны и сопротивления. Все это, на наш взгляд, имеет большое значение и должно стать предметом для дальнейшего изучения.

¹ *Бутурлин Д.П.* История нашествия императора Наполеона на Россию в 1812 году. Ч. 1-2. СПб., 1823-1824.

² *Михайловский-Данилевский А.И.* Описание Отечественной войны 1812 года. Ч. 1-3. СПб., 1840.

³ *Богданович М.И.* История Отечественной войны 1812 года по достоверным источникам. Т. 1-3. СПб., 1859-1860.

⁴ *Апухтин В.Р.* Народная военная сила. Дворянские ополчения в Отечественную войну. М., 1912.

⁵ *Тарле Е.* Нашествие Наполеона на Россию. 1812 год. М., 1938.

⁶ *Бескровный Л.Г.* Отечественная война 1812 года. М., 1962.

⁷ *Жилин П.А.* Контрнаступление русской армии в 1812 году. М., 1953.

⁸ *Бабкин В.И.* Народное ополчение в Отечественной войне 1812 года. М., 1962.

⁹ Исключение составляет сборник документов «Московское дворянство в 1812 году». (Под ред. Л.М.Савелова. М., 1912), где приво-

- дится подробный список пожертвований со стороны духовенства Московской епархии.
- 10 ПСЗ. Т. 32, № 25176.
 - 11 РГИА. Ф. 796. Оп. 93. Д. 627. Л. 15.
 - 12 Там же. Д. 634. Л. 9-10.
 - 13 Цифры по всем епархиям, кроме Московской, даются по: РГИА. Ф. 796. Оп. 93. Д. 1031. Л. 1-529; Д. 634. Л. 94-123. Отчетность по Московской, Смоленской, Минской и Могилевской епархиям в архиве Синода отсутствует.
 - 14 Московское дворянство в 1812 году. М., 1912. С. 391-401, 434-435.
 - 15 РГИА. Ф. 797. Оп. 1. Д. 4499. Л. 3.
 - 16 Московское дворянство в 1812 году... С. 434.
 - 17 Там же. Ф. 796. Оп. 93. Д. 1031. Л. 13.
 - 18 Там же. Л. 76-77.
 - 19 Там же. Ф. 797. Оп. 1. Д. 4419. Л. 35.
 - 20 Там же. Л. 33.
 - 21 Там же. Ф. 796. Оп. 93. Д. 1031. Л. 1-529.
 - 22 Там же. Л. 447.
 - 23 Там же. Л. 416-417.
 - 24 Там же. Л. 33.
 - 25 Там же. Л. 300, 303, 311.
 - 26 Там же. Ф. 796. Оп. 93. Д. 790. Л. 1.
 - 27 *Штейнгель Б.В.* Записки, касательно составления и самого похода Санкт-Петербургского ополчения против врагов Отечества в 1812 и 1813 годах. М., 1815. Ч. I. С. 85.
 - 28 РГИА. Ф. 796. Оп. 93. Д. 781. Л. 1.
 - 29 *Штейнгель Б.В.* Указ. соч. С. 86.
 - 30 РГИА. Ф. 797. Оп. 1. Д. 4435. Л. 3.
 - 31 Материалы для истории дворянства Санкт-Петербургской губернии. Т. II. Вып. 1. Санкт-Петербургское ополчение 1812 года. СПб., 1912. С. 274.
 - 32 *Штейнгель Б.В.* Указ. соч. Ч. II. С. 179.
 - 33 РГИА. Ф. 797. Оп. 2. Д. 4993. Л. 2.
 - 34 Материалы для истории дворянства Санкт-Петербургской губернии... С. 359.
 - 35 Там же. С. 412.
 - 36 РГИА. Ф. 796. Оп. 95. Д. 1131. Л. 54.
 - 37 Там же. Оп. 96. Д. 347. Л. 4.

**МИССИОНЕРСКОЕ ОБЩЕСТВО
С ЦЕНТРОМ В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ.
(1865-1869 гг.)**

Особенность источниковой базы по истории Санкт-Петербургского Миссионерского общества (далее в тексте – МО) заключается в том, что не сохранилось архивного фонда общества. В распоряжении исследователя только несколько отчетов о его деятельности, которые, однако же, весьма информативны и позволяют в общих чертах реконструировать историю МО – с момента возникновения до его роспуска. Исследований по рассматриваемой проблеме практически не существует ни в дореволюционной, ни в советской, ни в новейшей отечественной историографии. Причины такого малого интереса к объекту нашего исследования – в том, что его известность, можно сказать, «утонула» в славе его преемника Православного миссионерского общества с центром в Москве, просуществовавшего долгие 37 лет (1870-1917) и давшего огромные труды на поприще православного миссионерства. Деятельность же МО в дореволюционной литературе характеризовалась, как «малоуспешная». В советское же время темы, связанные с историей миссионерства, по понятным причинам не были актуальными. В этой статье автор ставит себе цель рассмотреть обстоятельства возникновения МО, в чем заключались основные направления его деятельности и что по каждому из них в действительности обществом было сделано. И ответить в результате этого на вопрос, насколько оправдала себя деятельность общества по сравнению с заявленными целями, насколько велик был его вклад в дело российского миссионерства, а также исследовать причины его закрытия.

Первым план создания в России православного миссионерского общества разработал в 1830-е гг. знаменитый алтайский миссионер, *архимандрит Макарий (Глухарев) (1792-1847)*, прославленный ныне в лике святых на Архиерейском соборе в

августе 2000 г. В 1830 г. архим. Макарий приехал в Бийск и основал Алтайскую миссию в южной части Тобольской епархии, где жили многочисленные языческие племена, которую возглавлял до 1843 г. Архимандрит Макарий также составлял теоретические записки о развитии миссионерства (наиболее концептуальная из них – «Мысли о способах к успешному распространению христианской веры между евреями, магометанами и язычниками в Российской державе»), обнародованные после его смерти.

Российское миссионерское общество планировалось им создать при Св. Синоде. Его главной заботой было бы попечение о благоустройстве миссионерских учреждений и самих миссий, составление уставов миссий, образование новых миссионерских заведений в центре и на местах. Важнейшим направлением деятельности общества он считал *издание и распространение Библии (Ветхого и Нового Завета) на языках*: современном русском, древнееврейском (с показанием в комментариях различия редакций различных списков) и языках просвещаемых народов – татар, монгол, турок, самоедов, остяков, якутов, камчадалов. Очевидно, что решению этой задачи должна была служить проводимая обществом *обширная переводческая работа*. В частности, архим. Макарий понимал, насколько назрел перевод всех книг Библии на живой русский язык – россиянам приходилось до сих пор довольствоваться изданиями на старославянском (мертвом в обращении) языке. МО выступало бы в этом смысле как прямой наследник деятельности Библейского общества 1812-1826 гг. Поэтому архим. Макарий и предлагал передать МО и типографию прежнего, библейского. Особой функцией Общества должна была стать *противомусульманская деятельность*. Поэтому Макарий считал важным также издание Корана на арабском языке с примечаниями, которые раскрывали бы «лживость» и «несостоятельность» (с точки зрения православия) мусульманского вероучения. Одной из главных задач МО называлось *обращение раскольников в православие*. Итак, объектами просвещения со стороны МО должны были стать *все* нехристиане империи: язычники, мусульмане, евреи, а также раскольники.

При МО должен бы существовать и свой *периодический печатный орган* – «Вестник Российской Церкви», для которого архим. Макарием предлагалась широкая программа. Так, он должен бы публиковать и святоотеческие сочинения, и материалы по церковной истории, и путевые записки миссионеров, и этнографические описания, и церковную хронику, и документы о деятельности общества. МО и, помимо издания Библии, должно было вести многообразную издательскую деятельность (миссионерские заметки, обзоры, проповеди, толкования, труды Отцов Церкви и всех церковных писателей 1-го в., некоторых – 2-го и 3-го вв. и т.д.), широко распространять в народе назидательную и нравоучительную литературу. Архим. Макарий предлагал *использовать монастыри в качестве центров подготовки миссионеров*, а также создать *сеть постоянных училищ для миссионерского образования* с широчайшей программой для учащихся, включающей изучение богословия, библеистики, истории, древних и новых языков, наук, церковных и светских искусств и литературы. Православные миссионеры, по мысли пастыря, должны были быть широко образованными людьми. Для изучения опыта деятельности аналогичных миссионерских обществ на западе предполагалось посылать туда членов Российского общества. Члены общества, по идее Макария, должны были не только заниматься миссионерством, но и *вести научно-исследовательскую деятельность*: составлять путевые записки, этнографические описания и проч., присылать их в общество для осуществления там аналитической работы на благо миссионерства. Миссионеры должны были также заниматься *приобщением просвещаемых народов к плодам христианской цивилизации*, – то есть преобразовывать быт, приобщать к более правильному хозяйству¹.

Успешная деятельность проектируемого таким образом Общества могла бы послужить увеличению как числа миссионеров, так и количества затрачиваемых на них средств путем привлечения новых жертвователей. Само бы дело миссионерства было бы поставлено на прочную финансовую и организационную основу. Однако Св. Синод тогда оставил проект Ма-

кария о создании Миссионерского общества без внимания². К нему вернулись только через 20 с лишним лет.

Миссионерское общество для содействия распространению православия между язычниками империи возникло в 1865 г. в Санкт-Петербурге. В его создании велика была роль алтайских миссионеров, желавших воплотить давнюю идею основателя миссии – архимандрита Макария (Глухарева). С 1843 по 1865 г. Алтайскую миссию возглавлял белый священник, протоиерей Сергей Сергеевич Ландышев и при его руководстве миссия испытывала значительные финансовые затруднения. С.С.Ландышев собирал пожертвования в пользу миссии главным образом через проживающего в Москве своего родственника – священника Спиридоновской церкви Николая Дмитриевича Лаврова, обучавшегося священнослужению под руководством митрополита Московского и Коломенского Филарета (Дроздова). Вероятно, общий объем этих пожертвований был значителен, хотя статистика их не велась. По оценке современников, о. Николай был главным попечителем миссии за многие годы существования. «В то время, как у нас ни у кого еще и мысли не было об утверждении миссионерских обществ, о помощи миссионерам в их великом служении, – говорил в речи при погребении в 1881 г. Н.Д.Лаврова протоиерей о. Александр Иванцов-Платонов, – покойный о. Николай Дмитриевич уже не один десяток лет был единственным попечителем, сотрудником и корреспондентом преимущественно Алтайской миссии»³. Большие суммы на содержание миссии поступали и от Св. Синода, а также от купцов-благотворителей. С декабря 1860 г. близкое участие в делах миссии стал принимать барнаульский купец 2 гильдии Афанасий Григорьевич Мальков. Он в декабре 1860 г. – январе 1861 г. основал миссионерскую женскую общину в селе Улала Томской епархии и стал ее покровителем (1863), а также на его средства был учрежден миссионерский мужской монастырь (1864). Активно поддерживали начинания А.Г.Малькова и Томские епископы Порфирий (Сokolовский) (1860-1864 гг.) и Виталий (Вертоградов) (1865-1866 гг.). Проектируемое МО первоначально представлялось его инициаторами как инструмент для обеспечения благососто-

яния прежде всего алтайской миссии. Зимой 1864-1865 гг. А.Г.Мальков провел в Санкт-Петербурге, где привлек основных учредителей и жертвователей для нового общества среди духовных и светских лиц. Кроме того, он успел съездить в Ниццу и, получив аудиенцию у императрицы Марии Александровны, заручился ее согласием стать августейшей покровительницей нового общества. Живя в столице, А.Г.Мальков коротко познакомился с тогдашним инспектором Санкт-Петербургской духовной академии архимандритом Владимиром (в миру – Иваном Сергеевичем Петровым) (1828-1897) и, как выяснилось впоследствии, на свою же беду, уговорил его стать новым начальником Алтайской миссии вместо протоиерея С.С.Ландышева, который был обременен большим семейством в 12 человек и поэтому не мог осуществлять эффективное руководство миссией. Архимандрит Владимир помогал тогда А.Г.Малькову в его миссионерских занятиях и даже составил проект Устава нового общества⁴.

Устав Миссионерского общества был утвержден императором Александром II 16 июля 1865 г. Остановимся на главных его положениях и посмотрим, в какой степени они отвечали приведенному выше плану архимандрита Макария (Глухарева).

Целью общества называлось распространение православия среди язычников и других нехристиан (мусульман, евреев) в пределах империи и в соседних странах. За сферу деятельности общества выводились земли на Кавказе, так как там уже существовало с 1859 г. *Общество восстановления православного христианства на Кавказе*, возглавлявшееся главнокомандующим кавказских армий и Наместником Его Императорского Величества на Кавказе великим князем Михаилом Николаевичем. Географическая направленность действий общества вообще оставалась нечеткой. Проповедь в Средней Азии объявлялась делом дальнейшего будущего (если будет на то дано дозволение правительства), неясным оставались перспективы проповеди в Казани, в Восточной Сибири и Камчатском крае. Главными же объектами попечительства со стороны Общества в Уставе прямо назывались Алтайская и Забайкальская миссии (параграф 2).

Заметное отличие от плана арх. Макария составляло то, что за рамки деятельности МО было выведено обращение раскольников в православие.

Параграфы 5, 6 и 11 очерчивали конкретные направления работы Миссионерского общества: а) возбуждение, поддержка и развитие в народе сочувствия миссионерскому делу; б) содействие духовному начальству в снабжении миссий достаточным числом подготовленных миссионеров; в) удовлетворение всех вещественных нужд миссий по содержанию миссионеров, строению и поддержанию миссионерских станом, церквей, школ, больниц и т.д. Предусматривалась также практическая помощь новообращенным, т.е. в налаживании ими хозяйства, быта, в приискании приемников при крещении, в привлечении кочевников к оседлому труду. (В дальнейшем это положение Устава получило развитие в постановлениях Совета МО. Общество должно было не просто крестить, катехизировать новых православных, но и опекать их в последующей жизни, помогать им практически); г) сбор сведений о состоянии миссий (то есть предусматривалась информационно-аналитическая деятельность общества); д) издание и распространение священной и богослужбной литературы. Итак, основные пункты программы Макария оказались отраженными в тексте Устава нового общества. Правда, важное отличие от его плана заключалось в том, что вопрос об издании и распространении Библии на языках, а также святоотеческой литературы не ставился как первоочередный и главнейший в деятельности общества.

Особым параграфом Устава (7-м) оговаривалось, что новое общество «не препятствует деятельности тех православных ревнителей, которые взяли бы на себя заботу независимо от Общества содействовать миссионерскому делу в каких-либо населенных язычниками областях». Это означало отказ от претензий на монополизацию обществом миссионерского дела в империи, что его выгодно отличало от последующего Православного миссионерского общества (далее в тексте – ПМО) с центром в Москве. Что касается состава общества, то предусматривалась возможность пребывания в нем «неограниченного числа православных всякого звания, состояния и положения»

(параграф 8). Этим самым утверждался *неклерикальный* характер деятельности общества, то есть не предусматривался какой-либо приоритет духовенства в его делах, ни тем паче, как это стало в последствии в Православном миссионерском обществе, обязательного членства духовенства «по должности» и засилья церковного начальства в управлении. Замечу, забегаю вперед, что позднее, когда МО, действовавшее на демократических началах, ликвидировалось, и возникало новое на началах авторитарных, этот вопрос вызвал острые разногласия.

По параграфу 10 Устава члены общества могли участвовать в нем как ежегодными взносами, так и постоянными трудами. Средства общества составлялись из единовременных взносов и пожертвований. Руководящими органами общества были Общие собрания – обычные (1 р. в 3 мес.), ежегодные и чрезвычайные, а также избираемый каждый год из членов общества на собрании Совет Общества в Санкт-Петербурге из семи лиц, решения которого принимались большинством голосов. Председатель Совета общества был также избираем, он не являлся каким-то начальником над всем обществом, какими стали затем в ПМО московские митрополиты, а был всего лишь первым среди равных. За недолгую историю МО председателями его Совета были: в 1865 г. епископ Ладожский, викарий Санкт-Петербургской епархии Герасим (Добросердов), в 1866 г., после назначения Герасима епископом Саратовским и Ставропольским, – военный историк, князь Николай Сергеевич Голицын, с 1866 г. – член Св. Синода, архиепископ Василий, с 1868 г. – снова кн. Н.С.Голицын. Анализ конкретного вклада каждого из председателей в дела МО произвести невозможно в виду скудости источников. Делопроизводством общества ведал секретарь, финансами – казначей (должности также были выборными). Совет МО наделялся правом принятия важнейших решений по деятельности общества и выносил наиболее важные из них на Общие собрания; он был обязан предоставлять собраниям для утверждения отчеты о деятельности общества, которые потом направлялись на утверждение императрицы, как покровительнице общества, и членов Синода, после чего публиковались. Совет также периодически должен был печатать воззвания о

сборе пожертвований на миссионерское дело. Изменение Устава общества могло происходить только на Общих собраниях и большинством не менее 2/3 голосов. Обычные же решения собраний принимались простым большинством голосов (параграфы 13-24)⁵.

21 ноября 1865 г. Общество было торжественно открыто в Санкт-Петербурге, и был избран его Совет, а 5 декабря прошло его первое заседание. В начале деятельности Общество уже насчитывало 1015 членов с ежегодным взносом более 11 тысяч рублей⁶. В последующие годы отмечался устойчивый рост членов Общества. Так, в 1866 г. их было уже 1765 (петербургских 366, московских – 288) И капитал общества вырос 6 тыс. рублей в 1866 г. до 22 тыс. в 1867 г.⁷

Кто были учредители и главные деятели нового Общества?

По Уставу Общества, все его члены делились на две группы: особо заслуженные «члены-покровители», в число которых входили члены Императорской фамилии, министры, губернаторы, иерархи Церкви и рядовые «члены-ревнители». Если посмотреть на состав его членов-покровителей в 1865 г., то сразу обращает на себя внимание обилие самых разных духовных и светских начальников, которые, в силу своей занятости, вряд ли могли бы принимать активное участие в делах Общества. Здесь была представлена весьма значительная группа из видных церковных иерархов в количестве 31-го человека, среди них: митрополит Санкт-петербургский и Новгородский Исидор (Никольский), митрополит Киевский и Галицкий Арсений (Москвин), архиепископ Литовский и Виленский Иосиф (Семашко), архиепископ Минский и Бобруйский Михаил (Голубович), архиепископ Рязанский и Зарайский Иринарх (Попов), епископ Волынский и Житомирский Агафангел (Соловьев), епископ Курский и Белгородский Сергей (Ляпидевский) и др.⁸ Интересно, что из известных иерархов Церкви, твердо отказался вступать в новое МО, считавшийся прежде одним из покровителей Алтайской миссии выдающийся богослов и проповедник эпохи, митрополит Московский и Коломенский Филарет (Дроздов). Такое предложение Совет Общества делал ему неоднократно, но получал отказ. Мало извест-

тен сообщенный во втором выпуске «Записок Миссионерского общества» факт, что знаменитый миссионер, архиепископ Камчатский, Курильский и Алеутский Иннокентий (Вениаминов) через год после открытия – в 1866 г. вступил в Миссионерское общество в качестве «члена-покровителя» с ежегодным взносом в 15 рублей⁹. Но свидетельств об интересе архиеп. Иннокентия в дальнейшем к работе нового общества в источниках (переписке, официальных документах, воспоминаниях) не прослеживается. Равно как не просматривается участия в делах общества и других иерархов Церкви, кроме епископа Ладожского Герасима (Добросердова) (в 1865 г. – председатель МО), члена Св. Синода архиепископа Василия (член Совета, затем с 1867 г. председателя МО) и Томского архиепископа Виталия, в ведении которого была Алтайская миссия.

Что касается «светской половины» списка «членов-ревнителей», то здесь были представлены: 12 членов императорской фамилии, 9 виднейших министров государства (среди них: внутренних дел – П.А.Валуев, иностранных дел – А.М.Горчаков, государственных имуществ – А.А.Зеленый, путей сообщения – П.П.Мельников, просвещения – А.В.Головин, обер-прокурор Синода – Д.А.Толстой, финансов – М.Х.Рейтерн), а также несколько генерал-губернаторов: Западного края М.Н.Муравьев (усмиритель польского восстания 1863 г.), Восточной Сибири М.С.Корсаков, московский генерал-губернатор В.А.Долгоруков¹⁰. О степени участия этих лиц в делах общества говорить тоже не приходится, они были введены для представительства.

Весьма пестрым по своему составу был список «членов-ревнителей» Общества. Прежде всего бросается в глаза засилье в нем светских лиц и незначительное участие духовенства. Так, допустим, если рассмотреть список «членов-ревнителей» владимирской губернии, то из 62 членов к духовному сословию относится 1, в вятской из 26 членов – ни одного, в енисейской из 5 – ни одного, в иркутской из 13 – ни одного и т.д. В списках столиц светские лица имеют значительное преобладание. Среди светских же лиц наиболее широко представлена знать – титулованное дворянство, а также члены купеческих семей.

Возьмем для примера петербургский список членов-ревнителей МО. Здесь представлены князья Голицыны, Бяргинские, графы Строгановы, Шереметевы, семья Карамзиных (дети историка Елизавета Николаевна и Владимир Николаевичи), военный историк, князь Николай Сергеевич Голицын, знаменитый религиозный писатель и мыслитель Андрей Николаевич Муравьев, известный музыковед Матвей Юрьевич Внелгорский, детская писательница, адресат последнего письма Пушкина Александра Осиповна Ишимова, публицисты Федор Михайлович Сухотин и Александр Васильевич Мещерский, выдающийся журналист, редактор газеты «Современный Листок» (затем с 1874 г. – журнала «Церковно-общественный вестник») Александр Иванович Поповицкий, известные благотворительностью петербургские дамы: княгиня Екатерина Васильевна Васильчикова, Софья Николаевна Батюшкова, графиня Анна Михайловна Толстая, Татьяна Борисовна Потемкина, дочь великого поэта Ф.И.Тютчева, фрейлина двора Анна Федоровна Тютчева, купцы С.Ф.Соловьев, М.Седоров, П.А.Степанов. В московском списке членов-ревнителей МО находим тоже немало видных имен: князь Алексей Иванович Кропоткин, писатель Иван Сергеевич Аксаков, викарий московской епархии, епископ Дмитровский Леонид (Краснопевков), протоиерей Николай Александрович Сергиевский, купцы – Четвериковы, Солодовниковы, Аксенов, Толоконников, Щапов. Обращает внимание то, что в Москве среди членов представлено больше купеческое сословие, тогда как в Петербурге, наоборот, представители знати доминируют. Весьма неравномерно оказалось распределение членов-ревнителей по географическому признаку. Так, вполне закономерно сотнями членов представлены столицы – Москва и Санкт-Петербург, но не вполне понятно, почему, например, нижегородская губерния представлена 130-ю членами, иркутская – 13-ю, ярославская – тремя, амурская область – четырьмя и т.д. Анализируя списки, можно обнаружить, что такие крупные и густонаселенные территории Российской империи, как Восточная Сибирь и Дальний Восток, среди «членов-ревнителей» вообще не имели представительства! Очевидно, их освоение обществом рассматривалось как дело будущего. Имело

общество и своих немногих членов за рубежом: в Париже – 4 человека (во главе со священником Дмитрием Васильевичем Васильевым), в Ницце – 1, в Пруссии – 3. Вызвался быть членом Общества и митрополит Сербский Михаил. Участие в деятельности общества подавляющей части членов-ревнителей выразилось только в форме денежных и вещевых пожертвований в казну МО – на нужды миссий¹¹.

Засилье светских лиц было и в исполнительном органе Общества – Совете: он так часто менял свой состав, что вряд ли целесообразно перечислять все фамилии его членов с указаниями, кто кого и когда сменил. Важно отметить то обстоятельство, что за все время существования Совета с 1865 по 1868 г. в нем было только четыре духовных лица: 1-й председатель МО епископ Герасим, член Синода архиепископ Василий, архимандрит Александро-Невской Лавры Герман, председатель Общества с 1866 г. и ректор Санкт-Петербургской духовной академии, протоиерей И.А.Янышев. Остальные были или купцами, как А.Г.Мальков, потомственный почетный гражданин Сергей Федорович Соловьев (в 1867 – казначей МО), петербургский городской голова Николай Иванович Погребов, или представителями аристократии и интеллигенции, как историк, князь Н.С.Голицын или публицист Ф.М.Сухотин. Секретарями общества были: Иван Терентьевич Осипов, с 1866 г. до закрытия заслуженный военный, генерал Евгений Степанович Бурачек¹². Говорить о мере личного вклада каждого из членов Совета в труды Общества, к сожалению, невозможно, т.к. не сохранилось протоколов его заседаний.

Скажем несколько слов об идеологии нового общества. Единой системы взглядов на миссионерство обществом так и не было выработано. В выступлениях его представителей говорилось о преемственности его деятельности с идеями, выраженными в записках архим. Макария (Глухарева), которые были опубликованы, однако же, уже после закрытия общества – в 1870-е годы. Можно утверждать, что для взглядов значительной части членов Совета МО было характерно представление о миссионерстве, как пути, который несет малым народам России русификацию, т.е. ставилась цель не распространения право-

славия ради православия, а поглощения малых народов большим, ассимиляция национальных культур русской. В оправдательной записке Совета МО 1868 г. прямо писалось о необходимости возрождения в «нашем» – русском народе способности «к поглощению в недрах своих всякого рода чужаков – инородцев». Так, по сути, ставилась цель использовать православие для того, чтобы делать из башкир, татар, евреев, якутов, чукчей и др. великороссов. Большой брат должен был поглотить братьев меньших. Насколько был укоренен был такой взгляд среди членов МО сказать трудно, но он содержался в ряде заявлений, публиковавшихся как официальные документы Совета общества. Так, миссионерство напрямую подчинялось задачам русификации. Высказывая переальное предположение, будто европейцы «готовят нам новые походы бесчисленных образцов Батыев и Тамерланов», члены Совета МО считали, что «единственный оплот России на протяжении всех необозримых окраин – Православие и возможность обрусения с помощью русского языка и русского быта, который мы должны прочно возводить не только между нашими инородцами по окраинам, но и проводить их внутрь соседних азиатских областей»¹³.

Вместе с тем, миссионерство понималось членами Совета как всенародное дело, которое «далеко еще не достигло требуемого развития, которое будет достигнуто вполне только тогда, когда каждый православный будет вносить посильную жертву на содержание принимающим православие» (из воззвания Совета МО 6 мая 1867 г.)¹⁴. И председатель МО князь Н.С.Голицын в речи на Общем собрании общества 21 ноября 1866 г., упомянув, что по отчету МВД 1863 г. в России насчитывалось 76 миллионов нехристиан, предлагал объединить все сословия России вокруг деятельности общества, чтобы оно «сделалось популярным или народным!»¹⁵.

Рассмотрим теперь, какими были *практические результаты* деятельности Миссионерского общества за три года его существования

Думается, бедой Общества было то, что, имея четкие задачи, оно не имело четкой программы действий для их реализации. Поэтому предпринимаемые шаги часто были неорганизо-

ванные, носили хаотический характер, диктовались обстоятельствами.

1. *Помощь миссиям.* Львиную долю своих капиталов, как это видно по приходно-расчетным ведомостям, общество тратило на посылку пособий трем миссиям: Алтайской, Иркутской и Забайкальской. Необходимость заботы о них была особенно подчеркнута и в Уставе общества. В 1867 г. к ним добавилась еще миссия в Березовском крае, где объектами проповеди были остяки и самоеды. Не будем приводить все расчеты денежных расходов на помощь миссиям, но уже в первом году деятельности общества (1866 г.) из неприкосновенных сумм новому начальнику Алтайской миссии арх. Владимиру было выдано 4 тыс. рублей (в добавление к взятым им 10 тысячам в кредит у княгини Е. А. Васильчиковой). Кроме того, из израсходованных обществом в 1866 г. 4350 рублей (при поступлении 6007 руб.) на нужды трех миссий (Алтайской, Иркутской и Забайкальской) ушло 3952 рубля.¹⁶ И в последующие годы та же картина повторялась. Так, в 1867 г. из израсходованных 15894 руб. (при поступлении 25464 руб.) на нужды тех же миссий было отправлено 11293 руб.¹⁷ Легко убедиться в том, что при таком распределении расходов ни на издательские планы общества, ни на создание учреждений для подготовки миссионеров обществу просто не доставало денег. На деньги же, присланные обществом миссиям, строились дома для миссионеров, открывались новые станы.

Совет общества требовал, чтобы руководство миссий в ответ на отправляемые пособия присылало аналитические обзоры их состояния. Такие сведения были получены от миссий Иркутской и Забайкальской, и они были опубликованы в «Записках Миссионерского общества». В сведениях об этих миссиях указывалось, что главную трудность в обращении туземцев в православие создает сопротивление лам, т.е. верхушки буддистского духовенства, — доходило до того, что в некоторых местностях жители убегали и прятались только при появлении православных миссионеров в юртах. Виной тому были усиленно распространяемые ламами невыгодные слухи о них¹⁸. На основе записок двух миссий и главным образом сведений, присланных

архиепископом Иркутским и Нерчинским Парфением, Советом общества была составлена общая «*Записка о неудовлетворительном положении миссионерского дела в Сибири вообще и миссий в особенности*» (одобрена на заседании Совета общества 1 ноября 1866 г.), которая была направлена покровительнице общества, императрице Марии Александровне, а также обер-прокурору Св. Синода и министру внутренних дел. В записке указывалось на прискорбный для дела недостаток миссионеров, церквей, материальных средств. Предлагалось полностью или частично отменить весьма льготное для лам правительственное положение от 15 мая 1853 г. («Положение о ламаистском духовенстве»), а также увеличить штат содержания и количество миссионеров в Сибири, и, главное, наделить миссионерские станы землей в размере не менее 3 тысяч десятин на один стан, что позволило бы создать экономически крепкие хозяйства. Вместе с тем предлагалось усилить сборы с лам, и шире – всемерно ограничивать их влияние и деятельность. Среди других предложенных мер: допущение новообращенных и миссионеров в органы местного самоуправления – степные думы, где засилье буддистов было традиционно, создание единой общей инструкции для миссионеров, а также проведение кодификации всего миссионерского законодательства России¹⁹. Записка эта, отмеченная глубоким аналитическим содержанием, увязла в чиновничьих структурах и осталась без последствий. Правительство, видимо, не было заинтересовано в конфронтации с влиятельной ламаистской верхушкой, которая неизбежно возникла бы, если бы предложенные обществом меры стали реализовываться на практике.

Особая тема – несостоявшаяся помощь МО русским духовным миссиям за рубежом. Так, начальник русской духовной миссии в Японии архимандрит Николай (Касаткин) в сентябре 1867 г. обратился к Обществу с просьбой снабдить его станком и камнями для литографии перевода Нового Завета на японский язык. Совет, однако, испрашиваемой помощи не оказал и обратился к Касаткину с вопросом, не выгоднее ли ему литографировать свой перевод в Санкт-Петербурге? В особой записке Совет общества призывал обратить внимание правительства

на необходимость помощи русской духовной миссии в Китае, но и только²⁰.

2. За годы существования обществу не удалось создать свою *разветвленную территориальную структуру*. В 1867 г. было открыто всего лишь три местных отделения МО с небольшим количеством членов – в Томске, Барнауле и Иркутске²¹. Сведений о деятельности этих отделений в отчетах общества не содержится. Попытка создать в 1867 г. отделение МО в Москве окончилась неудачей. Добившись одобрения митрополита Московского и Коломенского Филарета (Дроздова) и светских властей столицы (в лице московского генерал-губернатора, князя В.А.Долгорукова) инициаторы назначили открытие учредительного собрания московского комитета общества на 27 августа и разослали 200 пригласительных билетов разным лицам. Однако, кроме лидеров МО и официальных лиц, явилось всего менее 10 из приглашенных посетителей. Избрание руководящих органов московского отделения поэтому не состоялось. А ранее этого события один из организаторов сбора пожертвований для Алтайской миссии, известный московский приходской священник о. Николай Дмитриевич Лавров отказался стать его членом²².

3. *Планы подготовки миссионеров*. Шаги, предпринятые Обществом в этом направлении, можно назвать только первыми и робкими. Так, им были организованы миссионерские лекции на факультете восточных языков в Санкт-Петербургском императорском университете, читать которые дал согласие крещеный бурят, специалист по восточным языкам, профессор Мирза Казелбек (о бурятском, чеченском и татарском языках). Были также организованы в 1867 г. публичные лекции профессора С.С.Джунковского, побывавшего в поездке по западным странам и ознакомившегося с деятельностью заграничных миссионерских обществ (в частности, и Английского). К сожалению, мы ничего не знаем ни о программе всех упомянутых выше лекций, ни об их слушателях. Обществом было определено сжемесечное пособие в размере 50 рублей в мес. для открытия миссионерских классов в Новгородской духовной семинарии, а также подано ходатайство об открытии миссионерских отделений при Иркутской и Томской семинариях²³. Можно констати-

ровать, что обществом не было сделано попытки создать регулярное миссионерское учреждение, соединенное с монастырским общежитием, как это предусматривал план архим. Макария (Глухарева). Однако, заслуживают уважения сами первые усилия, предпринятые в России в направлении развития миссионерского образования.

МО просило также в особом ходатайстве обер-прокурора Св. Синода Д.А.Толстого разрешить его членам знакомиться с кандидатами в миссионеры, чтобы влиять на их выбор, то есть проводить нечто вроде экзаменов на годность к миссионерству. Однако, последовал категорический отказ, опирающийся и на определение Св. Синода, так как якобы это предложение «выходит за круг действий Общества и является вмешательством в прерогативы духовного начальства». Упомянулось, что члены общества могут собирать сведения о приготовлении миссионеров, давать свои предложения по его совершенствованию, но не влиять непосредственно на выбор конкретных кандидатур²⁴.

4. *Издательская деятельность Общества* так и не была поставлена на серьезную основу и ограничилась только проектами, реализация которых предусматривалась в более или менее отдаленном будущем. Общество не смогло наладить издание и распространение ни Библий, ни святоотеческой, ни иной духовной литературы. Убогие плоды издательской деятельности МО – 4 выпуска «Записок» и один Отчет за 1867 г. с обширными приложениями. Вынашивался план создания еженедельного периодического органа общества под названием «Листок Миссионерского общества» (в плане архим. Макария, напомним, он назывался «Вестник Российской Церкви»), но и он не был реализован из-за недостатка сил и средств. Отдельные материалы общества печатались в православных журналах «Странник» и «Народная Беседа», но совсем не в том количестве, чтобы можно было говорить о широкой информационной деятельности общества²⁵. Распространение знаний о миссионерстве осуществлялось также путем печатания воззваний от Совета общества к православным гражданам с призывами к пожертвованиям. Например, в воззвании от Совета МО 1866 г. обра-

щалося внимание на куда более успешный, чем в России, европейский опыт деятельности католических миссионерских обществ, упоминалось, что в России есть местности, обильно населенные язычниками, мусульманами и евреями и вовсе лишенные православных миссий, и что каждый православный мог бы стать членом Миссионерского общества, хотя бы жертвовал только 1 руб. ежегодно. (Для производства пожертвований Обществом раздавались сборные книжки)²⁶.

5. Членами Совета общества активно защищалась идея *создания Комиссии для вспомоществования евреям, принявшим православие*, под председательством члена Совета МО С.С.Лашкарева. Напомним, что евреи рассматривались обществом, как один из главных объектов его миссионерской работы. С.С.Лашкарев представил также записку «О притеснениях евреев, желающих принять крещение, единоверцами», в которой упоминалось, что при этом даже имели место пытки и казни²⁷. Поэтому создание Комиссии мотивировалось не только необходимостью миссионерства среди евреев и обустройства быта новообращенных, но и их защиты. Но Общее собрание общества 7 мая 1867 г. предложение Совета о Комиссии неожиданно отклонило (голосами 12-ть против 11-ти)²⁸. Аргументы противников идеи Комиссии в отчете общества не приводятся, но можно предположить, что члены МО не хотели вызвать протесты среди иудеев созданием органа, который бы занимался в их среде – по их версии – прозелитизмом

Последние годы деятельности Миссионерского общества (1867-1868 гг.) были омрачены *тяжбой его лидеров с руководством Алтайской миссии* – архимандритом Владимиром (Петровым) и его сотрудниками (протоиереем С.С.Ландышевым и др.) Если суммировать кратко суть претензий со стороны Совета МО, то архим. Владимира обвиняли в неоправданных и даже своекорыстных растратах пожертвованных миссии средств. Так, ему вменялось в вину непредставление отчетов о расходе больших денежных сумм, направленных ему Советом общества в 1866 г. для содержания миссии. По версии Совета, он отправлял «маловразумительные отписки» вместо толкового и подробного отчета. И, действительно, в отчетах архим. Влади-

мира расходуемые деньги проходили по графе «на содержание миссионеров», а в чем именно выразалось это «содержание» из предоставленных сведений не было видно. Или, к примеру, из графы расхода «на строительство домов» не было ясно, какие собственно дома для миссионеров были построены, сколько их было и т.д. Оправданное возмущение Совета вызвала и чудовищная халатность архим. Владимира, приведшая к краже крупной суммы денег (10 тысяч рублей, данных ему в кредит княгиней Е.А.Васильчиковой в 1866 г.) бежавшими ссыльнокаторжными, а также его обман – арх. Владимир уверял ранее Совет, что положил ту сумму на хранение в банк, а выяснилось, что небрежно хранил ее на своей квартире. В ответ на требование Совета о присылке более обстоятельного отчета, архим. Владимир прислал смету будущих необходимых расходов на содержание миссии в 42 тысячи руб., которую Совет оценил как «издевательскую». Архим. Владимир и его сотрудники по миссии писали в своих объяснениях Совету и жалобах на него в различные инстанции о бессмысленности придинок к каждому потраченному ими рублю, что, по их мнению, было безнравственно, так как деньги шли на святое дело. Совет же настаивал, что Миссионерское общество – это не «сборная кружка» и поэтому имеет право знать в деталях, на что пошли выделенные им средства. Кроме того, Совет возмущался и тем обстоятельством, что архим. Владимир не прислал ему никаких информационно-аналитических записок по итогам деятельности самой миссии, как это сделало руководство Иркутской и Забайкальской миссий, и этим не выполнил в глазах Совета первейшую обязанность миссионера. Накалял напряжение в отношениях Совета МО с Алтайской миссией и конфликт архим. Владимира с ранее одним из ведущих попечителей миссии и главных инициаторов создания МО барнаульским купцом А.Г.Мальковым. Архим. Владимир волевым решением фактически отстранил А.Г.Малькова от всех дел, связанных с управлением миссией, обвинял его в диктаторстве по отношению к действовавшей под попечительством А.Г.Малькова Улалинской женской общины, что ставленица А.Г.Малькова, руководительница общины Дарья Кисилева держит ее членов впрого-

лодь и т.д. В итоге ряда разбирательств состоялось решение Общего собрания МО от 7 мая 1867 г., согласно которому Алтайской миссии было отказано в дальнейшем содержании со стороны общества – до предоставления ясной и исчерпывающей отчетности о потраченных ранее деньгах. Сотрудники миссии в ответ на это обвиняли Совет общества в мелочности и скупости и многократно жаловались на то, что их просто бросили на произвол судьбы. Арх. Владимир писал по этому поводу, что Совет общества якобы «отобрал у миссии все ее средства, отсек источники всех ее поступлений», а также оскорбил членов миссии недоверием. Совет указывал на то, что решение собрания от 7 мая 1867 г. не препятствует миссии получать пожертвования от всех желающих и что алтайские миссионеры продолжают получать жалование от Св. Синода. Заметим, что обе стороны конфликта прибегали к взаимному интриганству и доносительству, которое выплескивали в печать. Так жалобные «письма алтайцев» и резкие статьи с обвинениями в адрес Совета охотно печатал в 1867-1869 гг. возглавляемый В.И.Аскоченским журнал «Домашняя Беседа». По «алтайскому вопросу» раскололось и само Миссионерское общество. Часть его видных членов, такие, как известная благотворительница Татьяна Борисовна Потемкина, княгиня Е.А.Васильчикова и круг их петербургских и московских знакомых, поддержали «партию» арх. Владимира. Вероятно, часть членов Совета МО выступала за примирение с руководством миссии. Однако, среди членов Совета МО возобладали выводы итогового доклада *«Комиссии для исследования причин и обстоятельств недейтельности начальника Алтайской миссии архимандрита Владимира»* под председательством С.С.Лашкарева от 12 декабря 1867 г., которые были тенденциозны и неблагоприятны для «алтайцев». Их аргументы в свою защиту игнорировались, а сам архим. Владимир представлялся гордым, высокомерным, некомпетентным и бесхозяйственным человеком, который якобы «привык к удобствам» в бытность в Санкт-Петербурге и впоследствии так и не смог приспособиться к суровой жизни миссионера. Из этого следовало подозрение, что деньги, отпущенные на миссию, шли главным образом на поддержание

«удобной» жизни ее настоятеля, что, однако же, при вероятной справедливости части претензий к арх. Владимиру, не подтверждалось фактами²⁹.

Окончательное слово в разрешении тяжбы оставалось за высшей государственной властью России, к которой апеллировали обе стороны конфликта. Было очевидно, что вышеупомянутые события ослабили общество и серьезно подорвали его авторитет в глазах общественности, в том числе и среди потенциальных жертвователей.

Назначение 5 января 1868 г. митрополитом Московским и Коломенским архиеп. Иннокентия (Вениаминова), известного широкими планами развития миссионерства, вызвало в российском обществе надежды на перемены в положении миссионерского дела в России. Так, профессор Московской духовной академии П.С.Казанский писал о выгоде, которую может получить от этого назначения русское миссионерство. Он ждал от митроп. Иннокентия именно *живого дела*, – в противовес «бюрократизму» лидеров петербургского МО³⁰. Санкт-Петербургское общество желало привлечь митроп. Иннокентия на свою сторону. 2 июля 1868 г. на Общем собрании оно избрало его своим *почетным Председателем*, не обозначив при этом, что имеется в виду под такой должностью³¹. Вероятно, лидеры Общества предназначали святителю роль фиктивного, а не деятельного руководителя, а это не могло найти понимания у владыки. Не случайно он проигнорировал это избрание. В тяжбе между Алтайской миссией и Советом МО митроп. Иннокентий однозначно встал на сторону первой, поддержав о. Владимира, как, с его точки зрения, незаслуженно обиженного деятеля Церкви. Позднее, в особой записке члены Совета МО не могли скрыть своего разочарования той позицией, которую занял митроп. Иннокентий после своего приезда в Москву, объясняя его к ним нерасположение кознями лиц из ближайшего окружения святителя, которые якобы из корыстных соображений ввели «слабого» и «немошного» старца в заблуждение³².

Вначале не было острой конфронтации митрополита с руководством общества. 10 августа 1868 г. обер-прокурор Синода Д.А.Толстой известил председателя МО князя Н.С.Голицына о

решении императрицы перевести Совет общества в Москву под управление митроп. Иннокентия как «близко знакомого по опыту с миссионерским делом и с Сибирью»³³. Но о расформировании старого общества речь пока еще не шла. Совет МО решил просить государыню, как покровительницу общества, в случае перевода его центра в Москву открыть отделение МО в Петербурге, так как там находились его главные члены и жертвователи³⁴. С идеей оставить центр Общества в Петербурге поначалу соглашался и митроп. Иннокентий (в письме к обер-прокурору Синода Д.А.Толстому от 3 сентября) он и упоминал и о своем желании предложить императрице «*другие основания и формы*» Миссионерского общества³⁵, которые, как раз и не устраивали членов его прежнего Совета).

По приезде московского владыки в ноябре 1868 г. в Петербург дело приняло такой оборот, что пришлось отказаться даже от идеи создания отделения МО в северной столице. Члены Совета МО писали впоследствии о том, что к председателю МО кн. Н.С.Голицыну святитель, по их версии, отнесся «сухо, холодно и даже грубо... и положительно отверг от себя почетное председательство...» «А на двухкратный его визит «ни разу не почтил его своим посещением...». И это все связывалось с влиянием представителей «алтайцев»³⁶.

20 марта 1869 г. митроп. Иннокентий, находясь в Петербурге и заручившись при личной встрече поддержкой императрицы, написал письмо Д.А.Толстому с просьбой сделать «распоряжение к принятию от *бывшего* совета Общества дел в мое заведование»³⁷. Таким образом, еще до формального распоряжения о закрытии часть Общества была негласно решена, так как Совет уже назывался «бывшим». Новое общество намеривались создавать теперь вовсе без его участия. В газетах было опубликовано объявление о том, что Общее собрание МО, запланированное на 1868 г., откладывается на неопределенное время, а все пожертвования на его нужды должны теперь направляться митрополиту московскому Иннокентию³⁸.

Такой ход событий не мог устроить членов старого Совета, и они стали активно сопротивляться. 31 марта секретарь Миссионерского общества Алексей Давыдов препроводил Д.А.Толс-

тому, а также министру внутренних дел А.Е.Тимашеву и начальнику III отделения Собственной Е.И.В. Канцелярии гр. П.А.Шувалову постановление Совета, в котором были сформулированы вопросы, касающиеся митроп. Иннокентия. Спрашивалось, на каком основании он известил императрицу, что «якобы Общество добровольно уполномочило его заявить о вступлении в управление делами общества». Однако нет данных, что святитель выдавал себя за «уполномоченного» их общества. Спрашивалось далее, на основе какого параграфа Устава общества в газетах опубликовано его распоряжение о сдаче ему всего архива и капитала общества, «составляющие собственность общества и оправдание всех его действий». Указывалось также на незаконность отмены созыва Общего собрания. Утверждалось, что Устав общества мог быть отменен только Высочайшей властью, поскольку и утвержден был ею³⁹. Однако, Совету МО в поддержке высших чиновников империи было отказано⁴⁰. В периодике продолжали появляться статьи, резко критиковавшие старое общество и возлагавшие надежды на митроп. Иннокентия как на личность, способную добиться лучшей судьбы для миссионерства в России. «Вас соединила не любовь к святому делу, – обращался неназванный автор одной из таких желчных статей к старому Совету, – а задетое самолюбие, мелочная меркантильность, не по разуму ревность... Митрополит лучше вас поймет и оценит высокое значение начинаний покойного архимандрита Макария (Глухарева – И.К.)... Митрополит не станет досчитываться до копейки из-за любви к конторскому искусству и из-за цены дальнейшего не согласится губить дело, которому цены нет в этом мире». Сопротивление Совета оценивалось в печати не иначе, как «предсмертные конвульсии». «Все честные и здраво мыслящие люди отвернулись от этого совета, и когда председатель Общества Высокопреосвященный Иннокентий потребовал от него отчет за минувший год, то не нашлось даже половинного количества членов, чтобы подписать его. Сам чувствуя неловкость своего положения, разваливающийся Совет пустился в отговорки, измышляя причины отказа весьма почтенных попечителей,

которые не захотели бы профанировать себя вмешательством в такую неприглядную историю»⁴¹.

Члены руководства старого МО 4 апреля 1869 г. направили гр. П.А.Шувалову, как главе тайной полиции империи, политический донос на своих гонителей и недругов. Главными его мишенями оказались лидеры т.н. «Алтайской партии». Архим. Владимир вновь бездоказательно обвинялся в хищении средств, собиравшихся на нужды Алтайской миссии. «С назначением Преосвященного Иннокентия на место Митрополита Миссионерское общество надеялось найти в нем опору и защитника своих интересов, но петербургские сообщники алтайских деятелей тотчас обратили свое внимание на нового Митрополита Московского и составили проект погубления дела посредством перенесения Управления Общества в Москву, уничтожения законно существующего Совета и передачи всех дел и сумм Митрополиту Иннокентию, то есть совершенно в их руки». Недруги петербургского общества якобы обманули и императрицу, вынудив ее пойти на встречу их пожеланиям. Авторы жалобы пугали также ущербом государственным интересам России, который якобы произойдет от чаемой реорганизации миссионерского дела, перечисляли даже статьи «Уложения о наказаниях», которые якобы нарушили их противники. Митроп. Иннокентий обвинялся и в том, что «вопреки всем существующим об обществах законам присвоил себе власть единого начальника над Миссионерским обществом, как будто над какой-то подчиненной ему командой и заявил притязание на право владеть капиталом и архивом независимого общества». Авторы просили власти провести секретное дознание об окружении митроп. Иннокентия и о Комиссии, сочиняющей Устав нового общества⁴². П.А.Шувалов оставил записку без внимания.

Окончательное решение судьбы старого МО произошло 6 апреля 1869 г., когда императрица Мария Александровна, с согласия императора Александра II, приказала *немедленно* передать митрополиту Иннокентию все дела, документы и суммы петербургского общества, а старый Совет МО упразднить и закрыть его заседания⁴³. На последовавшее требование немедленно передать недостающие 25 особо важных дел по принад-

лежности секретарь бывшего МО А.Давыдов прислал... критический разбор проекта Устава нового Православного миссионерского общества с центром в г. Москве (далее в тексте – ПМО). В разборе этом содержались интересные мысли, отражавшие принципиальные разногласия членов Совета старого МО с окружением митроп. Иннокентия в подходах к тому, *каким быть Православному миссионерскому обществу в России.*

Попытаемся вникнуть в *суть разногласий*, которая, как нам кажется, была в стороне от межличностных интриг или козней враждующих «партий». Так, по свидетельству П.С.Казанского, митрополит объяснял вредность Общества в прежнем виде засылем в его руководстве *светских лиц*, которые хуже, чем духовные пастыри, понимали особенности миссионерского служения. «Митрополит, опытный в деле миссии, сказал справедливо, что инородцы и вообще светские хорошие способники в этом деле, *когда действуют под руководством духовных*»⁴⁴.

Члены же Совета МО, как видно из их замечаний на проект Устава, настаивали именно на *неклерикальном, общественном* характере деятельности миссионерских организаций. Первым в критике был поставлен вопрос, *почему главой общества навсегда провозглашался не избираемый «монарх» – митрополит московский?* Замечалось – и весьма основательно, – что в результате такого порядка председателями общества навсегда были «обречены» становиться только лишь московские митрополиты, которые совсем необязательно будут заслуженными миссионерами, подобными святителю Иннокентию... Принцип подчинения местных комитетов Общества Совету сравнивался с *«централизацией римского патриархата.»* Возражение авторов замечаний встретил и *пункт о непрременном членстве*, согласно которому священники могли становиться членами Общества, «ничем не жертвуя», и в этом виделось торжество клерикализма. Указывалось, – и тоже справедливо, – что духовенство может быть не всегда способным к миссионерству. Миссионерское общество таким образом превращалось в *«крепкую кастовую организацию, исключаящую всякое вмешательство, всякий контроль и от жертвователей и от общественного мнения»*, в некую «команду», подчиненную «бессменному гла-

ве». Власть митрополита в Обществе по Уставу отождествлялась критиками с безраздельной властью римского папы. Делался вывод, что светские лица устраняются от управления обществом, которое-де теперь отдается на откуп одним клерикалам. А уж они-то превратят церковные сборы в «поборы» на нужды общества и т.д. Провозглашалось: *«миссионерское дело в России не может подлежать исключительному ведению церковной администрации»*⁴⁵. Основываясь на опыте действий иностранных – католических и протестантских – миссий в Китае, Японии и Индии, члены руководства старого МО предполагали, что успех миссионерства зависит не только от интенсивности распространения Слова Божия и вливания денежных средств в миссионерское дело, но и от *действительной практической помощи «инородцам»* в ведении хозяйства и повседневных нуждах, а также *введения у них элементарной грамотности, просвещения*, чтобы *«добиться прочности восприятия христианской проповеди»*. Насаждение грамотности должно было *предшествовать* христианизации. И участвовать в этом процессе и руководить им, по убеждению авторов отзыва, должны не только «клерикалы», но и массы верующих мирян. Вред обращений в православие без должного просвещения подкреплялся критиками ссылкой на наличие в империи большого количество *формально крещеных*, но не знающих при этом ни христианских молитв, ни даже своих христианских имен⁴⁶.

Заметим, однако, что митроп. Иннокентий задумывал не совсем то, что приписывали ему критики. Самому владыке, хоть и выступавшему за сильную епархиальную власть архиереев, диктаторские замашки были чужды. Ограничение «самовластия» Председателя ПМО содержалось в Уставе. Он не имел права отменить или изменить определение Совета, принятое большинством его членов. Что касается упреков в чрезмерной централизации Общества, то какой-либо жесткой зависимости комитетов на местах от управления в Москве не предусматривалось, но предполагалась широкая самостоятельность их деятельности. 8-м параграфом Устава оговаривалось, что Совет Общества содействует благоустройству миссий, но не входит в их управление в церковном, учебном и ад-

министративном отношении. Предусматривался лишь *финансовый контроль* Совета над комитетами (параграф 34). Декларированная централизация Общества была во многом фиктивной. Но именно то обстоятельство, что местные отделения ПМО *по должности* возглавляли не избираемые епархиальные власти не соответствовало общественному характеру организации. В этом критики были правы. Управление Обществом не должно было попадать в зависимость от свойств *не избираемых* лиц. Относительно обвинений *в засилии церковников в делах нового Общества*, что якобы отталкивало от него мирян, укажем на их недостаточную обоснованность. §14 Устава утверждал *всесловность* состава Общества⁴⁷. И это соответствовало взглядам митроп. Иннокентия на миссионерство, как на *общее дело* всех православных империи. Каждый православный *вне зависимости от звания, сословия, состояния* мог участвовать в делах Общества⁴⁸. Оспариваемое и прежде положение Устава о *непременных членах* – священниках предполагало с их стороны именно *посильное* участие, то есть необязательное. Другая сторона вопроса заключалась в том, что, по замыслу митроп. Иннокентия, духовные лица, а не миряне должны *преобладать* в управлении Обществом, а это как раз придавало ему элементы кастовости.

Что касается просветительской и благотворительной функций Общества, которые могли бы предшествовать и сопутствовать миссионерской, то они действительно не ставились на первое место в деятельности ПМО, так как главной оставалась задача обращения язычников с помощью евангельской проповеди. Так, и позднее в отчетах миссий для ПМО говорится больше всего и прежде всего об обращениях в православие и крайне мало об устройстве школ, распространении грамотности и т.д. Но отметим, что в Устав ПМО вошли специальные пункты (12-й и 13-й), которыми предусматривалось: выделение материальных пособий на устройство быта новообращенных, устройство для них промышленных и сельскохозяйственных заведений с целями обучения и улучшения быта⁴⁹.

Пытаясь сохранить под другим названием прежнюю организацию, члены старого Миссионерского общества за 144 подпи-

сями переслали обер-прокурору Св. Синода графу Д.А.Толстому проект своего «Устава Русского Общества распространения образования в Азии», в основу которого и были положены альтернативные принципы устройства миссионерского общества, а именно: *верховенства мирян в руководстве Обществом, выборности всех уровней и ясной децентрализации управления*⁵⁰.

Препровождая этот проект, бывший секретарь МО А.Давыдов в письме Д.А.Толстому от 15 мая 1869 г. не смог скрыть скорби по поводу известия о похоронившем старое МО решении императора: «все просьбы и надежды членов старого общества были напрасны». Он надеялся теперь на то, что верховная власть разрешит им существование в виде нового общества, не претендующего на то, чтобы подменить собой ПМО или как-то помешать его деятельности, и смиренно просил обер-прокурора Св. Синода ходатайствовать перед императором об утверждении устава⁵¹.

Однако, воля сановников была непреклонна. Никаких параллельных, самостоятельных общественных структур, также занимающихся миссионерством, они допустить не хотели. И это, заметим, вполне отвечало традициям авторитарного государства, традиционно подавляющего те инициативы, которые не были санкционированы свыше. В этом смысле весьма характерен «ответ» обер-прокурора Св. Синода Д.А.Толстого членам старого МО на их вполне справедливое ходатайство. Ведь, как бы не относился к их ошибкам, нельзя не признать, что именно эти люди стояли когда-то у истоков организованного миссионерского движения в России. 22 мая Канцелярия обер-прокурора официально известила А.Давыдова, что, по решению Его Сиятельства графа Д.А.Толстого, ему *«возвращается Устав русского общества распространения образования в Азии»*⁵². Вот так – без резолюции, без единого слова, без малейшего рассмотрения...

Одновременно с этим шагом были предприняты жесткие меры по передаче митрополиту Иннокентию недостающих дел из архива общества. 20 мая Д.А.Толстой обратился к санкт-петербургскому обер-полицеймейстеру, потребовав *«принудить»*

Давыдова к передаче дел,⁵³ что и было исполнено: 5 июня обер-прокурор Св. Синода препроводил недостающие 25 дел московскому митрополиту⁵⁴. Тот факт, что во владении полным архивом МО существовала такая острая надобность, на наш взгляд, доказывает, что при создании нового общества опыт старого, пусть во многом и неудачный, не отбрасывался, а во многом учитывался.

Оценивая итоги деятельности Миссионерского общества с центром в г. Санкт-Петербурге, не будем слишком строги к его главным деятелям, т.к. обществу историей был отпущен весьма недолгий срок – три года и четыре месяца (ноябрь 1865 г. – апрель 1869 г.). Но именно этим обществом были сделаны пусть робкие и непоследовательные, но важные шаги в развитии миссионерства – в деле планомерного сбора пожертвований, целенаправленной практической помощи миссиям, периодической публикации сведений о положении миссий, информационно-аналитической работы для выработки предложений по совершенствованию форм и методов миссионерской работы. Однако же, члены руководства Миссионерского общества, будучи энтузиастами своего дела, оказались слабыми организаторами. Так, им не удалось реализовать основные положения плана Миссионерского общества, составленного архимандритом Макарием (Глухаревым) – ими не было создано ни устойчивой территориальной структуры общества, не была налажена издательско-переводческая деятельность, не были устроены миссионерские образовательные учреждения, да и сама «география» деятельности МО была узкой, не охватывала огромные густонаселенные области России. Общество не стало всероссийским, не смогло объединить широкие слои православного народа вокруг своей деятельности. К неудачам общество приводило отсутствие у него четкой программы реализации заявленных целей, отчего его шаги носили зачастую стихийный характер. Указанные недостатки надлежало преодолеть преемнику МО – Православному миссионерскому обществу (1870-1917 гг.), возглавляемому московскими митрополитами и действовавшему на принципиально иных организационных началах. Его деятельность – предмет особого изучения.

- 1 *Финельников Д.Д.* Материалы для биографии основателя Алтайской миссии архимандрита Макария. М., 1892. С. 82-86; Миссионер, 1874. № 24.
- 2 *Финельников Д.Д.* Указ. соч. С. 86.
- 3 *Иванцов-Платонов А.М.* За двадцать лет священства (1863-1883 гг.). М., 1884. С. 575.
- 4 Отчет Миссионерского Общества за 1867. 3-я паг. С. 17-76.
- 5 Новое Миссионерское Общество в России. СПб., 1865.
- 6 Отчет Миссионерского Общества за 1867. 1-я паг. С. 1-2.
- 7 Там же. С. 3-4.
- 8 Новое Миссионерское Общество в России. С. 2.
- 9 Записки Миссионерского Общества, состоящего под все милостивейшим попечительством Государыни Императрицы. СПб., 1866. Вып. 1. С. 1-2.
- 10 Там же. СПб., 1867. Вып. 2. С. 161.
- 11 Там же. СПб., 1866. Вып. 1. С. 1-9.
- 12 Там же. Вып. 1. С. 10; Вып. 2. С. 1-2; СПб., 1868. Вып. 3. С. 152-153.
- 13 РГИА. Ф. 797. Оп. 38. Отд. 2. Ст. 3. Д. 131. Л. 68-68 об.
- 14 Отчет Миссионерского Общества за 1867. 1-я паг. С. 21.
- 15 Записки Миссионерского общества, состоящего под все милостивейшим попечительством Государыни Императрицы. Вып. 2. С. 12, 18.
- 16 Там же. Вып. 3. С. 55-59.
- 17 Отчет Миссионерского Общества за 1867. 1-я паг. С. 3-4.
- 18 Записки Миссионерского общества, состоящего под все милостивейшим попечительством Государыни Императрицы. Вып. 2. С. 15, 21.
- 19 Там же. Вып. 3. С. 27-39.
- 20 Отчет Миссионерского Общества за 1867. 1-я паг. С. 16-17.
- 21 Там же. С. 11.
- 22 Там же. С. 9-10.
- 23 Там же. С. 6-7.
- 24 Записки Миссионерского Общества, состоящего под все милостивейшим попечительством Государыни Императрицы. Вып. 3. С. 49-50.
- 25 Там же. С. 48.
- 26 Там же. С. 181-183.
- 27 Там же. С. 42-43.
- 28 Отчет Миссионерского Общества за 1867. 1-я паг. С. 18.
- 29 Подробную историю конфликта Совета Миссионерского общества с руководством Алтайской миссии см.: Отчет Миссионерского Общества за 1867. 3-я паг. С. 2-192; 5-я паг. С. 1-62.
- 30 У Троицы в Академии. Сергиев, 1914. С. 527.
- 31 Отчет Миссионерского общества за 1867 г. 3-я паг., С. 2.
- 32 РГИА. Ф. 797. Оп. 38. Отд. 2. Ст. 3. Д. 131. Л. 67-67 об.

- 33 Там же. Л. 3-4.
- 34 Там же. Л. 13 об.
- 35 Письма митрополита Московского и Коломенского Иннокентия (Вениаминова). Т. 3. М., 1901. С. 167-168.
- 36 РГИА. Ф. 797. Оп. 38. Отд. 2. Ст. 3. Д. 131. Л. 68-68 об.
- 37 Там же. Л. 17-17 об.
- 38 Там же. Л. 39.
- 39 Там же. Л. 20-23.
- 40 Там же. Л. 24.
- 41 Там же. Л. 39 в.
- 42 Там же. Л. 66-68 об.
- 43 Московские епархиальные ведомости. 1869. № 14.
- 44 У Троицы в Академии... С. 543.
- 45 РГИА. Ф. 797. Оп. 38. Отд. 2. Ст. 3. Д. 131. Л. 108-115.
- 46 Отчет Миссионерского общества за 1867 г. 3-я паг. С. 16, 30-31.
- 47 Церковная летопись. 1870 г. 31 января.
- 48 Творения... Т. 1. С. 152.
- 49 Церковная летопись. 1870 г. 31 января.
- 50 РГИА. Ф. 797. Оп. 38. Отд. 2. Ст. 3. Д. 131. Л. 127-129 об.
- 51 Там же. Л. 133-134.
- 52 Там же. Л. 132.
- 53 Там же. Л. 135-136.
- 54 Там же. Л. 200-200 об.

НАДЕЛЕНИЕ ЗЕМЛЕЙ СЛОБОДСКИХ ПРИЧТОВ ОБЛАСТИ ВОЙСКА ДОНСКОГО

В рамках реформ Православной церкви, проводившихся в царствование императора Александра II, основой надежного материального обеспечения причтов сельских приходских храмов правительство и Святейший Синод избрали наделение штатного духовенства земельными участками в расчете 33 десятины на одно-штатный причт. Однако принятое решение вступило в противоречие с действующим законодательством о землевладении войска Донского. Войсковые власти и Военное министерство повели дело так, что, несмотря на все усилия владык Донской епархии, изменение закона стало невозможным¹. Земля Церкви отмежевана не была, и донское духовенство продолжало пользоваться юртовыми землями в соответствии с обычным правом, закрепленным в Положении об управлении войском Донским 1835 г., то есть казачьи общины при очередном переделе участков допускали к жеребьевке станичное духовенство. В последней трети XIX – начале XX в. большинство станиц испытывали недостаток земли. При 30-ти десятинной норме казак получал 14-15 дес. В этих условиях казачье приходское духовенство во время распределения пахотных и сенокосных паев все более стало уподобляться незваному гостю, все чаще и чаще выслушивая оскорбительные выпады в свой адрес. В период первой русской революции в донской печати казаки подняли вопрос о пересмотре законодательства и лишении духовенства казачьего происхождения права пользования станичными земельными угодьями.

В еще худшем положении оказались после отмены крепостного права причты слободских церквей. Донские крестьяне получили очень маленькие наделы: от 2-х до 4-х десятин. Прочая земля, хотя и продолжала находиться в руках донских помещиков, по-прежнему считалась неотчуждаемой собственностью войска. Для слободских причтов ближайший результат рефор-

мы был тот, что подавляющее большинство их в один момент осталось без пахотных участков и сенокосов: крестьянам выделять землю Церкви было не из чего, да и не в обычай, потому что раньше забота об этом по закону лежала на помещике. Помещики же пришли к мнению, что теперь церкви – «не их», и они уже не обязаны радеть о причтах, наделять их землей, тем более, что и так потеряли часть имений на крестьянских отрезках. Епархиальное начальство, заваленное прошениями и жалобами слободского духовенства, забило тревогу. В Петербург один за другим полетели рапорты Донского архиепископа.

Наконец, 24 апреля 1895 г. вышло утвержденное царем мнение Государственного совета «Об отводе земельных наделов приходским церквам, находящимся на владельческих землях в Области Войска Донского»². Оно внесло необходимые изменения в действующее законодательство и предписывало отводить наделы размером в 33 дес. на каждый причт слободской церкви «из земель всех частных владельцев прихода, без различия вероисповеданий и сект, к которым принадлежат эти землевладельцы, в том числе и из участков, обращенных в собственность генералов, офицеров и классных чиновников Донского казачьего войска и семейств сих лиц». Оговаривалось, что «к участию в составлении церковных наделов не привлекаются земли, отведенные в надел крестьянам или приобретенные ими при содействии Крестьянского поземельного банка»³. Причем, земли, находящиеся в залоге и под запрещением не освобождались от выделения своей доли. Предусматривалось, что, возможно, будут случаи, когда несколько владельцев захотят добровольно отвести землю. Тогда остальных к выделению доли уже не привлекали. Именно потому, что в приходах могло оказаться несколько землевладельцев, закон давал три года на достижение соглашения между ними о доле и форме участия в обеспечении церковей землей. Организационная сторона дела ложилась на особые Церковные Попечительства, утверждаемые войсковым наказным атаманом. То есть, не на те Церковно-приходские попечительства, которые пытались учреждать в Области войска Донского на основании Положения 1864 г., а на специальные структуры, создаваемые властями с одной-

единственной целью: наделить причты земельными участками, чтобы создать прочную основу их материального бытия. Таких попечительств по закону должно было быть создано от двух до пяти в каждом округе войска Донского, с учетом количества причтов и размера территории. Для устранения путаницы было предписано присвоить каждому попечительству название по имени благочиния. В состав каждого Попечительства обязательно должны были войти благочинный и два попечителя из местных землевладельцев. Кандидатуры попечителей предлагали окружные предводители дворянства. Атаман согласовывал их с архиепископом Донским, и только после этого утверждал. Никакого вознаграждения за труды не полагалось.

На ЦПП-2 (назовем их так) возлагалась вся текущая работа, от приема заявлений причтов до урегулирования всех вопросов, включая накопление особого капитала для покупки земли; взыскание денег с тех, кто в течение трех лет не исполнит своих обязательств; представление в Областное правление и донскую духовную консисторию ходатайств о нарезке земли там, где наделы *окончательно* установлены.

Для того, чтобы власти смогли отслеживать исполнение закона, ЦПП-2 обязали по истечении года подавать отчеты в Правление ОВД и консисторию. Жалобы на постановления ЦПП-2 можно было подать в трехмесячный срок тоже в Правление.

Казалось, теперь, с организацией специальных структур, дело должно было непременно пойти к своему счастливому и достаточно быстрому разрешению. Однако, как видно из текста закона, в нем присутствовал правовой казус, заслуживающий самого пристального внимания. Дело в том, что новый закон как бы перечеркнул подход к решению проблемы, заложенный в общий план реформ Русской Православной церкви от 21 марта 1863 г.⁴ Действительно, согласно закону, наделить землей предполагалось не все причты. Он касался только тех приходов и причтов, которые существовали на день издания «Положения о размежевании земель войска Донского» от 31 июля 1835 г.⁵ А для приходов, учрежденных после – только причтов, зафиксированных на день образования прихода⁶. Что это означало? А

то, что если штаты церкви за прошедшие годы увеличились (и таких причтов было немало), то они оставались «за бортом», не принимались во внимание. Для Военного министерства и Госсовета их как бы вовсе не существовало. Что ж, знакомый сюжет российской жизни... Кроме того, как совершенно очевидно, в том же положении оказались и причты приходов, возникших после утверждения закона от 24 апреля 1895 г.: он просто выпустил их из виду! Наконец, как должны были поступить власти с причтами церквей, которые только строились или на строительство которых уже дано было разрешение? Закон об этом просто умалчивал, а значит, существовала вероятность разного толкования его статей и почва вредного для Церкви противоборства с чиновниками, а то и просто ненужной волокиты.

Действительно, даже на образование этих попечительств понадобилось два года! На заседании консистории, состоявшемся 28 августа 1895 г. было решено затребовать от благочинных сведения о храмах, находящихся на владельческих землях и предложения о количестве ЦПП, которые было необходимо создать. Соответствующий указ был направлен на места 29 сентября⁷. Местное епархиальное начальство сразу же обратило внимание на пробелы в законе. В связи с этим, на том же заседании, консистория решила передать указанные сведения Областному правлению ОВД, и просить его (в соответствии со ст. 4 закона), чтобы отныне все землевладельцы, и вообще все, проживающие на территории ОВД, кто обратится с ходатайством о строительстве новой церкви, сразу же брали на себя обязательство определять ей земельный надел в 33 дес. на каждый причт (напомним, что минимальный штат причта в это время состоял из священника и псаломщика). Однако Правление не поддержало консисторию, и официально отказалось помочь. После очень долгой паузы, 13 июня 1896 г. оно заявило, что обеспечением причтов должны заниматься учреждаемые ЦПП и сама консистория⁸.

Сведения от благочинных стали поступать уже в октябре. И вот что из них обнаружилось:

п./№	Благочиние	На владельческих землях	На крестьянской земле	На юртовой казачьей земле	В общем
1	Аксайское	нет	—	—	—
2	Александровско-Грушевское	6	4	3	—
3	Большинское	16 (построены с 1791 по 1892 г.)	8 (построены с 1864 по 1889 г.)	3 (построены с 1872 по 1882 г.)	27
4	Глазуновское	5	—	—	—
5	Дегтевское	—	—	—	21
6	Зотовское	—	—	—	1
7	Кагальницкое	10	—	—	—
8	Кагальницкое	11	—	—	—
9	Казанское	—	—	17	17
10	Каменское	—	—	—	6
11	Качалинское	3	—	—	—
12	Кирсановское	20	8	—	—
13	Константиновское	нет	—	—	—
14	Митякинское	2	—	—	—
15	Нижне-Чирское	—	2	16	18
16	Новониколаевское	—	—	—	17
17	Новонавловское	—	—	—	28
18	Павловское	—	—	—	Нет
19	Потемкинское	1	—	—	—
20	Семеновское Хоперского окр.	—	—	—	7
21	Семикаракорское	—	—	—	5
22	Цымлянское	—	—	—	Нет
23	Чернышевское	—	3	11	14

Совершенно очевидна некая несурязица. Ведь из текста закона следовало, что причты будут обеспечены землей за счет владельцев, но никак не крестьян или станичных обществ, или резервного фонда войска Донского. Таким образом, благочинные просто не поняли, чего от них хотят. Особенно это проявилось поначалу (см., например, № 1, 8, 14). Одни включили в рапорты сведения о станичных и городских (Усть-Медведицкое благочиние) храмах. Другие отчитались, что таких церквей нет (Александровск-Грушевское благочиние), хотя на самом деле они были. Поэтому консистория 13 ноября 1895 г. разъяснила благочинным, что требуется дать сведения «не об одних только

церквах, находящихся на владельческих землях, но обо всех, принадлежащих к крестьянскому или мещанскому сословию»⁹. Но из таблицы видно, что неразбериха почти не уменьшилась. Только в немногих рапортах сведения действительно стратифицированы, и можно понять, на каких именно землях находятся церкви, не обеспеченные землей.

Между тем, светские власти торопили, стремясь привести в действие распоряжение высшего начальства. 16 января 1896 г. наказный атаман просил как можно скорее доставить ему необходимые рекомендации и сведения. Но лишь 3 мая консистория, наконец, сообщила ему список, утвержденный пресвященным Афанасием (Пархомовичем). В нем указаны 196 церквей, которые предлагалось распределить между вновь создаваемыми 30-ю Попечительствами. 1 августа Областное Правление утвердило границы округов ЦПП-2 и их список, с указанием поселений, принадлежащих к каждому Попечительству. Но и после того понадобились некоторые уточнения, и новый список был прислан в консисторию канцелярией атамана только 13 февраля 1897 г. В нем значилось 23 ЦПП-2, а поселения указаны по округам ОВД. Однако окончательный список был готов 9 августа¹⁰. Доработка списка объясняется все той же неразберихой, нами отмеченной выше. Не раз выявлялись церкви, вблизи которых владельческих земель не было.

Впервые список 21-го Попечительства и церквей, которые за ними закреплялись, местные власти обнародовали 1 марта 1897 г.¹¹ Они распределились так:

Таганрогский округ	4
Черкасский и ростовский округ	3
1-й Донской округ	2
2-й Донской округ	4
Усть-Медведицкий округ	4
Донецкий округ	4

Исполнение закона растягивалось на неопределенный срок. Сначала прихожане на собраниях принимали решения о приобретении для своего храма 33-х десятинного участка земли. Тут же, исходя из средней цены за десятину в данной местности, определялась общая сумма затрат и делалась раскладка по

взносам. Но никаких жестких сроков по внесению взносов общества устанавливать были не обязаны, да и не делали этого. По мере поступления взносов попечительства помещали их под проценты на хранение в банки. Практика показала, что время шло, а деньги накапливались крайне медленно. Так медленно, что накопления далеко не поспевали за ростом цен на землю. Например, на территории ново-николаевского попечительства сходы прихожан проходили в 1899 г. Одна десятина земли стоила тогда 150 руб., и на покупку 33-х десятин общество решило собрать капитал в 5000 руб. Но по прошествии 8 лет итоги оказались мало утешительными. Так, в приходах поселка Васильево-Ханженевского к 1907 г. собрали 190 руб. 45 коп., слободы Павлово-Хрещатицкой 665 руб. 43 коп. и слободы Павлополья 2878 руб. 87 коп.¹²

Несовершенство закона дало предсказуемый результат: в оговоренный срок дело было так же далеко от финала, как и до формального решения проблемы. Например, по ново-николаевскому ЦПП-2 из 20 нуждающихся храмов к 1913 г. наделы получили 8. Но только 5 из них земля принадлежала формально, то есть, по межевым документам. Три остальных хотя и пользовались землей, но лишь по чьей-то доброй воле, и в любую минуту они могли остаться ни с чем¹³. В этих условиях духовенство пробовало использовать все возможные меры для скорейшего решения вопроса о приобретении в собственность приходских церквей земли. Например, в упомянутой выше слободе Павлополье к весне 1913 г. собрали 3025 руб. 69 коп. При таких темпах ожидать, пока соберется сумма в 5000 руб., означало вообще распротиться с надеждой на приобретение земли. Тем более, что цена за 1 десятину выросла и составляла уже не 150, а почти 400 руб.! Поэтому, прослышав, что около слободы продаются по умеренной цене (по 250 руб. за десятину) два участка (один в 11 дес. 900 кв. сажен, другой в 22 дес.), ново-николаевский благочинный священник Михаил Белявский 5 апреля обратился в духовную консисторию. «Обсудив это дело со сведущими людьми, – писал отец Михаил, – я со своей стороны полагаю, что при крайней бедности павлопольского прихода необходимо возможно скорее приобрести для причта

на первый раз хотя бы 11 дес. 900 кв. сажень». Он просил срочно дать разрешение на использование накопленной суммы. Просьбу немедленно удовлетворили, но, к сожалению, сделка не состоялась, так как нотариус отказался заверить купчую крепость, сославшись на закон от 14 июня 1910 г., запрещающий сделки с надельной землей¹⁴.

С течением времени, численность ЦПП-2 выросла. Осенью 1913 г. было создано еще одно в Донецком округе, в 1914 г. образовано макеевское ЦПП-2, в 1916 г. – потемкинское¹⁵.

Отметим, что для создания ЦПП-2 на землях Ростовского и Таганрогского округов, присоединенных к ОВД в 1887 г., наказному атаману пришлось обращаться к Екатеринославскому владыке, поскольку в церковно-административном отношении тамошние приходы продолжали числиться в Екатеринославской епархии.

Наконец, ситуация осложнялась и тем, что часть церквей, как оказалось, имела прихожанами только крестьян¹⁶! А они в наделении причтов землей по тому же закону участия не принимали в виду малоземелья.

Хотя число Попечительств и границы подведомых им округов изменялись, но не изменилась в лучшую сторону ситуация: очень многие церкви так и остались без земли. В некоторых округах ситуация была как бы «заморожена» тем, что в приходах не существовало не только владельческих, но и просто выставляемых на продажу земель. И даже, если ЦПП-2 накапливали необходимую сумму денег, они никак не могли приобрести землю причтам. Отсюда возникали, время от времени, поползновения на войсковые земли, и Областному правлению ОВД приходилось еще и еще раз обращаться к попечителям и прихожанам с разъяснением действующего законодательства. Например, 13 октября 1913 г. такого рода пояснение появилось в «Донских епархиальных ведомостях» по поводу обращения ЦПП относительно покупки войсковой земли для причтов церквей слобод Купавы, Тростянки, Мачихи и Солонки¹⁷.

Во всем этом имелась еще одна отрицательная сторона. Округа создавались волей начальства и фактически не учитывали мнений православного населения на местах. К этому присоединилось и то, что жизнь текла своим чередом, по разным причи-

нам земля на вполне законных основаниях переходила из рук в руки. В результате, при попытках сбора денег на покупку земельных участков стали возникать конфликтные ситуации. Жители того или иного поселения, отнюдь не отказываясь внести плату, протестовали против сбора на участок для конкретного храма, указывая в жалобах, что давно тяготеют к другому, находящемуся ближе, или, что принадлежат официально к другому приходу. Образчиком может служить дело по жалобе общества слободы Греково-Михайловки на дегтевское церковное попечительство, обложившее крестьян сбором в 90 руб. 3 коп. в пользу Троицкой церкви слободы Усть-Меловой-Маньковой (другое название – Маньково-Калитвенская). Общество ссылалось на то, что никогда не входило в состав прихода Троицкой церкви, а принадлежит к церкви поселка Сохранова Тиховско-Журавской волости. С другой стороны, крестьяне выразили желание участвовать в уже разрешенном церковными властями строительстве новой церкви в поселке Щедрово-Калитвенском, отстоящем от Греково-Михайловки всего на 4 версты.

Несмотря на кажущуюся основательность аргументов, Областное Правление отвергло жалобу по формальным основаниям, указав, что в 1898 г. общество приобрело в Донецком округе 238 дес. 1500 сажен удобной земли, состоявшей и состоящей в приходе Троицкой церкви. Что же касается строительства новой церкви, Правление указало, что она по закону 24 апреля 1895 г. наделению землей не подлежит, а земли, вошедшие в приход церквей, построенных после выхода упомянутого закона, все равно не освобождаются от участия в формировании причтовых наделов по старой схеме¹⁸.

С аналогичной жалобой на дегтевское церковное попечительство обращались в Правление крестьяне 2-го ланинского товарищества Леоно-Калитвенской волости. 18 декабря 1904 г. они просили освободить их от сбора (75 руб. 50 коп., или по 37 3/4 коп. с десятины), так как тоже намеревались участвовать в строительстве вышеупомянутой церкви в поселке Щедрово-Калитвенском. Оказалось, что товарищество 9 октября 1900 г. приобрело участок земли в 301 дес. 2241 кв. сажен по правой стороне речки Калитвы напротив поселка Щедрова.

Следовательно, и они состояли в приходе той же Троицкой церкви. Сославшись на ту же вторую статью, Правление 9 апреля 1905 г. отказало и им¹⁹.

Не успели канцелярские чернила просохнуть на ответе крестьянам, как 13 мая того же года в Правление поступила жалоба дворянина М.И.Александрина. И он возмущался дегтевским попечительством, и он хотел освободиться от платежа в пользу все той же Троицкой церкви по тем же мотивам. Хотя ситуация совпадала до мелочей, отказ последовал только в декабре, после проверки всех документов, удостоверявших право собственности на участок и расположение последнего²⁰.

Параллельно, с 17 января 1905 г. Правление рассматривало жалобу на дегтевское церковное попечительство есаульши А.П.Мусатовой, которая проживала вдалеке от Донского края, – в городе Августове, Сувалкинской губернии, – и выражала возмущение тем, что ее обложили сбором в 76 руб. 50 коп. в пользу Успенской церкви слободы Новоселовки. Особенно досаждало ей, что деньги вздумали собрать теперь, когда стоимость десятины составляла 150 руб., а не девять лет назад, когда можно было купить десятину за 40-50 руб.

Попечительство объяснило: в течение установленного законом 1895 г. срока землевладельцы прихода не отвели землю. Зато в 1900 г. они согласились заменить отвод земли денежным сбором, что и было оформлено актом от 12 мая 1904 г. Прихожане-землевладельцы намеревались приобрести для храма 33-х десятинный участок, по рыночной цене в 150 руб. за десятину, собрав деньги в течение двух-трех лет. 25 ноября А.Мусатовой отправлен по почте официальный отказ, с уведомлением, что она должна внести деньги единовременно, а не по частям²¹.

Просьбы освободить от платежа поступали и из округов других попечительств, от новых владельцев, купивших участки в начале XX столетия²².

В недолгой истории этих попечительств есть и другие примеры. В свое время граф Иван Платов пожертвовал в пользу Покровской церкви слободы Большой Крепкой землю. Собственно, до отмены крепостного права слобода являлась именем Платовых. Они же построили здесь храм, который уже с

1822 г. имел два штата. Оба десятилетиями пользовались господской землей. Все имение представляло собой значительную территорию, площадь которой составляла 18070 дес. 1050 кв. сажен. В начале 1899 г. некие крестьяне братья Гавриил, Дий и Григорий Мазаевы стали владельцами большей части имения – 11647 дес. 1200 кв. сажен. Тут же они выразили желание отмежевать причту Покровской церкви слободы Большой Крепкой земельный участок в 66 десятин. Таким образом, причт мог получить в вечное пользование больше обязательной нормы. Кирсановское попечительство, в ведении которого находилась церковь, тут же стало хлопотать об исполнении необходимых формальностей. Но, когда дело дошло до областного землемера, тот потребовал чертеж местности, в которой были расположены участки Мазаевых, с хотя бы приблизительным обозначением земли, намеченной к передаче церкви. И, – удивительное дело, – этого оказалось достаточно, чтобы отвод земли затянулся на многие годы. Ни причт церкви, ни консистория, ни сами Мазаевы не захотели понести расходы на вызов землемера на место. После того, как Григорий Мазаев в декабре 1899 г. ответил благочинному, что чертить не умеет, рассмотрение тянулось до 1914 г., да так и не ясно, чем закончилось²³.

На деятельность попечительств и поведение крестьян повлияли также события, связанные с революцией 1905-1907 гг. Прослышав о готовящейся правительством аграрной реформе (реформе П.А.Столыпина), некоторые из прихожан стали подавать прошения о возврате денег, уже внесенных на покупку земли²⁴. Это побудило Военное министерство потребовать от местных властей принять все необходимые меры к взысканию с землевладельцев полагающихся взносов, как для бесспорных требований казны²⁵. Что же касается землевладельцев, подавших прошение, им объявили. Что деньги возврату не подлежат, поскольку собраны на законном основании.

Вернемся теперь к одной из проблем, на которые, как мы отметили выше, закон 24 апреля 1895 г. не дал ответа. Жизнь не стоит на месте. Это – тривиальная истина. Тем более удивительно, что в законе ничего не говорилось о наделении землей тех причтов, которые появятся после его опубликования. На-

пример, на тех же владельческих землях будут построены храмы, а кто же выделит им землю? Если бы законодатель оговорил, что это закон не распространяется на них, то, по крайней мере, заинтересованным сторонам было бы ясно: следует обозначить проблему перед правительством, и искать выход. Но в том то и дело, что новый закон молчал, как молчало все действующее законодательство. Ведь оно ориентировалось на общероссийские условия, с его свободным рынком земли и земельным фондом самого государства. И никак не отвечало особым условиям казачьих войск, где земля по-прежнему не подлежала отчуждению. Исключением явилось наделение бывших крепостных, да и то по самым минимальным цензам, на чем и была поставлена жирная точка.

Между тем, епархиальное начальство и приходское духовенство не могли сидеть, сложа руки. Им нужно было решать проблему, и решать немедленно. Именно этим объясняется, почему консистория просила благочинных дать сведения обо всех безземельных причтах.

Вскоре, 13 июня 1895 г., Областное правление разъяснило архиерею, в ответ на его запрос, что, так как закон 24 апреля 1895 г. возложил образование церковных участков на особые попечительства, то отвод 33 - дес. земли и к новостроящимся храмам подлежит их ведению. Но обязывать владельцев отводить таким церквям землю Правление считало противоправным. Однако, оно не возражало, если землевладельцы и живущие на владельческих землях Донской области захотят построить новые церкви с образованием при них самостоятельных приходов сразу же определяют им 33-х десятинные участки земли. Забегая вперед, скажем, что уже позднее, в сентябре 1902 г., Военное министерство признало последнее замечание противозаконным.

После этого консистория подготовила список церквей, построенных после издания закона 24 апреля (8 храмов) и только разрешенных к строительству после его выхода (10 храмов) и 16 апреля 1898 г. направила его атаману²⁶. Последовало довольно долгое разбирательство, закончившееся не в пользу Церкви. Подробно разобрав причины сложившейся ситуации, Правление 24 марта 1899 г. дало юридически четкий и одно-

значный ответ. Смысл его заключался в том, что ни межевые законы (Свод законов. 1876 г. Т. X. Ч. 2. Ст. 346-371), ни закон 24 апреля 1895 г. ничего не говорят о церквях, которые будут построены после их издания. А потому следует наделять землей только те церкви, которые реально существовали до выхода последнего закона²⁷. Таким образом, местная власть формально оказалась права. Она стояла на букве закона. Но ведь вопрос не был надуманным. Епархиальное начальство просто обязано было бороться до конца, добиваться полного решения проблемы. Правда, то же Правление отметило, что вновь созданные попечительства, помимо обязательного наделе-ния уже существующих церквей, вполне могут сами заниматься проблемой наделе-ния строящихся или вновь построенных, но только по добровольному согласию частных лиц²⁸.

Отказ Областного правления учесть новые причты побудил архиепископа Донского обращаться в Синод и к обер-прокурору. По уже знакомой нам схеме обер-прокурор 29 декабря 1900 г. поставил вопрос перед военным министром. Это означало, что дело вступило в заключительную стадию реше-ния. Вновь, но уже Главным управлением казачьих войск, пе-ред Областным правлением был поставлен вопрос: распростра-няется ли действие закона 24 апреля 1895 г. на церкви Донской епархии, стоящие на владельческих землях и построенные по его выходе? После наведения справок, прояснив позицию войс-ковых властей, Военное министерство пришло к выводу: наде-лению землей в обязательном порядке подлежат только те цер-кви, которые построены до издания апрельского закона и те, на строительство которых официальное разрешение дано тоже до 24 апреля, даже если они построены позже. Это решение и за-фиксировал Военный совет 22 августа 1902 г.²⁹ Многолетний спор завершился. Все наконец-то определилось. Но жизненная проблема ни коим образом не решилась.

Призывы к приходским общинам, многочисленные обраще-ния донских архиереев в Областное правление, к атаманам, – все так и осталось гласом вопиющего в пустыне. Ни с той, ни с другой стороны, православное духовенство так и не дождалось понимания. А ведь речь не шла о каких-то обременительных

для верующих мерах. Просили всего лишь отвода земли из запасного войскового фонда. Войсковая администрация отказала, хотя земля была, и ежегодно ее получали собственностью десятки чиновников и офицеров. Мало того, с 1906 г. в станицах начали лишать паевых наделов даже духовенство казачьего происхождения, ссылаясь на разъяснение Военного Министерства, что принявший сан автоматически выбывает из казачьего сословия, и лишается права на пользование юртовыми землями и угодьями.

В 1916 г., устав биться в стену равнодушия, консистория прекратила переписку по этому вопросу. Дело, начатое еще в 1838 г., сдали в архив.

-
- ¹ Римский С.В. Российская Церковь в эпоху великих реформ. М., 1999. С. 394-397.
 - ² ПСЗ-3. Т. XV. № 11591.
 - ³ ГАРО (Государственный архив Ростовской области). Ф. 226. Оп. 19. Д. 876. Л. 1. Духовенство с текстом закона епархиальное начальство ознакомило через еженедельник «Донские епархиальные ведомости». См. № 15 за 1895 г.
 - ⁴ См.: Римский С.В. Православная церковь и государство в XIX веке. Ростов на Дону, 1998. С. 149-156.
 - ⁵ ПСЗ-2. Т. X. № 8356.
 - ⁶ ГАРО. Ф. 226. Оп. 19. Д. 876. Л. 1 об.
 - ⁷ Там же. Д. 952. Л. 5-5 об, 7-8 об.
 - ⁸ Там же. Л. 142.
 - ⁹ Г Там же. Л. 24-24 об.
 - ¹⁰ Там же. Л. 92-92 об., 122-130, 145-151 об., 159-163 об., 171-176 об.
 - ¹¹ Донские областные ведомости. 1897, 1 марта.
 - ¹² ГАРО. Ф. 229. Оп. 3. Д. 1990. Л. 12, 25.
 - ¹³ Там же. Ф. 226. Оп. 19. Д. 66. Л. 22.
 - ¹⁴ Там же. Оп. 3. Д. 11920. Л. 1-3.
 - ¹⁵ Донские областные ведомости. 29.11.1913; 20.05.1914; 20.09.1916.
 - ¹⁶ Например, приходы Родионово-Несвитайский, Сулиновский, Больше-Федоровский, Чернецовский и другие.
 - ¹⁷ Донские епархиальные ведомости. 1913. № 36. С. 1118-1119.
 - ¹⁸ ГАРО. Ф. 229. Оп. 3. Д. 1858. Л. 3-об, 21-об.
 - ¹⁹ Там же. Д. 1860. Л. 1-5 об.
 - ²⁰ Там же. Д. 1855. Л. 1-16 об.
 - ²¹ Там же. Д. 1851. Л. 1-11 об.
 - ²² Там же. Д. 1953.
 - ²³ Там же. Д. 1647. Л. 1-21.
 - ²⁴ Там же. Д. 1990. Л. 25.

- 25 Там же. Л. 29 об.
26 Там же. Д. 1704. Л. 9-10 об.
27 Там же. Л. 11 об.
28 Там же. Л. 14 об.
29 Там же. Л. 35-35 об.

**ГОСУДАРСТВЕННОЕ ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВО
И ЖЕНСКИЕ МОНАСТЫРИ В XVIII –
НАЧАЛЕ XX ВЕКА***

Жизнедеятельность монастырей в России регулировалась как церковно-каноническим правом, так и государственным. В синодальный период, по словам И. Смолича, церковь утратила свою правовую независимость и стала государственным учреждением – Ведомством православного исповедания¹. Не только в отношениях с миром, но и внутренняя жизнь монастырей во многом регламентировалась государственным законодательством.

Законодательные акты синодального периода представляют собой указы, манифесты и «объявления» императора, определения, распоряжения, постановления и циркуляры Синода и т.д. Большинство из них опубликованы. Прежде всего, в «Полном собрании законов Российской империи»² и «Своде законов Российской империи»³, «Полном собрании постановлений и распоряжений по Ведомству православного исповедания»⁴ и «Описании документов и дел архива Святейшего Синода»⁵. Основные действующие законоположения XIX в. изложены в Уставе Духовной консистории⁶.

Во второй половине XIX в. был опубликован ряд сборников, в которых собраны законодательные документы. Часть таких сборников предназначалась для практического использования, поэтому они представляют собой систематическое собрание действующих на момент издания законов. При передаче той или иной статьи, ссылки в основном даются на Свод законов. В отдельных случаях имеется ссылка на законодательный акт и дату его принятия. К таким сборникам относятся: Александров Н.И. Сборник церковно-гражданских постановлений в Рос-

* Статья написана при финансовой поддержке РГНФ, проект № 01-01-00204а.

сии, относящихся до лиц православного духовенства. СПб., 1860; Сборник действующих и руководственных церковных и церковно-гражданских постановлений по ведомству православного исповедания / Сост. Т. Барсов. СПб., 1885; Проволович А.И. Сборник законов о монашествующем духовенстве. М., 1897; «Обозрение церковно-гражданских узаконений по духовному ведомству. Сост. Я.Ивановский. Изд. 3-е. СПб., 1900; Касаткин И. Сборник законоположений о порядке приобретения церквами, монастырями и учреждениями Духовного ведомства недвижимых имуществ и о мерах к охране церковных земель. Нижний Новгород. 1904.

Хронологический принцип положен в основу передачи текстов законодательных актов другой части сборников. Эти сборники для исследования представляют большую ценность, так как дают возможность проследить изменения, происходившие в законодательном процессе: Маврицкий В. Руководственные для православного духовенства указы святейшего правительствующего Синода. 1721-1878 г. М., 1879; Алфавитный указатель действующих и руководственных канонических постановлений, указов, определений и распоряжений Святейшего Правительствующего Синода (1721-1895 гг. включительно) и гражданских законов, относящихся к духовному ведомству православного исповедания. Сост. С.В.Калашников. Харьков, 1896; Завьялов А. Циркулярные указы Святейшего Правительствующего Синода. 1867-1900. СПб., 1901. Кроме того, указы публиковались в издаваемом с 1875 г. «Церковном вестнике».

Государственное законодательство в отношении церкви, в том числе и монастырей, в синодальный период неоднократно являлось предметом исследований историков и юристов, особенно во второй половине XIX – нач. XX в. Различным проблемам церковных реформ в XVIII в., а также тем изменениям в законодательстве, которые происходили в связи с приходом к власти нового императора или императрицы, посвящены фундаментальные исследования М.И.Горчакова, П.В.Знаменского, П.Веденяпина, А.Завьялова, Н.Кедрова, И.Знаменского, Н.Ф.Климова, П.В.Верховского⁷.

Законодательству XIX в. посвящены работы И.Л.Чижевского, А.Завьялова и др.⁸

Большой вклад в историю законодательства в отношении монастырей и монашества своими исследованиями внес историк права В.Ивановский. В его монографии «Русское законодательство XVIII и XIX столетий в своих постановлениях относительно монашествующих лиц и монастырей. (Опыт историко-канонического исследования)» не только анализируются те правовые изменения, которые происходили в синодальный период, но и то, насколько эти изменения соответствовали канонической традиции Русской православной Церкви⁹.

В советский период исследований, специально посвященных юридическому положению монастырей и монашества, не было. Однако отдельные аспекты, в частности, законодательство, связанное с экономическим положением монастырей, тщательно исследовалось в работах И.А.Булыгина, Я.Е.Водарского, А.И.Комиссаренко¹⁰. П.Н.Зырянов в монографии «Русские монастыри и монашество в XIX и начале XX в.» посвятил раздел правовым аспектам жизнедеятельности монастырей¹¹. Отдельные законодательные акты, посвященные монастырям, анализируется в монографии И.К.Смолича «Русское монашество. 988-1917 гг.»¹².

Однако исследователи довольно в редких случаях обращали внимание на особенности правового положения женских монастырей и монашествующих женщин. Тем более отсутствует специальное исследование, им посвященное.

Большая часть законов и указов синодального периода в одинаковой степени относилась и к мужским и к женским монастырям. Но зачастую они имели разные последствия для мужских и женских монастырей в силу сложившихся исторических традиций в их развитии. В то же время существовали как отдельные законодательные акты, так специальные их разделы, обращенные только к женским монастырям и монашествующим женщинам. Они касаются экономического положения, внутренней жизни и управления, пострижения, социальной роли, а также использования монастыря в качестве наказания.

Идеологическая концепция монастырской реформы была сформулирована Петром только в 1724 г. 31 января в «Объявлении, когда и коей ради вины начался чин монашеский» и исходила прежде всего из практической и социальной

пользы их для общества. В нем определялась исторически сложившаяся роль монастырей: во-первых, духовная, «ради удовлетворения прямою совестью оное желающих», и во-вторых, «ради церковной нужды, дабы были из монашества достойныи в чин архиерейства». Но, по словам «Объявления», «...нынешнее житие монахов точию вид есть и понос от иных законов, немало же и зла происходит, понеже большая часть тунеядцы суть, и понеже корень всему злу праздность... А что, говорят, молятся, то и все молятся... Что же прибыль обществу от сего?». Поэтому, принимая второе определение, оправдывающее существование мужских монастырей, для остальных монашествующих как в мужских монастырях, так и женских, «желающих по совести монашеского жития», Петр объявляет «определение» «служити прямым нищим, престарелым и младенцем»¹³.

Еще в 1690 г. Петр издал указ, ограничивающий количественный рост монастырей: он запретил основывать монастыри без «высочайшего разрешения»¹⁴. Кроме того, в течение п.п. XVIII в. неоднократно издавались указы о приписке малобратственных монастырей и пустынь к крупным монастырям¹⁵. В результате за период с 1700 г. до 1762 г. общее количество монастырей уменьшилось: в 1700 г. их было 1153 (мужских – 924, женских – 229), в 1762 г. – 881 (мужских 678, женских 203), однако количественное соотношение мужских и женских монастырей осталось примерно на одном уровне: в 1700 г. число женских монастырей составляло около 20% от общего числа монастырей, в 1762 г. – их стало даже несколько больше – около 23%¹⁶.

Законодательство в области экономического развития. К началу XVIII в. экономическое положение большинства женских монастырей отличалось от мужских. По статистическим данным, приведенным Я.Е.Водарским, в 1700 г. владельцами крестьянских дворов являлись 619 монастырей, из них только 75 женских, что составляет лишь около 12% от общего числа монастырей, владеющих вотчинами, в то время, как среди монастырей, не являющихся собственниками, их было примерно 29%. В число крупных монастырей (владеющих более, чем 1250 дворов) попадает всего лишь три женских монастыря: Но-

водевичий (2346) и Вознесенский (2127) в Москве и Суздальский Покровский (2053). Если сравнить их с крупными мужскими монастырями, то Троице-Сергиев монастырь владел 20333 дворами, Кирилло-Белозерский – 5316, Чудов – 3065, Костромской Богоявленский – 3684, Новоспасский – 2854, Воскресенский Истринский – 2465, Савво-Строжевский – 2059 и т.д.¹⁷

Создание Монастырского приказа в 1701 г. по-разному отразилось на положении мужских и женских монастырей. С момента издания указа от 24 января 1701 г. о его создании¹⁸, которому передавалось управление монастырскими вотчинами, и последующих за ним указов, конкретизирующих сферу его деятельности¹⁹, началась фактическая секуляризация монастырских вотчин: юридически вотчины продолжали находиться во владении церкви, но управление церковными имениями, сбор и распределение доходов с них, а также право полного отчуждения духовных вотчин и угодий принадлежало государству, которое доходы с вотчин собиралось в казну, а монастырям выдавалось содержание²⁰. В последующие годы (1705-1720 гг.) сфера деятельности Монастырского приказа сужается: из его подчинения изымаются окраинные епархии. Были возвращены вотчины так называемым неопределенным монастырям, доход с которых шел на нужды этих монастырей. Вотчины так называемых определенных монастырей, их было большинство, делились на две части: определенные, доходы с которых поступали на содержание монастырей и их управление передавалось старым владельцам, и заопределенные, управление которыми и доходы принадлежали Монастырскому приказу²¹. В число определенных монастырей попали наиболее богатые монастыри и архиерейские дома – им принадлежало 64% от общего числа крестьян (=71630 крестьянских дворов). 60 определенным монастырям принадлежало 59547 дворов²². Причем из 60 монастырей только два были женскими: Московский Вознесенский и Суздальский Покровский²³. В число неопределенных попали четыре архиерейских дома и 238 монастырей, из них 23 было женских²⁴. Среди них оказалось два крупных монастыря: Троице-Сергиев (20131 дворов) и Московский Новодевичий (2346 дворов). И.А.Булыгин предположил, что Новодевичий монастырь не был определен, так как до 1704 г. в нем находилась в

заточении царевна Софья²⁵. Возможно, что этот факт был связан с тем, что после стрелецкого бунта Новодевичий монастырь находился в ведении Преображенского приказа²⁶. Только в 1721 г. по приговору Синода Новодевичий монастырь перешел в ведение Монастырского приказа²⁷, а впоследствии вошел в число определенных. Так, в указе от 16 января 1736 г. Новодевичий монастырь называется уже в числе определенных. В этом же документе указывается соотношение в численности определенных и неопределенных мужских и женских монастырей: определенных женских монастыря всего три (Московские Вознесенский и Новодевичий и Суздальский Покровский), мужских монастырей – 66; неопределенных женских – 155²⁸.

Таким образом, в петровское время большинство женских монастырей были маловотчинными или вообще не имели крестьянских дворов и получали дотацию от государства. В то же время так называемая «дача» в мужские монастыри в количественном отношении была выше, чем в женские. Так, по одной из ведомостей «дачи Монастырского приказа» за 1722 г. в 52 мужских монастыря, в которых насчитывалось 1940 монашествующих, было отпущено из монастырской казны 12232 рубля 25 с половиной коп. и 9231 1/4 четверти хлеба. Все это вынуждало монахинь покидать монастырь и просить милостыню²⁹. Возможно, что в связи с этим фактом в женских монастырях были введены более строгие правила выхода за пределы монастыря. В доношении Духовной Дикастерии в Синод от 20 мая 1726 г. описывается бедственное состояние московских и городских девичьих монастырях синодальной области («кроме Вознесенскаго и Новодевичя монастырей»): «имянно наличных монахинь 3223, а доходов в некоторые из них собирается как денежных, так и хлебных малое число; а во многих монастырях монахини пропитание себе имеют от своего рукоделия и от подаяния христороубцев». Синод приговорил никого в маловотчинные и безвотчинные монастыри не постригать «под опасением за преступление тяжкаго штрафа и лишения чести»³⁰. По доношению инквизитора Московских женских монастырей Сергея Бурлакова монахини ружных Никитского и Варсанофьевского женских монастырей покидают свои монастыри «для прошения милостыни», «бродят и сидят человек по десяти и по

двадцати»³¹ Даже владение вотчиной не гарантировало безбедное существование монастыря. Московский Ивановский монастырь до 1700 г. был ружным. В 1700 г. вместо руги ему была отдана вотчина – пол-села Путятино – 115 дворов. Однако в начале 1722 г. монастырь обратился с просьбой о возвращении руги. Синод постановил передать управление сбором доходов Монастырскому приказу с тем, чтобы все они поступали в монастырь³².

При этом женские монастыри, составляющие около 20% от общего числа монастырей были более населенные, чем мужские. В 1724 г. в мужских монастырях насчитывалось 14534 насельников (монахов и послушников), а в женских 10673 (монахинь и послушниц), в 1738 г. соответственно 7829 и 6453³³. Монашествующих мужчин на протяжении всего XVIII в. было больше, чем монашествующих женщин.

С 1701 г. государственная власть предпринимала неоднократные попытки ввести штаты в монастырях. 30 декабря 1701 г. был издан именной указ о назначении монахам и монахиням определенного числа денег и хлеба «в общежительство их», «а вотчинами им и никакими угодыми не владеть не ради разорения монастырей, но лучшего ради исполнения монашеского обещания» – по 10 руб. денег и 10 четвертей хлеба на каждого³⁴. В 1724 г. в мужских монастырях был «высочайше» утвержден «штат». Появляется разделение монастырей на классы в зависимости от исторического значения и экономического положения монастыря. Таких классов было два: первый – во главе с архимандритом, второй – во главе с игуменом³⁵. Женские монастыри, за исключением Вознесенского и Новодевичьего монастырей, «штата» не имели. По указу от 29 мая 1724 г. в Чудовом, Вознесенском и Новодевичьем монастырях монастырские доходы должны были делиться на три части: одна треть – «чиновным монастырским», вторая треть на «церковные потребности и починки», последняя треть делилась опять на три части – две доли больным, одна доля служащим монахам³⁶. Фактически вплоть до реформы 1764 г. штаты не были введены, кроме московских Чудова, Вознесенского и Новодевичьего монастырей (1724 г.), малороссийских, астраханской (где и монастырей не было), сибирской (1732 г.) и новгородской (1740 г.) епархий³⁷.

Секуляризация, начатая Петром I, завершилась реформой 1764 г. Перед началом реформы в 1762 г. в России было мужских монастырей 678, населенных 7659 монахами и послушниками и всего 203 женских монастыря с 4733 монахинями и послушницами³⁸. 26 февраля 1764 г. был издан Манифест о духовных имениях³⁹. В результате реформы Екатерины 1764 г. численность монастырей значительно уменьшилась. Было упразднено монастырей 496 (=56,3%), из которых было 360 (=53%) мужских и 136 (=67%) женских⁴⁰. Таким образом, несмотря на то, что женских монастырей до реформы было в три раза меньше, чем мужских, в процентном отношении женских монастырей было упразднено больше. В результате реформы число женских монастырей составило около 17% к общей численности всех оставшихся монастырей, не считая архиерейских домов.

Все монастыри, за исключением Троице-Сергиевой лавры, Александро-Невского монастыря и Чудова монастыря были распределены на три класса и заштатные.

Численность мужских и женских монастырей по штатам

	Мужские монастыри	Женские монастыри
1 класс	15	4
2 класс	41	18
3 класс	100	45
Заштатные	161	—
ИТОГО:	319	67

К 1-ому классу были отнесены четыре монастыря: Московские Вознесенский и Новодевичий, Суздальский Покровский и Успенский в Александровой слободе.

Основным критерием для определения монастыря в тот или иной класс было экономическое состояние монастыря: в 1-ом классе монастыри, имеющие 10000 и более душ крестьян, во 2-ом – от 1000 до 10000, в 3-ем от 100 до 1000. В отношении тех монастырей, которым принадлежало менее 100 душ, то в докладе, высочайше утвержденном 26 февраля 1764 г. было отмечено, что об этих монастырях необходимо собрать ведомости и в зависимости от их состояния либо оставить на собствен-

ном содержании, либо упразднить и обратить в приходские церкви. По верному замечанию А.Завьялова, экономический принцип, положенный в основу деления монастырей на классы был нарушен при установлении штатов женских монастырей и нескольких мужских. Так как большая часть женских монастырей относилась к числу маловотчинных и безвотчинных, то Комиссия «не могла не признать государственного значения этих монастырей и справедливости ради назначить им казенное жалование»⁴¹. Поэтому из 45 третьеклассных женских монастырей перечислены были только 17, оставшиеся 28 были оставлены на рассмотрение епархиальных архиереев и названы города, в которых следовало их оставить. Существенным было также то, что среди женских монастырей не оказалось заштатных, в то время как численность заштатных мужских монастырей составила 161 монастырь. Комиссия, возможно, сочла, что женские монастыри не могут существовать без государственной материальной поддержки. Основание новых монастырей было запрещено без «высочайшего разрешения»⁴².

Материальное положение монастырей мужских и женских было различным: жалование в штатных женских монастырях было значительно меньше, чем в мужских⁴³:

Класс монастыря	Мужские монастыри	Женские монастыри
1 класс	Штат – 33 монаха жалов. = 2017,5 руб.	Штат от 52 (Сузд. Покр.) до 101 (Александровский Успен.) Жалов.: Вознес. и Новодев. по 1506,38 – 2009,8 руб., Александр. Успенский – 2007,7 руб.; Суздальский Покровский – 1506,3 руб.
2 класс	Штат – 17 монахов Жалов. = 1311,9 руб.	Штат – 17 монахинь Жалов. = 475,8 руб.
3 класс	Штат – 12 монахов Жалов. = 806,3 руб.	Штат – 17 монахинь Жалов. = 375,6 руб.

Сверх положенных денег по штату монастырям была пожалована прибавка:

	Мужские	Женские
1 класс	По 300 руб. (всем 15 монастырям)	По 400 руб. (всем четырем монастырям)
2 класс	По 200 руб. (34 монастыря)	По 200 руб. (восьми монастырям)
3 класс	По 150 руб. (48 монастырям)	По 150 руб. (пяти монастырям)

Для Троицкой лавры была назначена сумма в 10070 руб., на Московский архиерейский дом с Чудовым монастырем – 7510.85 руб., на С.-Петербургский архиерейский дом и на Троицкий Александро-Невский монастырь 15000 руб.

Жалованье архимандрита 1-классного монастыря составляло 500 руб., игумений 1-классных женских Вознесенского и Новодевичьего монастырей – 100 руб., Суздальского Покровского – 50 руб.; жалованье архимандрита 2-классного монастыря – 300 руб., игуменьи 2-классного женского монастыря – 60 руб., 3-классных мужских монастырей – 150 руб., женских – 40 руб.

Монахи (включая иеромонахов и иеродьяконов) 1-го классного монастыря получали от 9 до 12 руб., 2-го класса – от 9 до 13 руб., 3-его класса от 8 до 13 руб., монахини 1-классных монастырей – от 9 до 12 руб.; 2-го класса – 12 руб., 3-го класса – 10 руб.⁴⁴

Впоследствии при императоре Павле разница в размере денежного жалованья представителям власти в мужских и женских монастырях несколько уменьшилась: прибавка архимандритам 1-го класса составила по 100 руб., 2-го класса – по 70 руб., игуменам 3-его – по 50 руб., игуменьям 1-го класса – по 200-250 руб.; 2-го класса – по 90 руб., 3-го класса – по 60 руб. Что касается монахов (исключая иеромонахов и дьяконов) и монахинь, то их жалование было практически уравнено: для мужских всех классов и женских монастырей класса – 20 руб.⁴⁵

Среди первоклассных женских монастырей при Екатерине II преполагалось, что особое место займет Воскресенский

женский монастырь в Петербурге. По указу Екатерины II от 28 апреля 1764 г. для Воскресенского монастыря монахини набирались преимущественно из «знатных» монастырей – Московских Вознесенского и Новодевичьего и из Смоленского Вознесенского «по возможности из дворянок»⁴⁶. По «штату», утвержденному 18 июня 1764 г., жалованье игуменьи и казначеи составило 300 руб. каждой. Такое жалованье получали наместник и казначей лавры. Жалованье монахинь Воскресенского монастыря численностью 12 человек – по 100 руб. каждой. В штат монастыря было включено также 12 наемных женщин⁴⁷. В то время как жалованье монаха-духовника лавры, самой высокооплачиваемой категории монахов после казначея и эконома, составляло 50 руб., иеромонахов – в 1764 г. – 13 руб.⁴⁸ Но вскоре Воскресенский монастырь был упразднен.

В результате упразднения монастырей в 1764 г. в числе «сверхштатных» оказалось большое количество монашествующих. Причем, как следует из ведомости «заштатных монашествующих», женщин было 70%, мужчин – только 30%.

По указу от 6 сентября им также выплачивалось жалованье: архимандритам по 70 руб., игуменам – по 50, строителям, наместникам, иеромонахам и иеродьяконам – по 13 руб.; игуменьям, строительницам и монахиням – всего по 10 руб. Сверхштатных монашествующих предполагалось распределить по монастырям, по мере появления свободных штатных мест, зачисляя на «убылые места». При этом временно не разрешалось никого постригать и принимать в монастырь⁴⁹.

При проведении реформы различия между женскими и мужскими монастырями выражалось не только в денежном жаловании, но и во владении недвижимым имуществом. Каждому архиерейскому дому и двум лаврам (Троице-Сергиевой и Александро-Невской) полагалось иметь по одному-двум загородным домам, при этих домах сады и огороды, по три пруда и одному озеру, находящимся не далее десяти верст, пастбища для лошадей и скота по 30 десятин. Где прудов и озер не было, там разрешалось иметь рыбную ловлю в реках, находящихся на расстоянии не более 10 верст с «платежом оброчных денег». Прочие штатные монастыри, кроме женских монастырей 2-го и 3-го

класса, «за которыми прежде были загородные дома, озера и пруды и скотные дворы», могли иметь по одному скотному двору, по малому озеру или пруду и землю для выгона скота для 1-го класса по 9 десятин, для 2-го класса – по 8, для 3-его класса – по 6 для каждого монастыря⁵⁰. В последующем законодательстве об имущественном положении монастырей специальных постановлений, касающихся женских монастырей нам не встретилось. При Павле 127 мужских нештатных монастырей «каждому в милостыню» было положено по 300 руб. Эта «милостыня» просуществовала до 1868 г.⁵¹ Указом от 18 декабря 1797 г. было отведено архиерейским домам по 60 дес., монастырям – по 30 дес. земли, включая земли, дарованные Екатериною II. По этому же указу архиерейские дома и монастыри могли иметь рыбные ловли в реках, находящихся на расстоянии далее 15 верст, и по одной мельнице⁵². В 1835 г. было разрешено отводить казенную землю монастырям от 100 до 150 дес.⁵³

В XIX в. законодательство, связанное с имущественными правами монастырей и общин, было одинаковым для мужским и женских монастырей⁵⁴.

Женские общины и их правовое положение. В результате реформы именно монашествующие женщины и в еще большей степени послушницы и белицы, по верному замечанию В.В.Зверинского, за недостатком помещений и средств в других монастырях были оставлены на произвол судьбы. Кроме того, реформа первоначально не предусматривала существование штатных женских монастырей.

Поэтому некоторые женщины из бывших белиц и послушниц продолжали жить при прежних монастырских церквях, которые становились приходскими. Так, Благовещенский монастырь в г. Чебоксарах Казанской губернии просуществовал до 1773 г.⁵⁵, Рождественский монастырь в г. Болхове Орловской губернии – до 1783 г.⁵⁶ др. В результате некоторые из упраздненных монастырей были восстановлены (Астраханский Благовещенский) по просьбе жителей города или епархиального ар-

хиерея. В 1786 г. насчитывалось уже 8 заштатных женских монастырей⁵⁷.

Но чаще всего монастырь не восстанавливался. Бывшие послушницы продолжали жить в упраздненном монастыре – мужском или женском. Строили кельи рядом с приходскими и кладбищенскими церквями, исполняли обязанности просвирниц и сторожей. Нередко они призревали сирот, обучали детей грамоте, ухаживали за больными и престарелыми, а зачастую являлись духовными руководительницами для тех, кто к ним приходил⁵⁸. Очень часто подобные женские общежития приобретали статус богаделен и странноприимных домов⁵⁹. Такие богадельни представляли собой женские общежития, в которых большинство составляли молодые и среднего возраста женщины и девушки. Так, в своем рапорте Синоду Нижегородский епископ Иоанн о Зеленогорской богадельне сообщал, что в ней живет 45 чел., из них вдов только 8. Способ содержания богадельни – сельская работа и рукоделия, а также подавание за чтение Псалтири. В Ризадеевской богадельне живет 10 женщин, которые содержание «приобретают собственными трудами и рукодельем, но земли своей не имеют и подаваний ни от кого, кроме родственников не принимают⁶⁰. Во всех случаях они продолжали жить по монастырскому уставу.

По мнению Н. Григоровича (его неопубликованная книга о женских общинах хранится в РГИА) юридически женские общины впервые были признаны в 1842 г., когда были «приняты под покровительство духовного и гражданского начальств» и «высочайше утверждены» Нижегородские общины в Девеево, Арзамасская Алексеевская и Зеленогорская (через 60 и более лет своего фактического существования). Именно с них ведет начало истории женских общин Н. Григорович.

Однако изучение законодательных материалов позволило установить, что женские общины стали признаваться гораздо раньше, вскоре после реформы. Первоначально по указу императрицы в упраздненных монастырях разрешалось находиться монахиням и белицам. Так было в случае упразднения Болховского монастыря. Указ последовал 22 июля 1765 г.⁶¹ Термин община в указах не употребляется, а используется термин

«женское общежитие». «Женское общежитие» было оформлено именным указом Екатерины II, разрешившей, по просьбе жителей г. Мологи, жить в упраздненном монастыре вдовам и престарелым девицам, «посвятивших себя уединенной жизни» «на общежительном уставе, под смотрением начальницы». Императрица поручила генерал-поручику Лопухину проследить, чтобы «заведение сие устроено было на правилах, установленных вообще для монашествующих, приписав оное по способности той же епархии к Углицкому Алексеевскому девичьему монастырю»⁶².

Раньше, чем Нижегородские общины, юридический статус получили «женские общежития» (в документах, связанных с подготовкой к утверждению этих общин встречается термин и «богадельня»), организованные на собственные средства женщинами из аристократических дворянских семей. Впервые подобное женское общежитие было основано княгиней Евдокией Николаевной Мещерской в с. Аносино в Московской губернии. Общежитие было «высочайше утверждено» в 1821 г. Для него же были составлены митрополитом Московским Филаретом «Правила»⁶³. Затем в 1833 г. было «высочайше утверждено положение Святейшего Синода» «об устройении богоугодного общежительного заведения для нуждающихся, подобно тому, как дозволено было в 1821 г. вдове поручице княгине Мещерской», основанного по имя Спаса на Бородинском поле вдовой генерала Маргаритой Михайловной Тучковой (урожденной Нарышкиной), «на правилах, существующих в общежительных пустынях» и «под ведением епархиального архиерея»⁶⁴. Зачастую эти «общежития» возглавляли сами их основательницы. При «общежитии» строился храм и вводился монастырский устав.

В 1841 г. была «высочайше» утверждена Зосимова Одигитриевская община в Московской губернии⁶⁵.

Но не все общины, желающие приобрести правовой статус, получали его. Так, в 1826 г. было отказано в утверждении общины – «заведения... на основании правил женских монастырей» в селе Мысовых Челнах в Оренбургской губернии. В постановлении Синода было сказано: «молиться Богу, равно как и снискивать трудами пропитание долг есть общий всех христи-

ан, и сего никому и никогда воспрещено от Святейшаго Синода не было»⁶⁶. Иногда дело не доходило до императора – община уничтожалась местной властью. Так произошло с женской духовной общиной, организованной в усадьбе местной помещицы Лихутиной в Корсуиском уезде Симбирской губернии⁶⁷.

Женских общин больше всего было в Нижегородской, а также в Пензенской и Тамбовской епархиях⁶⁸. Зачастую они возникали не без духовного влияния старцев, в частности, Санаксарского монастыря, Саровской пустыни и др. Несколько общин Нижегородской епархии возникли по благословению Серафима Саровского. Они были довольно многочисленными, и часто имели капитал и землю, но «не оформленные актами».

В РГИА сохранились документы, которые проливают свет на историю юридического признания этих общин. Именно с их признания появляется формулировка «община принята под покровительство духовного и гражданского начальств».

Вопрос о женских общинах в Нижегородской губернии впервые был инициирован в 1839 г. В 1839 г. министр внутренних дел граф Строганов сообщил обер-прокурору Синода Н.А.Протасову, что в министерстве с 1830 г. находится записка Нижегородского губернского начальства об общинах, существующих в Нижегородской губернии, имеющих «значительные строения и капиталы» и состоящие в «совершенном повиновении к духовному и гражданскому начальству» и присланные по запросу Синода Нижегородской духовной консисторией сведения о «так называемых общинах» («вид общества», «сие общество», «сие жительство»)⁶⁹. Министерство испрашивало у Синода разрешение на «дальнейшее существование означенных обществ». Первоначально переписка носила секретный характер. На запрос Синода было также прислано донесение Нижегородского преосвященного Иоанна с подробным описанием существующих общин⁷⁰.

9 мая 1842 г. «высочайше утверждено» было определение Синода о принятии «под покровительство духовных и гражданских начальств» Арзамасской Алексеевской, Дивеевской и Зеленогорской общин⁷¹. В докладе обер-прокурора императору говорилось, что «в Нижегородской губернии с давняго времени

существует несколько общежительных женских заведений под названием общин, учреждение коих остается не утвержденным поныне никаким постановлением высшаго правительства». Далее в докладе после описания и истории общин передано решение Синода: женские общежития следует «принять под покровительство духовного и гражданского начальств», «общежитиям сим существовать на тех основаниях, какие определит подробно Святейший Синод», всякие пожертвования принимать на имя общин и «совершать акты» «порядком, установленным для православных монастырей»⁷². От себя обер-прокурор добавил, что «означенныя общины, составившиися из лиц разных сословий, которые посвящают себя уединению без пострижения в монашество, по строгой благочестивой жизни их, трудолюбию и примерной праведности, пользуются от жителей не только окрестных, но и отдаленных мест, таким уважением, до котораго не могли достигнуть многие из штатных монастырей, как я имел случай удостовериться в бытность мою в Нижнем Новгороде»⁷³. 7/17 декабря 1845 г. Синода утвердил «Правила» для женских общин, находящихся в Нижегородской епархии⁷⁴. Существенным в этих «Правилах» является то, что в общину принимаются сестры «по совершенном удостоверении в искренности намерения посвятить жизнь на служение Богу и созидания спасения души» и на первом месте среди обязанностей стоит молитвословие, затем рукоделие и другие труды.

Таким образом, женские общины – это прежде всего результат религиозной потребности женщин, в том числе молодых женщин, пострижение которых было невозможно по существующему законодательству (только с 1832 г. возраст пострижения женщин был снижен до 40 лет). Установленные государственным законодательством штаты в монастырях находились в противоречии с духовными запросами женщин. В одном из документов дела о признании Нижегородских общин сообщается, что общины не спешат быть преобразованными в монастыри, боясь, что это разрушит сложившиеся в общине духовные традиции. Иначе говоря, общины в первоначальный период своего возникновения явились своего рода альтернативой штатным монастырям, а их признание государственной властью

означало прежде всего признание их духовного значения в жизни общества.

В нарушение законодательства некоторые из сестер общин были монахини. Однако пострижение было тайным. В «Летописи Серафимо-Дивеевского монастыря» сообщается о том, что основательница Казанской общины Александра Мельгунова была тайно пострижена в Киевском Флоровском монастыре⁷⁵. Преподобный Серафим Саровский осуществлял тайный постриг сестер общины⁷⁶. В конце XIX – начале XX в. постриг сестер общины не скрывался. В труде Л.И.Денисова о современных ему монастырях и общинах сообщается о количестве монахинь (от одной до девяти) и послушниц в общинах. Так, он сообщает о том, что в Острогжской Свято-Троицкой женской общине насчитывалось две монахини, 17 рясофорных послушниц и 77 трудниц⁷⁷, Трехсвятительская Светловская женская община в Павлоградском уезде насчитывала 37 монахинь и послушниц и др.⁷⁸

В то же время в ряде монастырей, как, например, в Знаменском Инсарского уезда, Александро-Невском Краснослободского уезда, Грязнухинском Свято-Троицком Саратовской губернии, Белогородском Троицком Царицынского уезда, Старо-Костычевском Смоленском Сызранского уезда, Троице-Пятницком Тверской губернии проживали всего две-три монахини, включая игуменью, остальные были послушницы численностью от 84 до 170⁷⁹.

После регистрации первых Нижегородских общин в 1842 г. женские общины стали регистрироваться повсеместно по всем епархиям. По мере того как разворачивалась деятельность общины, она могла быть преобразована в женский монастырь. По подсчетам В.В.Зверинского, 62% женских общин было преобразовано в женские монастыри. Более того, была установлена традиция, по которой создание практически каждого нового женского монастыря предварялось существованием женской общины. Особенно стремительный рост женских общин и монастырей был связан с «высочайше утвержденным определением Синода» от 9 мая 1881 г., по которому не требовалось высочайшего разрешения на учреждение тех монастырей и женских

общин, которые не испрашивали пособия от казны. Право учреждать такие общины и монастыри было передано Синоду⁸⁰. Но, если при учреждении мужского монастыря достаточно было епархиальному начальству собрать сведения о необходимости и пользе монастыря и указать средства для его содержания, то при учреждении женских монастырей и общин необходимо было представить сведения о средствах обеспечения, личном составе желающих поступить в монастырь, документы на жертвуемое или завещанное имущество. Обер-прокурор обязан был получить из Министерства внутренних дел отзыв об отсутствии препятствий к открытию общины. На укрепление за открываемой женской общиной имущества необходимо было получить высочайшее соизволение⁸¹.

В результате только за два десятилетия (80-90-е гг.) количество мужских монастырей выросло с 450 до 503 (+53), а женских вместе с общинами – с 168 до 325 (+157), соответственно число монахов и послушников увеличилось с 6481 и 2902 до 8578 и 8090, а монахинь и послушниц с 4759 и 14071 до 10082 и 31533⁸².

Пострижение в монастырь. Существенным отличием в законодательстве о монастырях в синодальный период был возраст пострижения. До XVIII в. возраст пострижения определялся каноническими правилами, которые, однако, называли цифры, разнившиеся друг от друга. В частности, правило 40-е Шестого вселенского собора для мужчин и женщин установило возраст не менее 10 лет; 140-е правило Карфагенского собора для девушек – 25 лет, но если ее целомудрию угрожает опасность, то епископ имел право постригать раньше 25 лет. Василий Великий для девиц назвал возраст пострижения в 16-17 лет⁸³. В законодательных актах Русской церкви о каких-либо возрастных ограничениях в пострижении сведений нет.

В указе от 8 июня 1701 г. Петр I первоначально ограничил возраст пострижения для женщин 40 годами⁸⁴. В «Прибавлении к Духовному Регламенту» с ссылкой на послание апостола Павла к Тимофею: «вдовица рече да причитается не меньши шестидесяти лет» (1Тим. 5), для вдов был определен возраст

пострижения – «не меньше шестидесяти лет», а для девиц 50-60 лет: «а буде которая младая девица, похощет в девстве пребывати, с намерением прияти монашество, то рассмотря прилежно, аще нелестно и не некоторыя ради нужды или, пристрастия, или лицемерия, избирает девственное житие, дати такую в монастырь честный, и добре заключенный, под начал честной и постоянной старице, девица же да пребывает не пострижена до шестидесяти, или поне до пятидесяти лет, а буде прежде оных лет похощет ити замуж не возбраняти ей»⁸⁵. В то время для мужчин возраст пострижения составлял всего 30 лет. По мнению В.Ивановского, Петр I считал мужское монашество «рассадником высших иерархических и административных должностей», женское же монашество для него было лишь «исторически авторизованным», с чем он был вынужден считаться с этим явлением⁸⁶. В реальности пострижение осуществлялось раньше 25 лет⁸⁷.

Что касается других условий пострижения, то они были одинаковыми для мужчин и женщин. «Духовный регламент» и последующее законодательство запрещали постриг тех, кто был не свободен от семейных и общественных обязательств⁸⁸. В случае подобного пострижения всем, кто так или иначе участвовал в акте пострижения, грозило жестокое телесное наказание и ссылка в монастырь «в подначальство»⁸⁹.

По «Духовному регламенту» пострижение должно осуществляться по благословию архиерея⁹⁰ и с разрешения Св. Синода⁹¹. Пострижению должен предшествовать трехлетний испытательный срок – искус. Однако и в XVIII в. и позже были исключения опять же для мужчин, в частности, для лиц с богословским образованием⁹².

Количество монашествующих в монастырях, получавших жалование, а таких среди женских монастырей было большинство, ограничивалось определенным числом после переписи 1701 г.⁹³ Законодательство XVIII в. периодически ограничивало рост численности монашествующих, вводя запреты на пострижение. По указу Петра I от 28 января 1723 во всех монастырях, в мужских и девичьих, запрещалось кого-либо постригать, а на «убылые места» определялись отставные солдаты⁹⁴. По

указам от 31 января и 5 февраля 1724 г. в монастыри было запрещено пострижение для всех кроме вдовых священников и дьяконов, а монахинь следовало «содержать за числом служащих»⁹⁵. Указы Екатерины I во многом повторяли указы Петра: запрещалось постригать без указа Синода, за исключением вдовых священников и дьяконов⁹⁶, принимать в монастыри бродячих монахов и постригать в безвотчинные и маловотчинные монастыри Синодальной области⁹⁷. Только в краткий период царствования Петра II временно было разрешено пострижение⁹⁸. Особенно жесткие ограничения при пострижении были введены при Анне Иоанновне. 10 июня 1734 г. был издан указ о запрещении кого-либо постригать, кроме вдовых священников и дьяконов и отставных солдат. В случае нарушения указа архиереям назначался штраф по 500 рублей, монастырским властям грозило лишение чинов и монашества и ссылка «в вечную тяжчайшую работу»⁹⁹. По указу от 11 марта 1735 г. наказание за пострижение «без указа» и за прием бродячих монахов и монахинь в монастыре ужесточалось: постриженные «без указа» должны были быть расстрижены и отосланы «на прежния жилища», «пришлые» лишены монашества, публично наказаны и посланы в светский суд; настоятели монастырей, в том числе и игуменьи женских монастырей, обязаны были заплатить денежный штраф, а при невозможности его заплатить, они ссылались в другие монастыри «под начало», иеромонахи, участвовавшие в пострижении, наказывались плетьюми¹⁰⁰. Только после смерти Анны Иоанновны в 1740 г. («высочайшая резолюция» на докладе Синода от 22 декабря) было разрешено постригать в монашество «из священного чина», «из церковников служащих», «из разночинцев, которые от команд своих вольные паспорта имеют и никакими делами не обязаны», из помещичьих людей и крестьян со свободными отпускными за помещичью рукою, из семинаристов¹⁰¹. Через несколько дней появился указ от 2 января 1741 г. в дополнение к резолюции. Так как в ней ничего не говорилось о пострижении в монахини, а желающих постричься в монахини много, то в указе содержалось повеление Синоду «вдов и девок без излишества постригать... по силе оной состоявшейся о пострижении в монахи Всемиловитвейшей резолюции»¹⁰². В Киевской епархии по ука-

зу от 22 июня 1741 г. разрешалось пострижение для малороссийских женщин в 30 лет¹⁰³, а по указу от 23 марта 1749 г. в малороссийские монастыри разрешалось постригать женщин и мужчин старше 17 лет. Однако для пострижения «великороссиян» без высочайшего указа постригать запрещалось¹⁰⁴. Запрет на пострижение для «великороссиян» продолжался до 1761 г. Указ от 25 сентября 1761 г. позволил «всякаго чина, как из великороссиян, так и из малороссиян, вдов и девиц и мужеск пол» постригать с ведома епархиальных архиереев и согласуясь с Духовным регламентом¹⁰⁵.

Как уже отмечалось, в результате церковной реформы 1764 г. за штатом оказалось большое количество монахов и еще больше монахинь. Поэтому временно не разрешалось никого постригать и принимать в монастыри¹⁰⁶. Указы о запрете на пострижение без разрешения Синода неоднократно повторялись в царствование Екатерины и Александра I¹⁰⁷. При императоре Павле преимуществом при пострижении пользовались вдовы и сироты духовного звания¹⁰⁸. По указу Синода 1832 г. право разрешать пострижение предоставлялось синодальным контрорам, «не испрашивая каждый раз разрешения» Синода¹⁰⁹. Епархиальные архиереи получили право постригать лишь в 1865 г.: в штатные монастыри и архиерейские дома только на вакантные места, в нештатные разрешалось постригать то количество, какое могла содержать обитель. Но архиерей обязан был доносить о постриге в Синод и в те места гражданского ведомства, откуда выданы документы на пострижение¹¹⁰.

При императоре Николае I по именному указу от 17 июня 1832 г. были утверждены правила о принятии в монастыри и пострижении в монашество, по которым было разрешено постригаться в монахини после 40 лет. Возраст пострижения для мужчин оставался неизменным – 30 лет. Однако было сделано исключение для окончивших курс богословских наук – 25 лет и для вдовых священников – «без разбирательства лет», для тех и других – без предварительного искуса¹¹¹.

Возраст пострижения в мужские и женские монастыри продолжался оставаться неизменным до нач. XX в.: для мужчин – 30 лет, для женщин – 40 лет. Для женщин в малороссийских

монастырях были сделаны исключения – для них возраст пострижения был 17 лет¹¹².

Таким образом, возраст монашествующих женщин превышал возраст монашествующих мужчин. Возможно, что возрастное различие для мужчин и женщин и исключительное право при пострижении для вдовствующих священников и окончивших курс богословских наук, установленное государственным законодательством в XIX веке – во многом могло определить различный возрастной и социальный состав в монастырях.

Рост количества монашествующих женщин и особенно послушниц, начавшийся во второй половине XIX в. был связан с законом 1865 г., разрешившим принимать в нештатные монастыри столько, сколько «обитель может вместить»¹¹³ и с законом 1893 г., давшим право епископам увеличивать количество монашествующих в штатных монастырях¹¹⁴. Постригать можно было лиц всех сословий, свободных от всех частных и общественных обязательств¹¹⁵. Крестьянки незамужние и вдовы, если не имели участка в поземельном наделе, могли выходить из общества, «не испрашивая согласия оного»¹¹⁶.

Несмотря на то, что «Духовный регламент» запрещал постриг за вклад (пп.10 и 16 «Прибавления к Духовному регламенту»), из текстов указов и прошений о пострижении следует, что пострижение за вклад было правилом¹¹⁷. Без вклада могли быть пострижены солдатские и офицерские вдовы и дочери за заслуги перед Отечеством мужей и отцов¹¹⁸.

Насильственное пострижение было запрещено по законодательству Петра I¹¹⁹. Однако на практике в случае насильственного пострижения возрастные ограничения игнорировались.

В XVIII в. многочисленными были случаи насильственного пострижения женщин родителями, братьями и чаще всего мужьями. В архиве Синода хранится большое количество дел, связанных с насильственным пострижением женщин¹²⁰. Монахиня Новодевичьего монастыря Маргарита Потемкина вместе с сестрой была пострижена в 25 лет, по ее утверждению, по принуждению отца и мачехи. В 1724 г. Синод «уволил ее из монашеского чина» и разрешил выйти замуж¹²¹. Однако через 6 лет ее брак был расторгнут, а она была возвращена в монастырь¹²².

Поэтому при желании постричься в монастырь замужней женщины – в таких случаях ее пострижение зачастую могло мотивироваться «неисцелимой болезнью», назначалось расследование, призванное подтвердить болезнь и добровольность пострижения¹²³. Так, в связи с прошением жены майора Ивана Скорнякова-Писарева Авдотьи о пострижении ее в Сретенский монастырь Тверской епархии Синод приказал в Канцелярии Синода «допросить обстоятельно» ее, мужа и духовника: «пострижения желает подлинно ль своевольно, – и не от причины ль какой, или не стерпя побой и других мужских непорядочных поступков к ней бываемых... и не с мужья принуждения то учинено». «Болезнь» должна быть освидетельствована врачом и «искусными монахинями» «Московского девичьего монастыря»¹²⁴. Лица, участвовавшие в насильственном пострижении наказывались¹²⁵.

В тоже время некоторые из женщин искали в монастыре защиту от деспотичности мужей¹²⁶. По указу императрицы Анны Иоанновны Синод распорядился на время разбирательства бракоразводного дела поселить жену князя Федора Сонцова-Засекина в Новодевичий монастырь «на сохранение» «за немилостивыми и несносными от того Сонцова ей Марфе побоями и мучении», а игуменья и монахини монастыря участвовали в освидетельствовании увечий, причиненных княгине Сонцовой ее мужем¹²⁷.

Законодательство о монастырских служителях и послушниках. По екатерининской реформе было определено количество служителей для монастырей, которое было различным для мужских и женских монастырей:

	1-ый класс	2-ой класс	3-ий класс
Мужские	24 чел.	16 чел.	8 чел.
Женские	8-13	4	3

В 1768 г. монастыри получили право держать служителей не по штату, а по необходимости на единожды назначенную сумму¹²⁸. В течение долгого времени монастырские служители представляли сословную группу. Вначале они избирались из

крестьян, но затем на свои штатные места определяли своих детей. Правительство предоставляло определенные привилегии монастырским служителям.

При Александре II было прекращено назначение крестьян в монастырские служители. Они были обращены в государственных крестьян, а в монастыри и архиерейские дома стала выделяться определенная сумма денег 307850 руб., на которую обер-прокурор Синода должен был составить расписание, «каким духовным учреждениям и в каких размерах должно быть ассигновано пособие» и передать его в Министерство государственных имуществ»¹²⁹.

По указу от 11 марта 1701 г. ограничивалось проживание в монастырях бельцов: в мужских монастырях разрешалось жить «одному бельцу престарелому на келью», в женских монастырях «келейницам быть белицам престарелым же», однако их количество не оговаривается¹³⁰. В то же время по указу от 8 июня 1701 г. в женских монастырях разрешалось жить молодым родственницам монахинь – дочерям, племянницам и свойственницам, если «им жить негде», но с условием – в случае их желания выйти замуж, «их из монастыря отпущать»¹³¹.

В XVIII в. монахини в монастырях различались на «удельных» или «местных» (живущих «по окладу», получающих жалование) и «безудельных» или «безместных» («на собственном пропитании»). Кроме того, в монастырях проживали белицы-вкладчицы монастыря. Так, по справке, представленной Московским Никитским монастырем в Синод в 1731 г. «по окладу» в нем числилось 100 монахинь, «за окладом постриженных вкладчиц» 24 и 50 белиц¹³², в Вознесенском монастыре в 1728 г. насчитывалось 205 монахинь, из них – 100 «удельных», 62 – «полуудельных» и 40 – «богадельных»¹³³. Таким образом, терминология, определяющая различный статус как монашествующих, так и всего остального населения в монастыре, не отличалась единообразием, что относится и к более позднему времени.

В текстах описания монастырей Л.И.Денисова на 1907 г., помимо просто употребления термина «послушницы», различаются также «рясофорные послушницы»¹³⁴, «временно прожи-

вающие по обещанию»¹³⁵, «послушницы указные и неуказные (неприуказанные)»¹³⁶, «послушницы, проживающие на испытании»¹³⁷, «проживающие на богомолье»¹³⁸, «трудницы»¹³⁹, «временные»¹⁴⁰, «проживающие по паспортам»¹⁴¹, «штатные и нештатные»¹⁴², «белицы»¹⁴³, «пребывающие на послушании»¹⁴⁴. Некоторые из перечисленных терминов могли дублироваться. В описании Свято-Троицкой женской общины в Тарусском уезде даже упоминаются «рясофорные монахини»¹⁴⁵, хотя по указу от 21 июля 1804 г. Александра I запрещалось рясофоров называть монахами и принимать им новые имена¹⁴⁶.

При императоре Николае I число послушников в мужских и женских монастырях должно было быть равным числу монахов и монахинь. Оно могло быть увеличено, но только за счет его уменьшения в других монастырях. Кроме того, в монастыри можно было принимать «независимо от положенного комплекта по человеколюбию» в мужские – престарелых и беспомощных священнослужителей и дети неимущих священно- и церковнослужителей, в первую очередь сирота для последующей их подготовки к церковнослужению. В женские – беспомощные вдовы и девицы духовного звания и преклонных лет и малолетние сироты и бедные для воспитания и обучения с обратным отпуском из монастыря¹⁴⁷. По Синодскому указу 1834 г. «престарелым» считался возраст в 60 лет. Однако в указе говорится только о «престарелых» монахах¹⁴⁸.

Внутренняя жизнь монастырей. В синодальный период государство активно вмешивалось в организацию внутренней жизни монастырей. При этом государственное законодательство особенно XVIII в. для мужских и женских монастырей во многом различалось.

В «Прибавлении к Духовному регламенту» 1722 г. имеется отдельный раздел, посвященный женским монастырям «О монахинях», предваряемый словами: «вся вышеписанная правила монахам должно хранить и монахиням». Вместе с тем было добавлено ряд пунктов, предназначенных только для монахинь. Как уже отмечалось, устанавливался отличный от мужчин возраст пострижения: мужчинам – старше 30 лет, женщинам –

старше 50-60 лет. Для монахинь вводились более строгие правила в общении с миром: всем им, кроме игуменьи, запрещалось покидать монастырь, а монастырям женским предписывалось «всегда заключенным быть, разве благословных времен, яко же литургии святой или благословных лиц, якоже духовника, для нужды больным». Еще раньше, а именно 31 октября 1721 г., по приказу Синода во всех епархиях архиереи обязаны были следить за тем, чтобы «монахини из монастырей ни за какими нуждами» в Санкт-Петербург «отнюдь отпускаемы не были». В случае «нужды» прошения необходимо было подавать своим архиереям и уже от них прошение с мирскими служителями монастырей либо с архиерейскими «доношениями» должно посылаться в Синод¹⁴⁹.

В оригинальном тексте «Прибавлений» к этому пункту Петр I собственноручно вписал требование, чтобы к надвратным церквям в женских монастырях были пристроены «крыльца» с улицы, а из самой церкви была сделана единственная дверь, ведущая в келью игуменьи, с тем, чтобы никто не мог проникнуть в монастырь. Если в монастыре находятся мощи, к которым приходят на поклонение, то их следует перенести в надвратную церковь для того, чтобы «никто не мог претензии сыскать итить в монастырь». 15 октября 1722 г., подтверждая «Прибавления к Духовному регламенту», Синод «согласно приговорили: все девичьи монастыри от первого и до последняго, как в Москве, так и во всех городех и уездех, затворить», и разослать немедленно указы по всем епархиям, в которых объявить о том, чтобы к надвратным церквям в девичьих монастырях пристроить лестницы с улицы¹⁵⁰.

В случае судебного разбирательства или «нуждных дел в царствующем граде» монахини должны обращаться к стряпчему, либо просить своего архиерея, чтобы «он от себе за их делом послал» или писал «о том в святейший правительствующий Синод, а их бы не отпускал»¹⁵¹. В то же время монахам разрешалось выходить из монастыря и даже посещать родственников 4 раза в год, предварительно получив от своего епископа «подорожную». Во многих провинциальных женских монастырях, отличавшихся бедностью, не только не было надвратных церквей, но, зачастую, отсутствовала даже ограда, как, напри-

мер, в Тобольском Рождественском, в монастырях Тюмени¹⁵². Нижегородский епископ Пителим жаловался, что в епархии женские монастыри «вотчин и заводов» не имеют, а потому продают рукоделия, самостоятельно делают закупки дров и хлеба для монастыря, а пропитание имеют «по свойственникам, по знакомым людям». Если таким монастырям быть «заключенными», то они не смогут существовать. По постановлению Синода, в таких монастырях для продажи рукоделий, покупки хлеба и дров, собирания овощей на монастырских огородах и выполнения других хозяйственных нужд, связанных с выходом из монастыря, необходимо было избрать старца¹⁵³. Такое строгое запрещение выхода монахинь за пределы монастыря сохранялось и в последующее время. Появление монахинь в Петербурге без паспорта и без «резолуции» местного епархиального архиепископа грозило им и их игуменье жестоким наказанием плетью¹⁵⁴. По указу императрицы (от 4 августа 1731 г.) Анны Иоанновны монахам разрешалось в случае «монастырской нужды» покидать монастырь при наличии у них выданного настоятелем письменного свидетельства, в котором сообщалось имя, сроки, место и дело, из-за которого тот или иной монах покидал монастырь. Что же касается женских монастырей, то из них, как гласил указ, «никого из монахинь как за монастырскими, так и ни за какими делами отнюдь посылать не дерзать и не выпускать»¹⁵⁵. Указы 31 августа и 9 сентября 1732 г., а также все последующее законодательство об искоренении в среде монашествующих бродяжничества относились в равной степени к монахам и монахиням¹⁵⁶.

В женских монастырях XVIII в. положение сестер в монастыре зависело от их социального происхождения и «знатности» самого монастыря, которое поддерживалось государственным законодательством. Так, по определению Синода от 31 августа 1722 г., в монастыри были посланы мастерицы, обязанные обучать монахинь прядению. Монахини же от «благородных и честных родителей», «которые от онаго прядения, яко не приличнаго им, уволены», должны заниматься «шитьем и низанием». Только в том случае, если они не обучены никакому рукоделию, то должны также обучаться прядению. Однако «получаемое от того рукоделия», «которое как благородными, так и

прочими действовать по силе каждой будет», должен употребляться «на общую монастырскую пользу, а не на собственные свои потребности»¹⁵⁷.

В 1706 г. по указу императора был учрежден специальный ежегодный денежный сбор с патриарших, архиерейских и монастырских вотчин, а также с церковных крестьянских и бояльских дворов «в Успенский девич монастырь великой государыне благородной царевне и великой княжне иноке Маргарите Алексеевне». В документах он называется «сбором в Александрову слободу»¹⁵⁸. Даже бывшая кормилица цесаревны дочери Петра I Анны Петровны Васса Леонтьева, став игуменьей Вологодского Успенского женского монастыря, получала денежное жалованье «по указу Ея Императорскаго Величества» «против пяти онаго монастыря монахинь» и хлеба «против трех монахинь»¹⁵⁹.

По указу императрицы Елизаветы Петровны уволенная игуменья Смоленского Вознесенского монастыря Марфа Рыванская продолжала проживать в игуменских кельях, владеть каменным погребом с ледником, двумя садами – одним перед кельями, другим на пустоши Спасской «и в нем женами», и в услужении у нее были три монахини и послушница. Для свидания с родственниками с разрешения епископа могла выезжать из монастыря¹⁶⁰.

Монахини Московского Вознесенского монастыря, многие из которых по своему социальному статусу принадлежали к аристократическим семьям, ознакомившись с Духовным регламентом «при собрании монахинь всех», отправили «доношение» в Синод, объявив, что отдельные пункты «ныне исполнить невозможно» (пп. 19, 24, 27, 29, 31, 34). В частности, было оспорено требование Регламента (п. 19) не иметь никому служителей, так как в Вознесенском монастыре монахини без келейниц жить не могут, «понеже многия честныя», поэтому они обязуются содержать их «из собственного присылаемого запаса». По поводу общей трапезы (п. 24) было высказано мнение, что многие «знатныя персоны, а именно Елена Нарышкина, Анфиса Бутурлина и другия от честных монахинь требуют повелительнаго Святейшаго Синода определения, дабы

им повелено было довольствоваться присылаемым от родителей своих в келиях у себя, а не в трапезе». Из представленных в доношении расходов монастыря выходило, что, если ввести общежитие (п. 27), то они значительно будут увеличены, так как потребуются затраты на хозяйственные постройки и наем дополнительного числа служителей. «Из монахинь к тому служению определить некому: имеются благородные персоны, как при родителях своих быв, труда в младости не имели, и в монастыре жившия довольно, пришли к старостям и одержими болезнями; а малородные, которые воспитаны при честных монахинях, из детских лет не трудившиеся, труда в поварне и хлебне понести не могут, и те определены, а именно: на крылосе, в свечней, иные ходят на колокольню звонить и на соборех читают правило, а из них некоторые изучились и прядильного мастерства...». В то же время в «доношении» отмечается, что, «ежели указом Его Императорского Величества... сбор денег с губернских вотчин отдан будет (монастырю – Е.Е.), то можно теми всеми деньгами общество (общежитие – Е.Е.) содержать». Монахини высказались и против того, чтобы «но селом» не посылать монахов (п. 31), так как, если посельских монахинь «из сел уволить, то в собрании хлеба и в присмотре молока ничего не будет». Вызвал возражение п. 29, запрещающий держать в монастыре чужие деньги и вещи, за исключением книг. Оно было обосновано тем, что у многих монахинь – «благородных персон» хранятся «пожитки в сундуках от сродников», посланных Его Императорским Величеством на службу. Не согласились монахини с п. 34, запрещающим вход в монастырь «мужским персонам», так как приходят для «свидания сродники к честным и к знатым монахиням..., приехав из армии..., знатные офицеры», а «гостиной кельи» в монастыре нет. О пунктах «Прибавления к Духовному регламенту», посвященных специально монахиням, в доношении сестер монастыря ничего не говорится. Синод частично удовлетворил требования монахинь «знатного» монастыря, однако потребовал ввести общую трапезу по примеру «общежительных Поводевича и Александро-Слободскаго монастырей, с которыми... о всех обстоятельствах и поведеньях обыкновенное сношение иметь...»,

вернуть отданные на хранение вещи, по селам монахинь не посылать, а для встреч с родственниками использовать трапезную¹⁶¹. В конечном счете, при Петре II общежитие в Вознесенском монастыре было отменено. Причем одной из причин его отмены названы большие расходы и вынужденная эксплуатация крестьян: «А ныне тою общиною монастырские крестьяне весьма отягощены, понеже из оных вотчин живут в монастыре дровосеки, також и профосы, и за них берутся деньги, и многие с подмосковных вотчин, для возки дров и бревен, подводы работают непрестанно, а напред сего, как общины... в монастыре не было, тех тягостей крестьяне не претерпевали»¹⁶².

Реформа Екатерины II не определяла внутреннее устройство монастыря. Общежительный или особножительный монастырь – зависело от самого монастыря. Однако законодательство Екатерины все же настаивало на устройстве в штатных монастырях общей трапезы¹⁶³. Важно также отметить, что, публикуя «штаты» монастырей всех трех классов, особое место среди первоклассных занял Успенский женский монастырь в Александровой слободе как единственный монастырь, в котором сохранялось общежитие. Так как этот монастырь был отмечен как имеющий «общество» в специальном примечании (прим. 7), можно предположить, что на момент издания штатов в большинстве монастырей общежитие не существовало.

При императоре Павле в указе от 17 марта 1799 г. говорилось о необходимости в каждой епархии завести «хотя бы по одному общежительному монастырю» и «об имении в мужских монастырях общей трапезы»¹⁶⁴. Однако об общей трапезе в женских монастырях в указе ничего не говорится. По этому же указу для контроля за жизнью в монастырях вводился институт благочинных, назначенных епархиальными архиереями из настоятелей монастырей. В «Инструкции благочинному монастырей», учрежденной 23 мая 1828 г., рекомендовалось, чтобы в штатных женских монастырях была учреждена общая трапеза (п. 40).

В 1869 г. по решению Синода была разослана «записка» о введении общежития во всех мужских монастырях, кроме архиерейских домов. В женских монастырях предлагалось ввести

общежитие только там, где есть «особыя средства к устройению и содержанию общей трапезы, что весьма редко», так как во многих женских монастырях монахини существуют за счет своего рукоделия и милостыни. Запрещение выхода из монастыря, что следует в связи с учреждением общежития, может лишить их средств к существованию и грозит им исчезновением¹⁶⁵.

24 марта 1799 г. был издан указ о создании института благочинных¹⁶⁶, а в 1828 г. была составлена «Инструкция благочинным монастырей», по которой благочинный избирался из монастырских настоятелей епархиальным архиереем для надзора за монастырями и монашествующими («богослужение, благочиние, нравственность и хозяйство»). Последний раздел «Инструкции» – «О надзоре за женскими монастырями». В нем отмечается, что в надзоре за женскими монастырями соблюдаются «вышеозначенные» правила, «сколько позволяют обстоятельства сих монастырей (§ 39). Он поручался благочинному монастырей мужских, однако, если женский монастырь в епархии один, то может быть избрана и поставлена «смотрительница благочиния» из игуменьи или же из старших сестер монастыря (§38). С тем, чтобы ограничить выход из монастыря, в штатных женских монастырях необходимо учредить «общие трапезы» (§ 40). Требовалось также, чтобы живущие в женских монастырях, в том числе и «неопределенные указом», носили одежду черного цвета и чтобы она «как можно менее» отличалась от монашеской или послушнической (§ 41). «Инструкция» запрещала использовать в услужении лиц другого пола, «как иногда замечено было у вступающих в монастырь из дворянства». Вступающие в монастырь должны оставить все обычаи светской жизни, «несообразные с простотою, безмолвием и смирением, свойственными жизни монастырской» (§ 42). В примечаниях к параграфу повторялись отдельные статьи «Духовного регламента: жене от мужа поступать в монастырь не иначе, как с согласия мужа и в возрасте более 50-60 лет (ст. 5); дочерей без согласия родителей и малолетних в монашество принимать не следует (ст. 6, 9); при выезде в другую губернию необходимо иметь паспорт от епископа (ст. 32); гостей без благословения настоятельницы не принимать (ст. 20), одежда на

монахинях должна быть одинакова (ст. 25), монахиням на крестные ходы и на праздники в мужские монастыри и в приходские церкви не ходить (ст. 31); в церкви стоять отдельно от остального народа (ст. 43). Если девица решит выйти замуж, то следует отпустить из монастыря (ст. 43). Нельзя постригать женщин моложе 40 лет по указу Синода от 8 июня 1701 г.¹⁶⁷

По «Духовному регламенту» духовником женского монастыря должен быть пожилой женатый священник, в мужских монастырях духовник избирался из иеромонахов¹⁶⁸. На практике духовник монастыря мог избираться монахинями из числа иеромонахов мужского монастыря, который затем утверждался Синодом¹⁶⁹. По указу от 14 июля 1729 г. вдовым священникам и дьяконам запрещалось служить в девичьих монастырях¹⁷⁰.

Управление монастырем. Если настоятель мужского монастыря в зависимости от его знатности мог иметь звание архимандрита, игумена или строителя, то настоятельница любого женского монастыря имеет звание игуменьи. В редких случаях встречается строительница. По «Духовному регламенту» настоятель монастыря избирался «советом братии», согласуя выбор с епископом. Это правило относилось и к женским монастырям¹⁷¹. Несколько ранее, но приговору Синода в монастырях Московских и бывшей патриаршей области «без указа Синода» в архимандриты и игумены посвящать запрещалось и «в знатные девичьи монастыри во игуменьи» также запрещалось производить¹⁷².

По церковной реформе Екатерины II во главе мужских монастырей 1-го и 2-ого классов стояли архимандриты, 3-го класса – игумены, в женских монастырях всех трех классов – игуменьи. Именной указ от 15 июля 1778 г. требовал от епархиальных архиереев подтвердить, «чтобы в игуменьи производимы непременно таковые искусные и разумные монахиши, которые бы в тех монастырях всякое благочиние и порядок наблюдать могли»¹⁷³.

Циркулярный указ Синода от 20 марта 1862 г. определил порядок избрания настоятелей и настоятельниц, который был различным в общежительных и особножительных монастырях. В общежительных – они должны избираться из числа монаше-

ствующих того же монастыря или по необходимости из другого, но также общежительного, на собрании всех монашествующих и в присутствии благочинного или другого представителя епархиального архиерея. В случае отсутствия единогласного голосования, епархиальный архиерей на усмотрение Синода может предложить своего кандидата, но также из общежительного монастыря. В обособительных монастырях настоятель или настоятельница назначаются преосвященным и утверждаются Синодом¹⁷⁴. Назначение в настоятели ставропигиальных монастырей и лавр зависело от Синода¹⁷⁵.

Делопроизводство и законодательные акты XVIII в. свидетельствуют о том, что женские монастыри зачастую находились в ведомстве архимандритов близлежащих мужских монастырей. Свои прошения в Синод они обязаны были подавать либо с «мирскими служителями монастырей», либо «при собственных их архимандритов доношениях»¹⁷⁶. Многие распоряжения Синода посылались не только на имя игумений монастырей, но и на имена архимандритов близлежащих мужских монастырей¹⁷⁷. Так, по указу 4 января 1722 г., императрицы Екатерины I об отправке ко двору двух монахинь из Переславского Федоровского монастыря, Синод приговорил этот указ объявить архимандриту Переславского Данилова монастыря Варлааму, «ежели он обретается в Москве», если же «онаго архимандрита в Москве не обретается, послать к нему указ»¹⁷⁸. «Под ведомством Успенского мужского монастыря архимандрита Сильвестра» находился Тобольский Успенский женский монастырь. В 1733 г. в Успенский монастырь были сосланы расстриженные старицы. Об их прибытии, а также о том, как они приняты и на какие работы определены, должен был сообщить в Синод архимандрит Сильвестр¹⁷⁹. О женщине, ранее содержащейся в Тайной канцелярии и затем сосланной в Тобольский Рождественский женский монастырь, о ее прибытии и устройстве, должен был послать «доношение» архимандрит мужского Спасского монастыря Димитрий¹⁸⁰. По указу Анны Иоанновны было разрешено постричь крестьянку Авдотью Егорову в Хотков Покровский монастырь. «который имеется под присмотром Троице-Сергиева монастыря»¹⁸¹.

В первой половине XVIII в. известны случаи управления монастырем светской властью. По высочайшему повелению Московским Вознесенским монастырем 8 ноября 1733 г. было поручено управлять капитану Семеновского полка Ланскому, а потом 12 октября 1734 г. капитану Ладыгину, так как игуменья Евсталия была арестована по обвинению в злоупотреблении монастырскими доходами¹⁸². Как уже упоминалось, по царскому указу после подавления стрелецкого бунта Новодевичий монастырь был отдан в ведомство Преображенского приказа, и только в 1721 г. – Синода¹⁸³.

Социальная роль женских монастырей и общин. Традиционно иерархи русской православной церкви состояли из монашествующих. В синодальный период с ростом численности духовных семинарий и академий значительно увеличилась численность «ученого монашества»¹⁸⁴. Его значение увеличилось в XIX в. По указу 1884 г. только мужские монастыри обязаны были выписывать «Труды Киевской Духовной академии», «творения святых отцов» и т.д.¹⁸⁵ Что же касается остальной части мужского монашества и всех женских монастырей, то, как уже упоминалось выше, в «Объявлении» Петра I их роль заключалась в том, чтобы «служити нищим, престарелым и младенцем». Предполагалось на содержание в монастыри определить отставных солдат и нищих, и в монастырях устроить «гошпитали». «Монахиням в служении нищих равное ж определение, яко и монахом своего пола». Кроме того, необходимо было определить несколько монастырей для содержания сирот-девочек и мальчиков до 7 лет. После 7 лет мальчиков «отсылать в школы определенныя, а женскаго пола обучать грамоте, такожь следующих мастерств: пряжи, шитья, плетенья кружев (для чего надлежит выписать из Брабандии сирот, которая выучены в монастырях)». Монахам, не занятым уходом за нищими и инвалидами, «отвесть монастырския земли, дабы сами хлеб себе промышляли». Монахиням же «питатца рукоделием вместо пашни, а имянно: пряжею на мануфактурные дворы и быть неисходным в особливых монастырях», «пению в церквах быть на хорах», но чтобы приходящие не видели монахинь необходимо сделать «решетки частые на хорах»¹⁸⁶.

Важно отметить, что отставные военные содержались не только в мужских монастырях, но и в женских. Более того, по ведомости 1744 г. наибольшее число отставных военных содержалось в Московском Вознесенском женском монастыре – 40 человек¹⁸⁷.

По указу 29 мая 1724 г. для сирот был назначен Новодевичий монастырь, а для больных и увечных – Вознесенский. Монахиням поручалось обучение детей старше 5 лет грамоте¹⁸⁸. Монахини могли также направляться на работу в госпитали. По определению Синода 21 июня 1724 г. из Новгородских женских монастырей в Петербургский и Кронштадтский госпитали и из Псковских монастырей в Ревельский госпиталь «для надзора за бельем и работницами» посылались старицы с помощницами: в каждый госпиталь по одной старице и одной помощнице попеременно¹⁸⁹.

При Екатерине II Манифест 26 февраля 1764 г. наконец отменил абсолютно чуждую и противосестественную особенно для женских монастырей практику определения в монастыри отставных военных¹⁹⁰.

Во второй половине XIX в. благотворительность в женских монастырях и общинах – отличительная их особенность. Распространение благотворительности в женских монастырях напрямую было связано с законодательством 60-х годов XIX в.

Александр II обратил внимание обер-прокурора на отчет Могилевского губернатора за 1866 г., в котором говорилось о том, что открытие женских учебных заведений, больниц и богаделен, «могло бы возвысить значение самих монастырей в общественном мнении». Циркулярный указ Синода от 29 февраля 1868 г. обязал епархиальных преосвященных предложить женским монастырям «озаботиться принятием мер к осуществлению предположения об устройстве при них учебных заведений для девочек, преимущественно духовного звания, и других благотворительных учреждений, если представится к тому возможность по имеющимся в монастырях средствах»¹⁹¹. После указа при 36 монастырях и пяти общинах было организовано 38 школ, пять богаделен, две больницы и предполагалось открыть три училища. Однако при 88 монастырях и 15 общинах

из-за нехватки средств и «по крайней бедности большей части сих монастырей» благотворительных учреждений не было учреждено и не предполагается открыть. В то же время, по отзывам епархиальных архиереев, женские монастыри в большинстве своем «наполнены бедными сиротами, малолетними и престарелыми», которые полностью находятся на полном монастырском содержании, а монахини занимаются в кельях обучением грамоте и рукоделью малолетних и уходом за престарелыми и больными «без особо заведенных школ и богаделен». 28 февраля 1870 г. в циркулярном указе Синода сообщалось, что «согласно высочайшей воле, открытие новых обителей допускается исключительно под неперменным условием устройства при оных учебного или благотворительного заведения»¹⁹². Таким образом, если устройство в новых мужских монастырях различного рода благотворительных заведений являлось лишь рекомендацией, то для женских монастырей устройство благотворительных заведений было условием их открытия. Поэтому в начале XX в. практически в каждом женском монастыре и общине существовали различного рода благотворительные учреждения: больницы, богадельни, приюты, училища, аптеки и т.д.

В XVIII в. женские монастыри продолжали оставаться местом ссылки опальных женщин: царицы Евдокии Лопухиной, «разрушенной невесты» Петра II Екатерины Долгорукой и ее сестры и др. В монастыри ссылались за прелюбодеяние¹⁹³, пустынницы, умалишенные и уголовницы¹⁹⁴, за уклонение в католицизм¹⁹⁵, «за показанная противности благочестию»¹⁹⁶, женщины, вышедшие второй раз замуж при живом первом муже¹⁹⁷. В монастыри в большом количестве ссылались старообрядки. Только в 1735-36 гг. в монастыри были разосланы вывезенные из села Ветки 1056 человек, из них женщин 830, а мужчин всего 226. По указу 4 сентября 1735 г. ветковские раскольники-мужчины посылались только в определенные мужские монастыри, а женщины как в определенные, так и в неопределенные¹⁹⁸. Игумены монастырей, под самыми разными предложениями отказывались принимать присланных стариц. В 1721 г. игумены Федоровского в Переславле Залесском и

Александровского Успенского сосланы на указ «Всемило- тивейшей государыни Екатерины Алексеевны» не принимать никого в монастыри «свыше указного числа»¹⁹⁹. Одной из причин отказа называлась «скудость средств» женских монастырей, которые «питались государевым жалованьем и хлебною ругою»²⁰⁰. В 1725 г. Синод отказался отослать в монастыри колодниц, так как во всех монастырях число монахинь «имеется определенное и к пропитанию их трактанент, как деньги, так и хлеб, положен уреченной без излишества». Кроме того, в женских монастырях невозможно содержать караул²⁰¹. Как результат, многим женщинам, сосланным в женские монастыри, удавалось бежать²⁰². Существовало несколько формулировок содержания ссыльных женщин в монастырях: «неисходно», «в трудах монастырских», «в тюрьме под караулом» и «питаема слезным хлебом»²⁰³, «в работницы»²⁰⁴ и т.д.

До нач. XX в. продолжается практика содержания под спитимией как в мужских, так и женских монастырях. В Уложении о наказаниях (изд. 1866 г.) только шесть статей предусматривали подобное наказание: дети 10-14 лет, учинившие преступление, вместо ссылки в Сибирь и отдачи в исправительные арестантские роты или в работные дома, могли быть отправлены в монастырь на срок от 3 лет 4- месяцев до 5 лет и 4-х месяцев (ст. 138); незамужние женщины, согласившиеся на похищения для вступления в брак, заключались в монастырь на время от 4-х до 8-ми месяцев (ст. 1540); за прелюбодеяние – от 4-х до 8-ми месяцев (ст. 1585); за кровосмешение – после 3-х лет и 4-х мес. или 6-ти лет и 8-ми месяцев в тюрьме или ссылки в Сибирь заключение в монастырь на всю жизнь «на тяжкие работы» (ст. 1593, 1594); за прелюбодеяние в таких степенях родства, «в коих по церковным правилам, не воспрещено вступать в брак» – на 8 мес. (с. 1597). Отдельные статьи Устава духовных консисторий предусматривали заключение в монастырь духовных лиц. Статистика о количестве помещенных в монастырь и их преступлениях регулярно публиковалось в отчетах обер-прокурора. Однако епархиальная власть и сами монастыри, особенно женские, возражали против подобной практики, но изменить сложившееся положение не удавалось²⁰⁵.

В 1850 г. Синод посчитал, что число содержащихся в российских монастырях (без девяти епархий) только светских людей – 648 является чрезмерным, и предоставил епархиальной власти право часть из них освободить с тем, чтобы они проходили епитимью по месту жительства. Число содержащихся светских лиц в монастырях несколько сократилось: в 1864 г. – 266, в 1865 г. – 212, в 1866 г. – 193. Кроме того, духовных лиц в среднем ежегодно содержалось 900 чел.: с 1855 по 1859 гг. – 4480, из них 3300 за нетрезвость, буйство и неблагопристойное поведение. Однако за этот же период женщин из духовного сословия содержалось в монастыре всего лишь 37.

Вместе с тем на практике в монастырь направляли не только за вышеперечисленные преступления, но и за те, за которые полагалось «церковное покаяние или отсылка к духовному начальству для увещания и вразумления» (отступление от православной веры, неисполнение уставов Церкви, уклонение от исповеди и причащения, сожитие неженатого с незамужнею, убийство в драке, нечаянное убийство, покушение на самоубийство, жестокое обращение мужа с женою и жены с мужем, принуждение родителями детей к браку или к пострижению в монашество, «любодеяние в таких степенях родства или свойства, в коих по церковным правилам, не воспрещено вступать в брак», совращение православных в раскол). По циркулярному указу от 18 марта 1868 г. Синод обязал освободить из монастырей всех, кто содержался там помимо статей, предусмотренных Уложением о наказаниях (138, 1549, 1585, 1593, 1594, 1597), особого Высочайшего повеления, и в случаях безуспешности епитимьи на месте²⁰⁶. Хотя Синод признавал, что монастыри предназначаются для лиц, добровольно посвятивших себя молитве и не приспособлены для помещения в них преступников, тем не менее в своих циркулярных указах от 2 июня 1897 г., 15 декабря 1901 г. подтверждал свое лояльное отношение к существующему законодательству о наказаниях. От содержания малолетних и несовершеннолетних преступников не освобождались даже женские общины²⁰⁷.

Женские монастыри в XVIII в., как, впрочем, и мужские, были местом помещения безумных и сумасшедших, что вызвало протест не только самих монастырей, но и Синода. В период правления Петра II Синод в обращении к Сенату объявил, что «безумных» в женские монастыри «отсылать невозможно», так как караулить их и смотреть за ними, чтобы они не совершили самоубийства или убийства некому. Кроме того, в монастырях нет средств на их пропитание, одежду и обувь, так как «монастыри все определенные» и «монахини питаются милостынею и рукоделием»²⁰⁸. При Екатерине II были назначены для помещения безумных Новгородский Зеленецкий и Московский Андреевский²⁰⁹. Видимо существовал проект «о назначении для содержания безумных женского пола способного женского монастыря»²¹⁰.

Имущественные права монашествующих мужчин и женщин не различались.

В заключение следует подчеркнуть, что помимо сложившихся исторических традиций в различии мужских и женских монастырей, государственное законодательство синодального периода способствовало появлению новых особенностей в развитии женских монастырей. Проведенное сравнительное исследование законодательных актов, позволяет установить основные отличия в законодательстве, предназначенном для женских монастырей и монашествующих женщин.

Петровская законодательная политика по отношению к монастырям определялась представлениями государственной власти о их роли в политической и общественной жизни. Во-первых, монастыри существуют «ради церковной нужды, дабы были из монашества достойны в чин архиерейства». Эту роль играли исключительно мужские монастыри. Во-вторых, социальная и общественная значимость монастырей – «служити нищим, престарелым и младенцем». Последнее значение имели и мужские, и женские монастыри.

На момент создания Монастырского приказа женские монастыри составляли 20% от всей численности монастырей. По своему экономическому положению большая их часть был маловотчинной или безвотчинной. Наиболее крупными монасты-

рями были московские Новодевичий и Вознесенский и Суздальский Покровский. В результате деления монастырей на определенные и неопределенные большинство женских монастырей попало в число неопределенных: им были возвращены их немногочисленные вотчины, доходы с которых поступали самим монастырям. В связи с бедностью большинства женских монастырей, многие из них получали ругу из государственной казны.

Неоднократно предпринимавшиеся до 1764 г. попытки введения штатов в монастырях также касались в основном мужских монастырей. Исключением были московские монастыри – Новодевичий и Вознесенский. Эти попытки завершились реформой 1764 г. Реформа Екатерины открыла новый период более системного и последовательного законодательства, в том числе и по отношению к женским монастырям. В результате женских монастырей в процентном отношении было упразднено больше, чем мужских, жалование в женских монастырях было меньше, чем в мужских. Нештатных женских монастырей вообще не было. Все это привело к возникновению женских общин, юридическое признание которых через несколько десятилетий после их фактического появления, означало признание государственной властью не только их социальной, но и духовной роли. В тоже время среди мужских монастырей на особом положении находились ставропигиальные, подчинявшиеся Синоду, и лавры²¹¹.

Внутреннее устройство монастырей также определялось государственным законодательством. Петровское и последующее за ним законодательство, хотя и допускало исключения, все же постоянно настаивало на введение общежития во всех монастырях. После реформы Екатерины II штатные монастыри были в основном общежительными. Исключением был полностью общежительный Успенский монастырь в Переславле Залесском. При императоре Павле только от мужских монастырей требовалось в каждой епархии завести хотя бы по одному общежительному монастырю и иметь общую трапезу. Однако в «Инструкции благочинному монастырей» 1828 г. рекомендовалось, чтобы и в штатных женских монастырях была учреждена

общая трапеза. В 1869 г. по решению Синода была разослана «записка» о введении общежития во всех мужских монастырях, кроме архиерейских домов. В женских монастырях предлагалось ввести общежитие только там, где есть на это средства.

По Духовному регламенту для женских монастырей были введены более строгие правила выхода из монастыря. В то время как монахам, предварительно получив от своего епископа «подорожную», разрешалось выходить из монастыря и даже посещать родственников 4 раза в год.

Государственная власть в XVIII в. своими законодательными актами закрепляла социальные различия как по отношению к женским монастырям, так и по отношению к монашествующим женщинам.

Существенным отличием для монашествующих женщин был возраст пострижения. По Духовному регламенту для мужчин – 30 лет, для женщин – 50-60 лет, после 1832 г. – 40 лет. Кроме того, определенная категория постригаемых мужчин (вдовствующих священников и дьяконов, отставных военных, окончивших богословский курс и т.д.) пользовалась преимущественным правом при пострижении. Несмотря на то, что существовал запрет насильственного пострижения, именно женщины, особенно в XVIII в. чаще всего от него страдали.

Петровское законодательство ограничивало количество послушников в мужских монастырях, в женских – нет. Впоследствии законодательство в отношении послушников было одинаковым для мужских и женских монастырей. В то же время общины, в которых было запрещено пострижение, способствовали значительному увеличению послушниц во второй половине XIX – нач. XX в., что явилось одной из самых ярких отличительных черт женского монашества.

Если во главе мужских монастырей настоятели могли носить звание в зависимости от «знатности» монастыря – архимандрит, игумен или строитель, то во главе любого женского монастыря была игуменья, иногда в законодательных актах встречается строительница. В женских общинах – начальница или настоятельница. По церковной реформе Екатерины II во главе мужских монастырей 1-го и 2-ого классов стояли архи-

мандриты, 3-го класса – игумены, в женских монастырях всех трех классов – игуменьи. В 60-е гг. XIX в. избрание настоятелей и настоятельниц зависело от типа монастыря – общежительный или особножительный. Делопроизводство и законодательные акты XVIII в. свидетельствуют о том, что женские монастыри зачастую находились в ведомстве архимандритов близлежащих мужских монастырей. Более того, в первой половине XVIII в. случалось, что монастырь управлялся светской властью. По вопросу о выборе духовника законодательство XVIII в. следовало сложившейся церковно-законодательной традиции: духовник мужского монастыря избирался из иеромонахов, духовник женского монастыря – женатый, белый священник. На практике ни в рассматриваемое время ни раньше это правило не соблюдалось.

Законодательные акты XVIII в., определяющие социальную и общественную роль монастырей, в одних случаях могли быть одинаковыми: устройство в монастырях «гошпиталей» для больных и увечных, содержание отставных военных, в других – могли различаться: в женских монастырях как правило не существовало училищ, хотя известны многочисленные случаи обучения грамоте в женских монастырях. Школы и училища появляются в большом количестве в XIX в. Кроме того, в женских монастырях содержались маленькие дети-сироты. Если монахи должны были заниматься земледелием, то монахини – «рукоделием вместо пашни». Распространение благотворительности в женских монастырях и общинах во второй полов. XIX в. напрямую было связано с законодательством 60-х – начала 70-х гг. – открытие новых женских общин или монастырей могло произойти лишь в том случае, если в них имелось какое-либо благотворительные заведения.

Также как мужские монастыри женские были местом наказания и ссылки, а также пребывания сумасшедших и безумных. Однако именно женские монастыри в большей степени сопротивлялись выполнению предназначенной им государственным законодательством функции, ссылаясь на «скудость средств», отсутствие специально предназначенных для этих целей поме-

щений и невозможность содержать в монастырях караул, состоящий из мужчин.

Имущественные права монастырей и монашествующих различались в зависимости от типов монастырей, особножительных и общежительных, и между простыми монахами и монастырской властью. Система суда и наказания также не различала мужские и женские монастыри.

-
- ¹ *Смолич И.К.* Русское монашество. 988-1917. Жизнь и учение старцев. М., 1997. С. 257.
 - ² Полное собрание законов Российской империи. Собрание первое (1649 – 12 декабря 1825 г.). СПб., 1826-1830. 45 т. (1ПСЗ); Собрание второе (12 декабря 1825 – 1 марта 1881 г.). СПб., 1830-1884. 55 т. (2ПСЗ); Собрание третье (1 марта 1881-1913 г.). СПб., Пг., 1885-1916. 33 т. (3ПСЗ).
 - ³ Свод законов Российской империи. СПб., 1832. 15 т.; др. изд.: 1842, 1857, 1876, 1899 и др.
 - ⁴ Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания. СПб., 1869-1916. 10 т. (ПСПиР); То же. Царствование императрицы Елизаветы Петровны. СПб., 1899-1912. 4 т. (ПСПиР, Е. П.); То же. Царствование Екатерины Второй. СПб., Пг., 1910-1915. 3 т. (ПСПиР, Е. II); то же. Царствование императора Павла Первого. СПб., 1915 (ПСПиР, П. I); То же. Царствование императора Николая Первого. Пг., 1915. Т. 1 (ПСПиР, Н. I).
 - ⁵ Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Синода. СПб., 1868-1915. 22 т. (ОДДС).
 - ⁶ Существует несколько изданий Устава. См.: Устав Духовных консисторий. М., 1841; М., 1874; Устав Духовных консисторий с разъяснениями Святейшего Синода. / Сост. Н.Е.Серебреников. М., 1912 г.д.
 - ⁷ *Горчаков М.И.* Монастырский приказ (1649-1725): очерк историко-юридического исследования. СПб., 1868; *Всденятин П.* Законодательство императрицы Елизаветы Петровны относительно православного духовенства // Православное обозрение. 1865. № 5, 7, 10; *Знаменский П.В.* О законодательстве Петра Великого относительно православного духовенства. // Православный собеседник. Казань, 1863. Ч. 3. С. 372-405; *Его же.* Чтения из истории Русской Церкви за время царствования Екатерины II // Православный собеседник. Казань, 1875. № 1-3; *Знаменский И.* Положение духовенства в царствование Екатерины II и Павла I. М., 1880; *Громов П.* Преобразовательная деятельность Петра Великого по церковному управлению в России // Вера и разум. Харьков, 1890. № 1. 1891. №1-2; *Завьялов А.* Вопрос о церковных

- имениях при императрице Екатерине II. СПб., 1890; *Кедров И.* «Духовный регламент» в связи с преобразовательной деятельностью Петра Великого. М., 1886; № 1-2; *Климов Н.Ф.* Постановления по делам православного духовенства и церкви в царствование Екатерины II. СПб., 1902; *Верховской П.В.* Учреждение Духовной коллегии и «Духовный регламент». Ростов-на-Дону, 1916.
- 8 *Чижевский И.Л.* Собрание церковно-гражданских постановлений о монашествующих и монастырях. Харьков, 1898; *Завьялов А.* Циркулярные указы Святейшего Правительствующего Синода. 1867-1895. СПб., 1896.
 - 9 *Ивановский В.* Русское законодательство XVIII и XIX столетий в своих постановлениях относительно монашествующих лиц и монастырей. (Опыт историко-канонического исследования). Харьков, 1905.
 - 10 *Булдыгин И.А.* Монастырские крестьяне России в первой четверти XVIII в. М., 1977; *Водарский Я.Е.* Церковные организации и их крепостные крестьяне во второй половине XVII – начале XVIII в. // Историческая география России. XII – начало XX в. Сборник статей к 70-летию профессора Л.Г.Бескровного. М., 1975. С. 79-95; *Комиссаренко А.И.* Русский абсолютизм и духовенство в XVIII веке. М., 1990 и др.
 - 11 *Зырянов П.Н.* Русские монастыри и монашество в XIX и начале XX в. М., 1999. С. 13-50.
 - 12 *Смолич И.К.* Русское монашество. 988-1917. М., 1977.
 - 13 ПСПиР. Т. 4. № 1197.
 - 14 ППСЗ. Т. 3. № 1629.
 - 15 ПСПиР. Т. 2. № 498, 883, 702; Т. 4. № 1200, 1371, 1373 и др. См.: *Ивановской В.* Указ. соч. С. 84-85.
 - 16 Для сравнения: число основанных женских монастырей в период с 988 г. по 1240 гг. составило 19% к общему числу всех монастырей; с 1240 г. по 1448 г. – 13%; с 1448 г. по 1589 г. – 14%; в XVII в. – 21%. См.: *Макарий (Булгаков)*, митрополит Московский и Коломенский. История русской церкви. Кн. II. С. 668-674; Кн. IV (2). С. 359-385; Кн. VI. С. 745-765; Кн. VII. С. 619-635.
 - 17 *Водарский Я.Е.* Церковные организации и их крепостные крестьяне во второй половине XVII – начале XVIII в. // Историческая география России. XII – начало XX в. М. 1975. С. 79-95.
 - 18 ППСЗ. Т. 4. № 1829.
 - 19 Там же. № 1834, 1856, 1876, 1886.
 - 20 Там же. 102-103.
 - 21 Там же. С. 114-115.
 - 22 Там же. С. 120.
 - 23 Там же. С. 161-168.
 - 24 Там же. С. 203-213. Табл. № 18.
 - 25 Там же. С. 120.

- 26 Вотчины некоторых монастырей были отданы в ведение другим государственным учреждениям. Помимо Новодевичьего монастыря, отданного в ведение Преображенского приказа, часть вотчин Новоспасского монастыря были в ведомстве Адмиралтейского приказа. Несколько вотчин Тверского архиепископа и Волоколамского монастыря приписаны были в распоряжение Ямского приказа. Вотчины Тихвина монастыря в Олонецком уезде отданы были в распоряжение начальства Олонецких металлургических заводов и т.п. См.: *Горчаков М.И.* Монастырский приказ. 1649-1726 г. СПб., 1868. С. 163-164.
- 27 ПСПиР. Т. 1. СПб., 1879. Изд. 2-е. № 299. С. 350-351; ОДДС. СПб., 1868. Т. 1 [1542-1721]. № 140/383.
- 28 ПСПиР. Т. 9. СПб., 1905. № 2944.
- 29 ПСПиР. Т. 2. СПб., 1872. С. 616-617.
- 30 ПСПиР. Т. 5. СПб., 1877. № 1787.
- 31 Там же. № 1734.
- 32 ПСПиР. Т. 3. СПб., 1875. № 992.
- 33 *Смолич И.* Русское монашество. 988-1917 гг. Жизнь и учение старцев. М., 1997. С. 563.
- 34 1ПСЗ. Т. 4. № 1886.
- 35 *Завьялов А.* Вопрос о церковных имениях при императрице Екатерине II. СПб., 1900. С. 257-258. «Книга штатов». См.: ПСПиР. Т. 3. СПб., 1875. № 1266. До издания «Книги штатов» только мужские монастыри различались по степеням. См.: *Румянцева В.С.* Опыт классификации монастырей в России в XVII веке. Вологодская степень // Церковь в истории России. М., 1997. Сб. № 1. С. 82-100.
- 36 Об установлении штатов в Чудовом Новодевичьем и Вознесенском монастырях см.: ПСПиР. Т. 4. № 1278, 1279.
- 37 В 1754-1757 г. были предприняты поиски документов, связанных с установлением штатов. См. *Завьялов А.* Вопрос о церковных имениях при императрице Екатерине II. СПб., 1900. С. 93-94; 124.
- 38 *Смолич И.К.* Русское монашество. 988-1917 гг. Жизнь и учение старцев. С. 269.
- 39 ПСПиР. Е. II. Т. 1. СПб., 1910. № 167.
- 40 *Зверинский В.В.* Материалы для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи. СПб., 1890-1897. Т. 1. С. X-XII. Так как В.В.Зверинский определяет общую численность великороссийских монастырей в количестве 881, а А.Завьялов – 814, то возникает расхождение в количестве упраздненных монастырей: у В.В.Зверинского – 496, у А.Завьялова – 418, См.: *Завьялов А.* Вопрос о церковных имениях при императрице Екатерине II. С. 266, 271, 274.
- 41 *Завьялов А.* Указ. соч. С. 265.
- 42 1ПСЗ. Т. 21. № 15379, § 58. *Завьялов А.* Указ. соч. С. 273.
- 43 ПСПиР, Е. II. Т. 1. СПб., 1910. № 167. 1ПСЗ. Т. 16. № 12060. *Смолич И.* Русское монашество. 988-1917 гг. Жизнь и учение старцев. С. 278.

- 44 ПСПиР, Е. II. Т. 1. СПб., 1910. № 167. С. 188-189.
- 45 ПСПиР, П. I. Пг., 1915. № 161
- 46 ПСПиР, Е. II. Т. 1. СПб., 1910. № 178.
- 47 Там же. № 185.
- 48 ПСПиР, П. I. Пг., 1915. № 161.
- 49 ПСПиР, Е. II. Т. 1. СПб., 1910. № 320.
- 50 Там же. № 167.
- 51 *Ивановский В.* Указ. соч. С. 156-157.
- 52 1ПСЗ. Т. 24. № 18273, 18590. ПСПиР, П. I. Пг. 1915. № 244.
- 53 *Маврицкий В.* Руководственные для православного духовенства указы святейшего правительствующего Синода. 1721-1878 г. М., 1879. С. 73-74.
- 54 *Барсов Т.* Сборник действующих и руководственных церковных и церковно-гражданских постановлений по ведомству православного исповедания. СПб., 1885. Т. 1. С. 293-356.
- 55 *Зверинский В.В.* Указ. соч. № 31.
- 56 Там же. № 408.
- 57 Инокини упраздненного Ильинского монастыря поселяются у церкви Спаса, где в XI в. вел жизнь преподобный Аркадий и образуют в 1780 г. общину, которая в 1832 г. становится монастырем. См.: *Зверинский В.В.* Указ. соч., № 18. Новотихвинская Александровская существовала по благословию Тобольского епископа Варлаама при Успенской кладбищенской церкви и в 1809 г. была преобразована в монастырь (№ 341);
- 58 *Зверинский В.В.* Указ. соч. С. XI-XIV.
- 59 Там же. № 171, 204, 219, 380, 397, 488, 491, 514, 534, 535 и др.
- 60 РГИА. Ф. 796. Оп. 120. № 705. Л. 26-27.
- 61 ПСПиР, Е. II. Т. 1. № 250.
- 62 1ПСЗ. Т. 23. № 17375.
- 63 РГИА. Ф. 796. Оп. 102. Ед. хр. 362.
- 64 ПСПиР, Н. I. Пг. 1915. № 474. 2ПСЗ. Т. 8. № 6025.
- 65 ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 259. Ед. хр. 36.
- 66 РГИА. Ф. 796. Оп. 107. Ед. хр. 116. Опул.: ПСПиР, Н. I. Т. 1. № 22.
- 67 РГИА. Ф. 797. Оп. 97. Ед. хр. 383.
- 68 Две общины в с. Девеево, Зеленогорская, Арзамасская Алексеевская, Ардатовская Покровская в Нижегородской епархии; Сезеновская и Темниковская в Тамбовской епархии и др.
- 69 Там же. Ед. хр. 11666.
- 70 Там же. Ед. хр. 11666; Оп. 9. Ед. хр. 25416.
- 71 Там же. Ф. 796. Оп. 120. Ед. хр. 705.
- 72 Там же. Ф. 797. Оп. 9. Ед. хр. 25416.
- 73 Там же. Л. 24-28 об.
- 74 Там же. Л. 168-177; Ф. 797. Оп. 96. Ед. хр. 16.
- 75 *Архимандрит Серафим (Чичагов).* Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря. Изд. 2-е. СПб., 1903. С. 4-5.
- 76 Там же. С. 268-269.

- 77 *Денисов Л.И.* Православные монастыри Российской империи. М., 1908. № 187.
- 78 Там же. См. также № 238, № 24, 109, 110, 298, 299, 519, 536, 543, 707, 969 и т.д.
- 79 Там же. № 650, 654, 820, 824, 840, 928.
- 80 Церковные ведомости. 1881. № 25-26.
- 81 Обзорение церковно-гражданских узаконений по духовному ведомству / Сост. Я.Ивановский. Изд. 3-е. СПб., 1900. С. 13-14.
- 82 *Зырянов П.Н.* Русские монастыри и монашество в XIX и начале XX в. М., 1999. С. 19.
- 83 *Ивановский В.* Русское законодательство XVIII и XIX вв. в своих постановлениях относительно монашествующих лиц и монастырей (Опыт историко-канонического исследования). Харьков, 1905. С. 7.
- 84 1ПСЗ. Т. 4. № 1856.
- 85 *Верховский П.В.* Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент. Т. 2. Ростов на Дону, С. 101.
- 86 *Ивановский В.* Указ. соч. С. 8.
- 87 Там же. С. 9.
- 88 Там же. С. 16-20.
- 89 ПСПиР. Т. 6. СПб., 1889. № 2243.
- 90 Там же. Т. 2. № 596, п. 12; № 623, П. 6.
- 91 Там же. Т. 1. № 55. Дела о пострижении в монастыри Московской епархии и синодальной области ведались в Духовном приказе. См.: ПСПиР. Т. 2. № 693, П. 2. С. 370.
- 92 *Ивановский В.* Указ. соч. С. 9-14.
- 93 ПСПиР. Т. 6. СПб., 1889. № 2242.
- 94 Там же. Т. 3. № 997.
- 95 Там же. Т. 4. № 1197, 1202.
- 96 Там же. Т. 5. № 1492; См.: ПСПиР. Т. 3. № 997
- 97 Там же. Т. 5. СПб., 1877. № 1678, 1787.
- 98 Там же. Т. 6. СПб., 1889. № 2205. См. также: № 2076, 2194, 2196, 2206, 2212, 2215. При Петре II требовалось разрешение губернатора на пострижение светских лиц. (См. ПСПиР. Т. 6. № 2036).
- 99 ПСПиР. Т. 8. СПб., 1898. № 2802.
- 100 Там же. Т. 9. СПб., 1905. № 2865.
- 101 Там же. Т. 10. СПб., 1911. № 3625.
- 102 Там же. № 3626.
- 103 Там же. № 3707.
- 104 ПСПиР. Е. П. Т. 3. СПб., 1912. № 1108.
- 105 ПСПиР. Т. 4. СПб., 1912. № 1734.
- 106 ПСПиР. Е. II. Т. 1. СПб., 1910. № 202, 320.
- 107 1ПСЗ. Т. 18. № 12960; Т. 19. № 13721; Т. 20 № 14627; Т. 28, № 21408.
- 108 ПСПиР. П. I. Пг., 1915. № 344, 355; 1ПСЗ. № 18921.
- 109 2ПСЗ. Т. 7. № 5586.
- 110 2ПСЗ. Т. XL. № 42505. *Ивановский В.* Русское законодательство XVIII и XIX вв. в своих постановлениях относительно мона-

- шествующих лиц и монастырей. Харьков. 1905. С. 26-29.
Маорицкий В. Руководственные для православного духовенства указы святейшего правительствующего Синода. 1721-1878 г. М., 1879. С. 6-7.
- 111 Подобные исключения при пострижении неоднократно принимались и в предшествующем законодательстве: ПСПиР. Т. 5. № 1490; ПСПиР. Т. 6. № 2212; 1ПСЗ. Т. 9. № 6504, 1ПСЗ. Т. 11, № 8382; 2ПСЗ. Т. 7. № 5399.
- 112 1ПСЗ. Т. 13. № 9591; 2ПСЗ. Т. 20. № 14773.
- 113 2ПСЗ. Т. 9. № 6993.
- 114 Церковные ведомости. 1893. С. 151.
- 115 *Ивановский В.* Указ. соч. С. 25.
- 116 Алфавитный указатель к своду Законов Российской империи издания 1857-1904 гг. / Сост. И. Чулков. М., 1906. С. 410; см. Свод законов. Т. IX. Ст. 215.
- 117 *Ивановский В.* Указ. соч. С. 22. См.: ПСПиР. Т. 6. № 2205, 2261, 1728, 1729 и т.д.
- 118 ПСПиР. Т. 6. СПб., 1889. № 2168. В период правления Анны Иоанновны в связи с тем, что пострижение было запрещено, вдовствующие обер-офицерские вдовы определялись в монастырь «на праздные места и порции» «за долголетния мужей их службы и для их старости» (не менее 50 лет), а унтер-офицерские и солдатские вдовы по их прошению определялись в богадельни «в ведомстве Коллегии экономии». См.: ПСПиР. Т. 10. СПб., 1911. № 3309.
- 119 ПСПиР. Т. 2. № 596; Т. 3. № 973; Т. 4. № 1341.
- 120 *Ивановский В.* Указ. соч. С. 15.
- 121 ОДДС. Т. 4 [1724]. СПб., 1880. № 216/443.
- 122 ПСПиР. Т. 6. СПб., 1889. № 2223.
- 123 Там же. Т. 6. СПб., 1889. № 2226
- 124 Там же. Т. 7. СПб., 1890. № 2432.
- 125 Там же. № 2606. При императрице Анне Иоанновне за насильственное пострижение жены некто Милютин был оштрафован на 500 руб. См.: 1ПСЗ. Т. 8. № 6039).
- 126 Жена стольника Стефана Лопухина Мария, сбежав от мужа, постоянно избивавшего ее, некоторое время скрывалась в Новодевичьем монастыре. См.: ПСПиР. Т. 7. № 2493.
- 127 ПСПиР. Т. 7. № 2494, 2510.
- 128 *Завьялов А.* Вопрос о церковных имениях при императрице Екатерине II. СПб., 1900. С. 270.
- 129 2ПСЗ. Т. 36. № 36867.
- 130 1ПСЗ. Т. 4. № 1839. Указ 18 ноября 1703 г. подтвердил указ от 11 марта 1701 г. о высылке из монастырей всех бельцов. За неисполнение указа грозила ссылка в дальние Поморские монастыри «невозвратно» (1ПСЗ. Т. 4. № 1948). См. также: ПСПиР. Т. 2. № 596, п. 59; ПСПиР. Т. 6. № 2142; 1ПСЗ. Т. 8. № 5317).
- 131 1ПСЗ. Т. 4. № 1856.

- 132 ОДДС. Т. 11. СПб., 1903. № 281/408.
- 133 Там же. Т. 8. СПб., 1891. № 673/752.
- 134 *Денисов Л.И.* Православные монастыри Российской империи. М., 1908. № 187. См. также № 185, 187, 372 и т.д.
- 135 Там же. № 29.
- 136 Там же. № 30, 58, 151, 185, 390, 391, 500, 702, 927
- 137 Там же. № 150, 151, 185, 280, 372, 390, 391, 424, 499, 636, 726, 807, 808, 993, 1031, 1073 др.
- 138 Там же. № 810.
- 139 Там же. № 187.
- 140 Там же. № 330, 546
- 141 Там же. № 516, 621, 907, 927
- 142 Там же. № 403.
- 143 Там же. № 446, 447, 675, 750
- 144 Там же. № 898. В описании количества сестер Ахтырско-Богородицкого нештатного общежительного монастыря названы: игуменья, 24 монахини, 15 послушниц и пребывающих на послушании 89.
- 145 Там же. № 303.
- 146 1ПСЗ. Т. 28. № 21408; *Маврицкий В.* Руководственные для православного духовенства указы святейшего правительствующего Синода. 1721-1878 г. М., 1879. С. 48-49.
- 147 2ПСЗ. Т. 7. № 5399. ПСПиР. Н. I. Пг., 1915. № 430.
- 148 ПСПиР. Н. I. Пг., 1915. № 534.
- 149 Там же. Т. 1. СПб., 1879. Изд. 2-е. № 284. С. 339.
- 150 Там же. Т. 2. СПб., 1872. № 855. С. 551.
- 151 *Верховский П.В.* Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент. Ростов на Дону, 1916. Т. II. С. 100-101.
- 152 ПСПиР. Т. 3. СПб., 1875. № 1059.
- 153 Там же. № 1079.
- 154 Там же. Т. 5. СПб., 1877. № 1778.
- 155 Там же. Т. 7. СПб., 1890. № 2468.
- 156 Там же. № 2604, 2605. Ср.: указы от 21 мая 1722 г. и 1 ноября 1725. 1ПСЗ. Т. 16. № 12279; Т. 19. № 13499; ПСПиР, НI. Т. 1. Пг., 1915. № 286; РГИА. Ф. 797. Оп. 12. Ед. хр. 29890; *Маврицкий В.* Руководственные для православного духовенства указы святейшего правительствующего Синода. 1721-1878 г. М., 1879. С. 70, 50; *Завьялов А.* Циркулярные указы Святейшего Правительствующего Синода. 1867-1895. СПб., 1896. С. 94. № 59; С. 107-108. № 17; *Зырянов П.Н.* Указ. соч. С. 199-200.
- 157 ПСПиР. СПб., 1872. Т. 2. № 779. С. 470-471.
- 158 *Горчаков М.И.* Монастырский приказ. СПб., 1868. С. 228.
- 159 ПСПиР, Е. П. Т. 2. СПб., 1907. № 631.
- 160 Там же. № 777.
- 161 ПСПиР. Т. 2. СПб., 1872. № 954.
- 162 Там же. Т. 6. СПб., 1889. № 2129.
- 163 1ПСЗ. Т. 17. № 12564; ПСПиР. Е.П. Т. 1. № 285. См.: *Ивановский В.* Указ. соч. С. 173-176.

- 164 ПСПиР. П. 1. Пг., 1915. № 349.
- 165 *Завьялов А.* Циркулярные указы святейшего правительствующего Синода. 1867-1900. СПб., 1901. С. 85-86.
- 166 1ПСЗ. Т. 24. № 18273.
- 167 Устав духовных консисторий. М., 1874. С. 294-295.
- 168 ПСПиР. Т. 2. № 596, п. 57. С. 254; Т. 6. № 2238; Инструкция благочинным монастырей. § 13.
- 169 ПСПиР. Т. 2. СПб., 1872. № 456, 495, 614
- 170 Там же. Т. 6. № 2238.
- 171 Там же. Т. 2. № 596, п. 49, 50; Т. 7. № 2532.
- 172 Там же. Т. 1. СПб., 1879. 2-е изд. № 232.
- 173 1ПСЗ. Т. 20. № 14773.
- 174 *Маврицкий В.* Руководственные для православного духовенства указы святейшего правительствующего Синода. 1721-1878 г. М., 1879. С. 50-52. Разъяснительные постановления Святейшего Синода // Церковные ведомости. СПб., 1899. № 11. С. 64-65; *Завьялов А.* Циркулярные указы Святейшего Правительствующего Синода. 1867-1895. СПб., 1896. С. 124. № 25.
- 175 *Ивановский В.* Указ. соч. 63-70.
- 176 ПСПиР. Т. 1. СПб., 1879. 2-е изд. № 299.
- 177 Там же. № 74; ПСПиР. Т. 8. СПб., 1898. № 2753.
- 178 ПСПиР. Т. 2. СПб., 1872. № 340. С. 3.
- 179 Там же. Т. 8. СПб., 1898. № 2753.
- 180 Там же. Т. 9. СПб., 1905. № 2901.
- 181 Там же. Т. 8. СПб., 1898. № 2799.
- 182 *Завьялов А.* Вопрос о церковных имениях при императрице Екатерине II. СПб., 1900. С. 72.
- 183 *Антушев Н.* Историческое описание Московского Новодевичьего монастыря. М., 1885. С. 28, 100-101.
- 184 *Ивановский В.* Указ. соч. С. 133-136.
- 185 Церковный вестник. 1884. № 12, № 36.
- 186 ПСПиР. Т. 4. СПб., 1876. № 1197.
- 187 ОДДС. Т. 22. Стб. 1076-1078.
- 188 ПСПиР. Т. 4. № 1197, 1279.
- 189 Там же. № 1329.
- 190 ПСПиР. Е. П. Т. 1. СПб., 1910. № 167. С. 200.
- 191 *Завьялов А.* Циркулярные указы святейшего правительствующего Синода. 1867-1900. СПб., 1901. С. 48-49.
- 192 *Маврицкий В.* Руководственные для православного духовенства указы святейшего правительствующего Синода. 1721-1878 г. М., 1879. С. 76-79.
- 193 ПСПиР. Е. П. Т. 2. СПб., 1907. № 539, 756 и др.
- 194 ПСПиР. Т. 2. СПб., 1872. № 628; ПСПиР. Т. 10. СПб., 1911. № 3402, 3567; ПСПиР. Е. П. Т. 2. СПб., 1907. № 632; Т. 3. СПб. 1912. № 998, Т. 4. СПб. 1912. № 1511 и др.
- 195 ПСПиР. Е. П. Т. 2. СПб., 1907. № 975.
- 196 ПСПиР. Т. 5. СПб., 1877. № 1882. С. 467.
- 197 Там же. Т. 1. СПб., 1879. 2-е изд. № 244 (219).

- 198 Там же. Т. 9. СПб., 1905. № 2910, 2944.
- 199 Там же. Т. 1. № 74 (55).
- 200 Там же. Т. 2. СПб., 1872. № 628.
- 201 Там же. Т. 5. № 1500.
- 202 Там же. Т. 3. СПб., 1875. № 1000.
- 203 Там же. № 1882.
- 204 Там же. № 1500.
- 205 «Женская Оптина». Материалы к летописи Борисо-Глебского женского монастыря. М., 1997; *Завьялов А.* Циркулярные указы святейшего правительствующего Синода. 1867-1900. СПб., 1901. С. 62-64.
- 206 *Завьялов А.* Указ. соч. С. 49-55.
- 207 *Завьялов А.* Указ. соч. С. 372-374. Обзорение церковно-гражданских узаконений по духовному ведомству. / Сост. Я.Ивановский. Изд. 3-е. СПб., 1900. Добавления к книге к с. 17.
- 208 ПСПиР. Т. 6. СПб., 1889. № 2254.
- 209 ПСПиР. Е. II. Т. 1. № 48.
- 210 РГИА. Систематическая опись делам Канцелярии Синода. О монастырях. Алфавит 18. Л. 225-262. № 65. Дело в архиве пока не найдено.
- 211 *Зырянов П.Н.* Указ. соч. С. 13-14.

**АРХИЕПИСКОП ВАРФОЛОМЕЙ (РЕМОВ):
ARGUMENTUM ADVOCATI DEI.**

**Настоятель Высоко-Петровского монастыря
по материалам архивов его прихожан**

Пять лет назад архиепископ Варфоломей (Ремов, 1888-1935), помощник митр. Сергия (Страгородского), настоятель Высоко-Петровского монастыря в Москве, вошел в число пре-рекаемых фигур русской церковной истории XX века. Причиной этого стало высказанное тогда в ряде статей, основанных на его следственном деле 1935 г., предположение о его тайном переходе в католичество¹. До этого ничто не предвещало такого поворота событий: в московском церковном предании еп. Варфоломей запечатлен как самоотверженный подлинно православный пастырь и мученик². Поставив под сомнение это свидетельство, публикации 1996 г. заставили пристальнее взглянуть в историю Высоко-Петровского монастыря 20-30-х гг. и как можно детальнее реконструировать жизнь этой влиятельной общины патриаршей Церкви, одного из центров московского церковного подполья. Последующее обсуждение этих публикаций³, сделав очевидной разногласию источников, со всей наглядностью поставило и методологическую проблему: какому из источников – документам из архивов спецслужб или уцелевшим свидетельствам гонимой Церкви – должны мы отдать предпочтение в процессе исторической реконструкции? Как мы должны интерпретировать материалы следственных дел? Какое место они должны занимать в системе научной аргументации? Насколько вообще они могут служить историческим источником? Не задаваясь целью ответить на все вопросы, мне хотелось бы в этой статье подвести итог 8-летней работе по сбору, изучению и публикации материалов из архивов членов петровской общины и, таким образом, подготовить почву для последующего критического сопоставления источников.

1.1. Среди дошедших до нас документов, созданных петровской общиной, наследие еп. Варфоломея – одно из самых объемных и самое разнообразное по жанровому составу. Известны его незаконченная автобиография, освещающая период до окончания семинарии, восемь проповедей (в списках), письма духовным детям и ответы на их письменные «исповедания помыслов» (в списках и оригиналах)⁴. Из девяти духовников, так или иначе связанных с еп. Варфоломеем, до нас дошли тексты пятерых: письма схиархим. Игнатия (Лебедева)⁵ и иером. Федора (Богоявленского)⁶, отрывки писем игум. Митрофана (Тихонова)⁷, изречения, письма и молитва иеросхим. Иннокентия (Орешкина)⁸ и гимнографические произведения архим. Германа (Полянского)⁹. Среди них по объему сохранившегося наследия настоятель Петровского монастыря уступает только своему наместнику – архим. Игнатию, и намного превосходит его по степени распространенности своих произведений среди прихожан, что четко прослеживается по количеству копий.

1.2. Проповеди еп. Варфоломея – уникальный документ петровской традиции. По воспоминаниям, в монастыре обычно читались специально подобранные поучения, поэтому проповеди не были частыми. Почти всегда они были приурочены к крупному празднику или к событию, значимому для общины. Говорил проповеди только настоятель, иногда, по его особому заданию, – его иподиаконы. Проповеди, очевидно, стенографировались ближайшим помощником еп. Варфоломея о. Германом (Полянским). Известно, что он владел приемами секретарской работы, в частности, – слепым 10-пальцевым методом машинописи. Уместно предположить, что он владел и навыками стенографии¹⁰. Проповеди переписывались и довольно широко распространялись в списках среди членов общины. Одна из них известна в четырех списках, два из них авторизованы.

Письма и ответы на исповеди учеников имеют первостепенное значение для понимания зосимовско-петровской традиции. Они вводят нас в самую сердцевину духовной жизни общины еп. Варфоломея, дают материал для создания ярких портретов ее членов. Содержательно письма и ответы на исповеди практически не различаются. Граница между ними может быть про-

ведена прежде всего формальная: ответы на откровения писались на самих записках с исповедью – замечания духовника поверх строк исповедующегося. Письма же представляют собой обычно самостоятельные тексты, хотя по назначению и могли быть теми же ответами на откровение.

1.3. Кроме текстов, созданных петровскими отцами, существуют также письменные и устные воспоминания их учеников. Последние записывались в 1992-2000 гг. и частично опубликованы¹¹. Воспоминания об оо. Игнатии (Лебедеве) и Исидоре (Скачкове), написанные их ученицами в 40-60-х гг., и об о. Феодоре (Богоявленском), написанные его сестрой во второй половине 70-х гг., – богатейший источник сведений об этих соратниках еп. Варфоломея¹². Исключительно точны в деталях «панорамные» воспоминания мон. Игнатии¹³.

1.4. Существуют и другие источники. Например, любопытны воспоминания архим. Сергия (Савельева)¹⁴, которые рисуют жизнь Высоко-Петровского монастыря со стороны и содержат детали интересные для характеристики отношений общины еп. Варфоломея с другими полуподпольными церковными группами.

1.5. Все эти источники освещают 1) хозяйственную и организаторскую деятельность еп. Варфоломея на посту настоятеля, 2) его работу с кадрами, 3) его пастырскую и проповедническую деятельность, 4) особенности богослужения Высоко-Петровского монастыря, 5) отчасти проливают свет на одну из самых загадочных сторон жизни обители – деятельность подпольного церковного учебного заведения, 6) подробно раскрывают принципы устройства и историю тайных монашеских общин, организованных еп. Варфоломеем и его клиром и 7) дают возможность вполне определенно говорить о церковно-политической позиции настоятеля, братии и общины Петровского монастыря. Объем настоящей статьи позволит нам остановиться лишь на первых четырех темах. Остальным мы надеемся посвятить отдельную работу.

2.1. Еп. Варфоломей стал настоятелем Высоко-Петровского монастыря летом 1922 г. В то время это была распространенная практика: согласно постановлению Собора 1917-1918 гг. викар-

иых епископов назначали настоятелями монастырей. В Москве сп. Феодор (Поздеевский) был назначен наместником Даниловского монастыря в мае 1917 г., после того как ему пришлось покинуть пост ректора Московской Духовной академии. Еп. Иларион (Троицкий) был настоятелем Сретенского монастыря в 1920-1922 гг. В 1925 г. архиеп. Гурий (Степанов) был назначен настоятелем Покровского монастыря¹⁵. В этом ряду стоит и назначение еп. Варфоломея. С окончательным закрытием Академии его пребывание в кафедральном городе – Сергиевом Посаде теряло практический смысл, а статус викарного епископа Московской епархии требовал присутствия при Патриархе. Тем более, что именно с 1922 г. свт. Тихон привлекает еп. Варфоломея к работе с инославными¹⁶. Назначение настоятелем столичного монастыря придавало молодому епископу необходимый вес в переговорах с иностранцами.

2.2. Опубликованные сзедения о состоянии Высоко-Петровского монастыря в 1922 г. скудны и разноречивы. Из бесед с очевидцами нам удалось уточнить их. Ко времени назначения еп. Варфоломея монастырь *de facto* не существовал, хотя, по данным М.И.Александровского, до 1926 г. сохранял прежний статус¹⁷. В церкви преп. Сергия, в которой и начнется служение еп. Варфоломея в качестве настоятеля, располагалась Центральная Медицинская библиотека¹⁸. Пять других храмов монастыря не действовали и в большинстве никак не использовались, приходили в запустение. Братские корпуса – знаменитые Нарышкинские палаты и примыкающая к ним надвратная церковь Пахомия Великого вероятно уже с 1918 г. были заняты под жилье¹⁹. В октябре 1925 г. иностранный наблюдатель говорит о жильцах бывших келий как о полноправных хозяевах монастырской территории²⁰.

Таким застал Высоко-Петровский монастырь его новый настоятель. Он добился освобождения сергиевской церкви. Братия привела ее в порядок так же, как позднее – Боголюбский собор. В течение семи лет настоятельства еп. Варфоломея одновременно использовалось по назначению не больше одного храма. Другие помещения Церкви не передавались. Клирики как правило жили на квартирах родственников, знакомых или

духовных детей. Лишь иерод. Петр жил в помещениях монастырской колокольни, под бывшим домовым храмом Покрова²¹. В подобном положении в 20-х гг. были многие московские монастыри. В 1925 г. ново назначенному настоятелю Покровского монастыря еп. Гурию пришлось ютиться в одной комнате с келейником в занятом под квартиры братском корпусе²². В лучшем положении был Даниловский монастырь. Вплоть до 1928 г. в нем действовали несколько храмов, в распоряжении братии были келейные корпуса²³.

2.3. Таким образом, Петровский монастырь в 1922-1929 гг. фактически действовал как приход. При этом еп. Варфоломею неоднократно приходилось «отвоевывать» помещения для своей общины. Трижды он искал и находил для нее новый храм. Первый раз это произошло, когда весной 1924 г. был закрыт монастырский храм преп. Сергия. Лето община провела в стенах Антиохийского подворья, а в начале сентября вернулась в монастырь – в храм во имя Боголюбской иконы Божией Матери. Он был закрыт в конце мая – начале июня 1929 г. Еп. Варфоломей стал настоятелем храма преп. Сергия на Большой Дмитровке; сюда перешла и его община. Этот храм был закрыт в октябре 1933 г. и вскоре снесен. Еп. Варфоломей назначается настоятелем церкви Рождества Богородицы в Путинках; петровцы следуют за ним. Здесь община оставалась до весны 1935 г., когда после волны арестов рассредоточилась по разным храмам²⁴. Все это время название *петровский* следовало за общиной после ее ухода из стен монастыря, а весна 1935 г. запечатлелась в памяти как «конец петровского».

3.1. Из прежней братии Петровского монастыря нового настоятеля встретили лишь три человека: регент правого хора иером. Гермоген, иером. Иоасаф (Исаев)²⁵ и иерод. Петр²⁶. Тогда как в 1907 г. в монастыре было 17 человек братии²⁷. Перед еп. Варфоломеем остро встала кадровая проблема. Решить ее ему помогли два печальных события. В январе 1923 г. в Смоленской Зосимовой пустыни умер ее строитель, духовный отец еп. Варфоломея о. Герман (Гомзин). В октябре того же года пустынь была закрыта, и ее насельники были вынуждены искать новое место служения. Кто-то разъехался по подмосков-

ным городкам, кто-то перебрался в Москву. Последних еп. Варфоломей пригласил служить во вверенный ему монастырь.

Первым среди новых клириков Высоко-Петровского монастыря следует назвать авторитетного духовника Зосимовой пустыни игум. Митрофана (Тихонова, ок. 1860-1940-е). После смерти в 1928 г. иеросхим. Алексия (Соловьева) он считался его преемником в деле духовного руководства и был духовником еп. Варфоломея. Весной 1935 г. в ходе разгрома петровской общины о. Митрофан был выслан в Каширу, снова арестован в 1941 г. и, предположительно, погиб в тюрьме (не ранее 1943 г.)²⁸.

Наиболее известным пастырем во все время существования петровской общины был архим. Агафон (Александр Александрович Лебедев, 1884-1938), в схиме – Игнатий, уроженец города Чухлома Костромской губ., выпускник Казанского ветеринарного института. Будучи в Зосимовой пустыни о. Агафон выполнял обязанности письмоводителя при игумене и имел возможность подробно познакомиться с тонкостями управления обителью. В мае 1924 г. настоятель назначил его своим заместителем. Сохранились воспоминания о том, что в середине 1934 г. о. Игнатий рассматривался священноначалием в качестве претендента на должность духовника московского клира. Весной 1935 г. больной паркинсонизмом о. Игнатий был арестован и осужден к пяти годам ИТЛ. Скончался он в инвалидном лагере под г. Алатырь (Чувашская АССР) от крайнего физического истощения и болезни сердца, развившейся на фоне пеллагры. Около 200 писем о. Игнатия из мест заключения и письма «вольного» периода (около 40) – замечательное свидетельство о жизни и сопротивлении Церкви в эпоху гонений²⁹.

Заметной фигурой в Высоко-Петровском монастыре был друг о. Игнатия архим. Никита (Николай Николаевич Курочкин, 1889-1937), исполнявший послушание канонарха. Ему после своего ареста о. Игнатий поручил своих духовными детьми. Настоятель именовал обоих друзей *пиргами* (греч.) – «столпами» своей общины. После ареста в ноябре 1930 г. и ссылки в район реки Пинеги о. Никита бывал в Москве лишь наездами, т.к. получил назначение в село Ивановское под Во-

локоламском, где и умер от инсульта. Ссылку и последние годы служения о. Никита делил с архим. Зосимой (Федором Федоровичем Ниловым, 1898-1939), поступившим в Высоко-Петровский монастырь в январе 1923 г.³⁰ После смерти о. Никиты и о. Игнатия (Лебедева) о. Зосима принял руководство над их духовными детьми³¹.

Позднее других, в пору ее пребывания в храме преп. Сергия на Б.Дмитровке, к петровской общине присоединился еще один бывший насельник Зосимовой пустыни – иером. Исидор (Иван Герасимович Скачков; 1883-1959). В 1930 г. еп. Варфоломей назначил его ризничим храма преп. Сергия. Здесь о. Исидор начал и служение духовника. Скитался он более других своих собратьев: в 1933-1936 гг. был в ссылке в Сыктывкарской обл., жил и служил под Москвой, в Тульской, Рязанской, Калининской областях. Осень и зиму 1941 г. о. Исидор провел под Волоколамском: окормлял прихожан, помогал раненым, отпевал убитых, а после освобождения города советскими войсками был арестован. Последние годы он жил на покое в Новых Петушках³². И хотя непосредственно в клире еп. Варфоломея он состоял только три года, именно о. Исидор оказался центром зосимовско-петровской традиции в военные и послевоенные годы. У его ног воссоединились духовные семьи большинства петровских отцов – оо. Игнатия (Лебедева), Никиты (Курочкина), Зосимы (Нилова), духовных детей которых он принял под свое руководство. Он был последним представителем зосимовской традиции, воспринявшим ее непосредственно от ее основателей – великих наставников Германа и Алексия. С его смертью завершился героический период ее истории³³.

Из бывших зосимовцев, входивших в орбиту деятельности еп. Варфоломея, следует упомянуть также иеросхим. Иннокентия (Орешкина, 1870-1949). Помощник иеросхим. Алексия в деле пастырства, он не состоял в клире Высоко-Петровского монастыря, после закрытия пустыни жил в Московской области, лишь иногда посещая Москву и дружественную общину сп. Варфоломея. В 1934-1937 гг. о. Иннокентий был в ссылке в Оренбурге; последние годы жизни полулегально жил под Москвой, на станции Сходня³⁴.

3.2. Таким образом, с Высоко-Петровским монастырем связана деятельность восьми – вместе с самим еп. Варфоломеем – зосимовских пастырей. Непосредственно под руководством еп. Варфоломея в 1923-1935 гг. работали о. Митрофан и о. Игнатий; о. Никита – в 1923-1925 и 1927-1930 гг.; о. Зосима – в 1923-1930 гг.; о. Исидор – в 1930-1933 гг. Место сотрудников еп. Варфоломея в зосимовской традиции можно описать следующим образом. Оо. Митрофан и Иннокентий были в числе 13 учеников игум. Германа, с которыми он пришел в Зосимову пустынь³⁵. Условно говоря, они принадлежали к 1-му поколению зосимовцев – поколению учителей. 2-е поколение составили ученики их, оо. Германа и Алексия: сам настоятель Высоко-Петровского монастыря, оо. Игнатий, Никита, Исидор и Зосима. К 3-му поколению принадлежат их духовные дети – ученики учеников. Позднее к старшим зосимовцам присоединились духовники третьего поколения: оо. Герман (Полянский, 1900-1939) в 1926-1933 гг. и Феодор (Богоявленский, 1905-1943)³⁶, а также диаконы: оо. Косьма (Магда), Никола (Ширинский-Шахматов), Филарет и Серафим. О. Феодор, рукоположенный в 1937 г., будучи учеником о. Никиты, принял под свое руководство его духовных детей³⁷.

3.3. Осенью 1923 г. еп. Варфоломею удалось сформировать клир, единомысленный с ним в вопросах пастырской деятельности, способный поддерживать богослужебную жизнь обители, практически подготовленный к решению задач по управлению монастырем и работе с прихожанами. Именно зосимовцы определяли лицо Высоко-Петровского монастыря в 1923-1935 гг., благодаря им он превратился в значимый духовный центр. Их влияние покоилось на авторитете великих старцев Зосимовой пустыни – оо. Германа и Алексия, питалось личностным обаянием самих петровских насельников, углублялось благодаря уникальному способу духовного водительства, который они практиковали в своей пастырской деятельности. Общность духовного воспитания сыграла свою роль и позднее, в эпоху церковных нестроений второй половины 20-х гг., когда петровские отцы выступили единой группой с ясной, четко аргументированной позицией.

4.1. От сотрудников еп. Варфоломея перейдем к их прихожанам. Всех петровских богомольцев условно можно разделить на две группы: на тех, кто имел с кем-то из зосимовских наставников личный контакт любой близости, и тех, кто не имел такого контакта. Первых мы будем называть в этом разделе *членами общины* или *духовными детьми* и относить к ним тех, кого петровские духовники знали по имени и могли включить в свои синодики. Вторых – *прихожанами*. Внутри общины можно выделить ее костяк – ближайших учеников зосимовских отцов, в большинстве ориентированных на монашество. Эта группа не была монолитом. Скорее следует говорить о 5-6 «духовных семьях», объединенных общностью устремлений и преданностью зосимовской традиции.

4.2. Не всегда возможно с абсолютной уверенностью назвать число ближайших учеников сотрудников еп. Варфоломея³⁸. По причинам конспиративного характера члены общины не входили в подробности жизни «соседних» духовных семей, но порядок их численности они называют довольно точно. Во второй половине 20-х «присные» ученики настоятеля составляли группу примерно в 25-30 чел.; его заместника – в 32; о. Митрофана – в 20-25; оо. Зосимы и Германа (Полянского) – в 5-10; о. Никиты – в 5-6 чел.³⁹ Следовательно, в ядро петровской общины входили примерно 100-115 чел.

В конце 20-х – начале 30-х гг. духовная семья о. Игнатия пополнилась новыми членами – поколением «маленьких»; их было 12 чел.⁴⁰ После закрытия храмов и/или ареста священников в общину еп. Варфоломея влились члены московских приходов: храма Троицы в Никитниках (настоятель – о. Сергей Голощапов) – в 1927 г., храма свт. Николая у Соломенной Сторожки (настоятель – о. Василий Надеждин) – в 1929 г. и храма свт. Алексия в Глинищевском переулке (настоятель – прот. Роман Медведь) – в 1931 г. В общей сложности эти «вливания» принесли петровской общине порядка 50-60 чел., многие из которых вошли в «ближний круг» зосимовских наставников⁴¹. Так в начале 30-х ядро петровской общины выросло примерно до 170-200 чел. Это время было расцветом пастырской деятельности петровцев.

4.3. Ценные сведения о размерах петровской общины содержатся в воспоминаниях м. Игнатии, которая была знакома с синодиком своего наставника. В нем содержалось 381 имя его духовных детей⁴². Правда, кроме петровских прихожан, в него были вписаны имена монахинь Троице-Одигитриевой Зосимовой пустыни, обратившихся за руководством к о. Игнатию в середине 20-х гг. На момент закрытия в этом монастыре было 196 насельниц: 40 монахинь, 40 послушниц и 116 трудниц⁴³. Предположим, что у о. Игнатия окормлялись все зосимовские монахини. Его петровская духовная семья сократится до 340 чел. Число всех духовных детей зосимовцев, конечно, не всегда так сильно превышало число их ближайших учеников. Все же, даже если мы будем считать, что у других петровских наставников не было духовных детей помимо «присных», можно утверждать, что община на конец 20-х включала порядка 420 чел. Будем считать, что число ее членов к началу 30-х выросло так же, как и «ближний круг» зосимовских духовников – в 1,7 раза. (В действительности оно росло интенсивнее: в «малое стадо» входил далеко не всякий). Тогда оно составит более 700 чел.

4.4. Труднее оценить количество прихожан Высоко-Петровского монастыря. Вероятно, оно напрямую зависело от размеров церкви. По воспоминаниям м. Игнатии, во время будничных служб монастырский храм почти всегда был заполнен, но люди стояли не тесно, на расстоянии друг от друга. Так в Боголюбском соборе может поместиться порядка 600-650 чел. Даже если мы предположим, что в начале века храм был менее вместителен из-за гробниц Нарышкиных, стоявших в его трапезной части, и мог принять на 100 чел. меньше, получившееся число будет сопоставимо с результатами наших расчетов. Легко можно представить, как количество богомольцев возрастает в праздничные дни в два или три раза⁴⁴. Есть свидетельство о том, что в большие праздники народ, не вошедший в собор из-за тесноты, молился на паперти. В 1931 г. к приходу еп. Варфоломея присоединились прихожане соседнего алексеевского храма. Их было порядка 350-400 чел. Петровцы вспоминают, что «романовские» наполнили тогда «весь храм» и прошло некоторое время, пока приход зосимовцев «переварил» новых богомольцев⁴⁵. Все это дает нам 1000-1500 прихожан.

Тенденция к росту общины и прихода в целом сохранялась и в следующее пятилетие, но интенсивность роста очевидно снизилась. Редели ряды и самой общины. Воспоминания называют 1933-1935 «скорбными годами Петровского»⁴⁶ и не фиксируют вливаний, сопоставимых с теми, что были в начале 30 х. Вероятно, в это время в Петровский все чаще приходили люди, у которых не возникало постоянного контакта с его наставниками. Но они безусловно приходили. Церкви вокруг закрывались, священники подвергались репрессиям. Церковный ландшафт Москвы, такой разнообразный в 20-х, к середине 30 х все больше напоминал пустыню⁴⁷. В этой ситуации Петровский продолжал притягивать к себе богомольцев. Называть точные цифры трудно, но вполне возможно, к 1935 г. только у основных зосимовских наставников окормлялось порядка 1000 чел., а число богомольцев достигало 2000 и более.

4.5 По сравнению с размерами других московских приходов того времени, засвидетельствованных их прихожанами, это цифры внушительные. Даже такие крупные, как упомянутый приход о. Романа Медведя, в лучшем случае достигали полутысячи. Меньше (300-400 чел.) был приход храма свт. Николая у Соломенной Сторожки. Это, очевидно, была средняя численность московских приходов в то время. Община еп. Варфоломея была одной из крупнейших. Учтем, что население Москвы достигало в 1923 г. 1,5, в 1928 г. – 2,1, а в 1934 г. приближалось к 4 млн.⁴⁸

4.6. Состав прихожан Высоко-Петровского монастыря был довольно разнообразен. Здесь можно было встретить представителей аристократических родов и работниц московских фабрик, инженеров, бывших крестьян, монахов и монахинь закрытых обителей. Современники передают, что выходцы из дворянских семей и семей художественной интеллигенции занимали заметное место в духовной семье настоятеля. Представители аристократии составляли примерно 10-ю часть ближайших духовных детей о. Игнатия. Столько же среди них было и тех, кто был сорван со своих мест волнами социальных потрясений: рязанские и костромские крестьяне, кубанская казачка, провинциальные мещане и интеллигенты. И все же доминировали

среди петровских богомольцев представители московской интеллигенции: инженеры, врачи, служащие, преподаватели, люди театра, приходившие сюда семьями. Среди молодежи было много студентов. Они часто проникали в «ближний круг» петровских отцов⁴⁹.

5.1. Мы видели, что община еп. Варфоломея состояла из нескольких крупных духовных ссмей, сформировавшихся около своих наставников. Это, без преувеличения, уникальный случай в церковной истории: обычно приход концентрировался вокруг одного лидера, с арестом или гибелью которого распадался. Однако наличие нескольких ярких пастырей могло обернуться возникновением центробежных тенденций и распадом общины. В течение 13 лет этого не произошло. Тому было несколько причин. Во-первых, каждый из петровских отцов занимал в организме общины свою четко определенную нишу. Это исключало центробежные устремления. Подобно малым и великим планетам солнечной системы, они существовали на своих индивидуальных орбитах, вращаясь вокруг единого центра. Центром этим был еп. Варфоломей⁵⁰. Во-вторых, четкая иерархическая схема была подсказана и одухотворялась тем пастырским подходом к пасомым и к собратьям, который был привит петровским населникам зосимовской традицией. О сути этого подхода и о том, как духовное руководство было организовано в Петровском монастыре, мы скажем подробнее в разделе, посвященном его тайным монашеским общинам. Сейчас остановимся на роли еп. Варфоломея в организации жизни вверенной ему обители.

5.2. Образцом для настоятеля Высоко-Петровского монастыря было устройство жизни дорогой для него Зосимовой пустыни. Он попытался воспроизвести в столице две ее неотъемлемых и высоко ценимых современниками составляющих: духовное руководство и зосимовское богослужение. На этих основаниях еп. Варфоломей строил жизнь своей общины. Из его наследия видно, что он постоянно осмыслял тот метод духовного руководства, которым был воспитан и которым воспитывал сам. Половина его известных нам проповедей, произнесенных в Петровском монастыре, посвящена проблемам духовного наставничества. Он был ярким выразителем зосимовской тради-

нии, ее систематизатором и пропагандистом. Его проповеди были значимы для всей петровской общины. «Слово в 4-ю годовщину по кончине старца схиигумена Германа» известно в четырех списках, принадлежавших людям из разных духовных семей⁵¹. Проповедью не ограничивалась роль настоятеля как организатора духовной жизни общины. Часто он решал, к кому из духовников пойдет тот или иной человек. Для такого прихожанина он был, можно сказать, первым пастырем, определявшим иногда его последующую судьбу⁵².

5.3. Еще одной особенностью Высоко-Петровского монастыря, притягивавшей к нему церковных людей той эпохи было его неповторимое богослужение. Его порядок и высокий настрой целиком были заданы еп. Варфоломеем. Современник вспоминает, что еп. Варфоломей, будучи еще в сане архимандрита настоятелем храма в Академии, «довел чин академического богослужения до высокого совершенства <...> Он не только безукоризненно наладил уставное служение в храме, но вместе с тем досконально знал историю и теорию науки о богослужении, глубоко чувствовал красоту церковных песнопений, их словесное и музыкальное богатство, поразительное соответствие с содержанием молитвословий и был знатоком, так сказать, “литургического богословия”»⁵³. В московский период эти его таланты раскрылись в полной мере. В основе петровское богослужение восходило к богослужению Зосимовой пустыни. Там церковная служба совершалась строго по уставу, был создан особый богослужебный напев⁵⁴, придававший ей неповторимую индивидуальность. Правда, стремление к уставности было распространено в то время в московских церквях⁵⁵, но зосимовское богослужение не растворилось в столичном многообразии. Настоятель уделял много внимания эстетической стороне петровского богослужения, заботился о его праздничной торжественности, хотя любил подчеркнуть и его монастырский характер: после торжественной части богослужения он покидал алтарь и смиренно садился в храме на настоятельское место в черной монашеской одежде. Он внимательно подбирал чтецов: от 1/2 до 2/3 вечерней 4-5-часовой монастырской службы ложилось на их плечи. Конечно, в условиях города еп. Варфоломею пришлось поступиться деталями. Например, библейские песни

на Утрени не пелись, как в Зосимовой, а читались (в приходских храмах они обычно опускаются). В качестве поучений на службе читались жития святых, фрагменты из святоотеческих писаний и трудов духовных писателей, например, свт. Игнатия Брянчанинова. Настоятель всегда сам выбирал нужный текст, при необходимости адаптировал его для лучшего восприятия на слух⁵⁶. Своей проповедью, авторитетом архиерея, организаторской деятельностью еп. Варфоломей объединял общину, состоявшую из разных, глубоко индивидуальных духовных семей, был зримым гарантом ее единства.

6. В 1922 г. еп. Варфоломей получил в управление разоренную обитель, фактически – единственный храм. Братия монастыря состояла из трех человек, в его распоряжении не было никаких хозяйственных ресурсов. В течение одного года ему удалось сформировать новый клир, начать регулярное окормление богомольцев, воссоздать на новом месте зосимовское богослужение. В конце 1923 г. в центре Москвы появилась спаянная монашеская община, которая к началу 30-х стала одной из крупнейших и влиятельнейших общин Москвы. Еп. Варфоломею было суждено возглавлять ее в течение 13 лет. Благодаря своему устройству петровская община обладала большим потенциалом выживания. Даже после окончательного ухода из монастыря она сохраняла свое единство, продолжала жить и расти. Главная заслуга в этом принадлежала ее создателю и главе. Еп. Варфоломей определил нерв ее бытия, обеспечивал ее единство, не жалея сил опекал и защищал своих детище. С его арестом и гибелью для ее членов закончился период духовного подъема, радостного совместного жития. Начался новый период ее истории, период подспудного существования, хранения заветов ушедших отцов.

¹ *Осипова*, 34-40; Юдин. К этой статье в части фактологии восходит Кураев 1996а, 1996б.

² Каледа б.г.; 1996, 108; Игнатия 1996; 1999б, 79-81. Ср. Юдин, 39.

³ Варфоломей 1996, 353-360; 1998, 119-133; Беглов; Игнатия 1999б, 83-93.

⁴ Варфоломей 1996, 363-378; 1998, 129-133; 2000а, 87-108; 2000б, 146-159.

- 5 Игнатий.
- 6 Не опубликованы.
- 7 В составе воспоминаний об о. Игнатии (Лебедеве). – Игнатия, 1945; 19996, 66-67.
- 8 Пыльнева, 48-58.
- 9 Не опубликованы.
- 10 Игнатия; 1996, 118-119; Кавелина.
- 11 Игнатия 1999а.
- 12 Игнатия 1945 (неавторизованный (!) печатный вариант этой книги: Игнатия 1998); Гавриила; Богоявленская.
- 13 Игнатия 1996; 19996, 63-81.
- 14 Сергей.
- 15 Д'Эрбиньи, 21. Еп. Феодор фактически исполнял обязанности настоятеля до 1924 г. Еп. Гурий – в течение нескольких месяцев до своего ареста в ноябре 1925 г.
- 16 Варфоломей 1998, 121-122.
- 17 Паламарчук, 20, 200.
- 18 Игнатия.
- 19 Паламарчук, 207.
- 20 Д'Эрбиньи, 31-32.
- 21 Игнатия 1996, 123.
- 22 Д'Эрбиньи, 21.
- 23 Воспоминания, 16-44.
- 24 Игнатия; 1996, 131-132.
- 25 По другим данным о. Иоасаф – монах Чудовского монастыря в Кремле, после его закрытия примкнувший к общине еп. Варфоломея.
- 26 Игнатия 1996, 123.
- 27 Паламарчук, 200.
- 28 Игнатия; Кавелина.
- 29 Игнатий; Игнатия, 1945; 19996, 75-76, 165-171.
- 30 Так значится в послужном списке, написанном им самим. Однако среди прихожан Петровского монастыря бытует убеждение, что о. Зосима принадлежал к братии Зосимовой пустыни. – Игнатия 1996, 124.
- 31 Игнатия, 1945; 1952; 1996, 124; 19996, 76-78; Кавелина.
- 32 Любопытная деталь: после смерти о. Исидора его дом купил еп. Афанасий (Сахаров). – Кавелина.
- 33 Гавриила; Игнатия 1952; 1996, 124, 129; 19996, 78-79; Кавелина.
- 34 Игнатия 1996, 124-125; Пыльнева; Варфоломей 2000а, 107.
- 35 Вениамин, 86.
- 36 Здесь мы не касаемся личности иером., впоследствии – епископа Алексия (Сергеева; †1968), который, по воспоминаниям, сыграл роковую роль в жизни общины Петровского монастыря. О его духовных делях ничего неизвестно; в его обязанности входило ведение журнала богослужений. – Игнатия 1996, 125. Ср. Игнатий, 223, 227-228.

- 37 Богоявленская; Игнатия 1996, 125-127; Кавелина.
- 38 Удастся это лишь в случае с оо. Игнатием и Никитой, показаниями духовных дочерей которых мы пользуемся.
- 39 Игнатия; Кавелина. Для сравнения: тайную монашескую общину, группировавшуюся вокруг будущего архим. Сергия (Савельева), составляли ок. 17 чел. – Сергей, 270-274.
- 40 Игнатия 1952.
- 41 Игнатия; 1996, 132; Кавелина.
- 42 Игнатия 1952.
- 43 По данным летописца женской Зосимовой Л.А.Верховской, которой мы выражаем живейшую признательность за эти сведения.
- 44 Ср. Д'Эрбиньи, 32.
- 45 Кавелина.
- 46 Игнатия 1996, 132.
- 47 Ср. Варфоломей 1996, 363.
- 48 Ежегодник, 9; Справочник, 9; Моссовет, 53.
- 49 Богоявленская; Игнатия 1952; 1996, 128-131; Кавелина.
- 50 Недаром свой заупокойный канон, посвященный памяти духовного отца и настоятеля, о. Герман (Полянский) назвал «Закат нашего солнца».
- 51 Ср. Варфоломей 1998, 128-129; 2000а, 99.
- 52 Кавелина.
- 53 Волков, 83.
- 54 Игнатия; Мартынов, 199-205. Очевидно, он был создан на основе Гефсиманского напева, т.к. из Гефсиманского скита пришли в Зосимову игум. Герман и его ученики.
- 55 См., например, Сергей, 24-26.
- 56 Игнатия; 1996, 120-123; Кавелина. Ср. Игнатий 294, прим. 3.

БИБЛИОГРАФИЯ

Беглов – *Беглов А.* Прозелитизм среди мертвых // НГ-религии. № 15(38). 11 августа 1999. С. 6.

Богоявленская – *О.П.Богоявленская.* Воспоминания (в печати).

Варфоломей 1996 – *Архиепископ Варфоломей (Ремов).* Письма и автобиография / Публ. *А.Л.Беглова* // Альфа и Омега. 1996. № 2/3 (9/10). С. 353-378.

Варфоломей 1998 – *Архиепископ Варфоломей (Ремов).* Из духовного наследия / Публ. *А.Л.Беглова* // Альфа и Омега. 1998. № 4(18). С. 119-133.

Варфоломей 2000а – *Архиепископ Варфоломей (Ремов).* «Мы владеем всерадостной тайной». Слово о пастырях и учениках / Публ. *А.Л.Беглова* // Альфа и Омега. 2000. № 1(23). С. 87-108.

Варфоломей 2000б – *Архиепископ Варфоломей (Ремов).* «Благоговейный путь». Слово о духовном восхождении / Публ. *А.Л.Беглова* // Альфа и Омега. 2000. № 2(24). С. 146-159.

Вениамин – *Митрополит Вениамин (Федченков).* Божьи люди. Мои духовные встречи. М., 1998.

Волков – *Волков С.* Последние у Троицы: Воспоминания о Московской духовной академии (1917-1920). М.-СПб., 1995.

Воспоминания – *У Бога все живы.* Воспоминания о даниловском старце архимандрите Георгии (Лаврове). М., 1996.

Гавриила – *Монахиня Гавриила.* Книга о великих старцах Зосимо-Смоленской пустыни. М., б.г. (машинопись).

Д'Эрбиньи – *Отец М^{ишель} Д'Эрбиньи, S.J.* Церковная жизнь в Москве / Авторизированный перевод с французского с предисловием *И.Ф.Наживина.* Париж, 1926.

Ежегодник – *Статистический ежегодник г. Москвы и Московской губ.* Вып. 2. Статистические данные по г. Москве за 1914-1925 гг. М., 1927.

Игнатий – *Схиархимандрит Игнатий (Лебедев).* Письма из заключения // *Монахиня Игнатия.* Старчество на Руси. М., 1999. С. 214-315.

Игнатия – Устные воспоминания м. Игнатии (*1903).

Игнатия 1945 – Схиархимандрит Игнатий, старец Зосимовой пустыни и Высоко-Петровского монастыря. Составлено *монахиней* Игнатией. М., 1945 (машинопись).

Игнатия 1952 – [М. Игнатия]. Летопись. М., 1952 (машинопись).

Игнатия 1998 – По воспоминаниям *монахини* Игнатии П. Монашество последних времен. Жизнеописание схиархимандрита Игнатия (Лебедева). М., 1998.

Игнатия 1996 – *Монахиня Игнатия (Петровская)*. Высоко-Петровский монастырь в 20-30 годы // Альфа и Омега. № 1(8). 1996. С. 114-135.

Игнатия 1999а – *Монахиня Игнатия (Петровская)*. Патриарх Сергей и Высоко-Петровский монастырь // Альфа и Омега. 1999. № 3(21). С. 181-185.

Игнатия 1999б – *Монахиня Игнатия*. Старчество на Руси. М., 1999.

Кавелина – Устные воспоминания О.А.Кавелиной (*1916).

Каледа б.г. – *Профессор, протоиерей Глеб Каледа*. Очерки жизни православного народа в годы гонений (в печати).

Каледа 1996 – *Профессор, протоиерей Глеб Каледа*. Полнота жизни во Христе. Проповеди. М., 1996.

Кураев 1996а – *Диакон Андрей Кураев*. Тайный католик. О католической миссии в большевистской России в 20-х и 30-х гг. // Москва. № 8, август 1996. С. 204-208.

Кураев 1996б – *Диакон Андрей Кураев*. О католической миссии в большевистской России в 20-х и 30-х гг. // Современное обновленчество – протестантизм «восточного обряда». М., 1996. С. 221-226.

Мартынов – *Мартынов В.И.* История богослужебного пения. М., 1994.

Моссовет – Четыре года работы Московского совета. 1931-1934. М., 1934.

Осипова – *Осипова И.И.* «В язвах своих сокрой меня...». Гонения на Католическую Церковь в СССР. По материалам следственных дел. М., 1996.

Паламарчук – Сорок сороков. Краткая иллюстрированная история всех московских храмов / Собрал *П.Паламарчук*. Т. 1-4. М., 1992. Т. 1.

Пыльнева – *Пыльнева Г.А.* Воспоминания о старце Зосимовой пустыни иеросхимонахе Иннокентии. М., 1998.

Сергий – *Архимандрит Сергей (Савельев)*. Далекий путь: История одной христианской общины. М., 1998.

Справочник – Статистический справочник г. Москвы и Московской губ. 1927 г. М., 1928.

Юдин – *Юдин А.* «Я готов на любые жертвы...» Расстрельное дело архиепископа Варфоломея (Ремова) // Истина и жизнь. № 2, февраль 1996. С. 33-39.

**НОВЫЕ СТРАНИЦЫ В «КНИГЕ ПАМЯТИ»
ПОСТРАДАВШИХ ЗА ВЕРУ В СССР В 1920-1930-Е ГГ.:
ПО МАТЕРИАЛАМ ФОНДА ОБЩЕСТВА
«Е.П.ПЕШКОВА. ПОМОЩЬ ПОЛИТИЧЕСКИМ
ЗАКЛЮЧЕННЫМ»**

Канонизация целого сонма новомучеников и исповедников российских на прошедшем в августе 2000 года Архиерейском Соборе завершила важный этап в восстановлении истории Русской Православной Церкви периода 1920-х – 1930-х гг., прославив подвиг сохранения веры более чем тысячью иерархов, священников и мирян в условиях жестоких гонений со стороны советского государства. За последние годы были извлечены из-под спуда секретных хранилищ архивов десятки тысяч документов, вновь наполнившие «реку времен». Появились первые публикации по этой теме, основанные на архивных материалах¹, часть из них выполнены в виде списков репрессированных, синодиков, мартирологов и проч. Однако известны далеко не все имена христиан, в огромном большинстве православных, но также принадлежавших и другим конфессиям и деноминациям, подвергшихся преследованиям, арестам, тюремному заключению, высылке в концлагеря, ссылке в отдаленные пределы Европейской России, Сибири и Средней Азии. Поиск этих имен остается актуальным и сегодня.

Представляется перспективным решение данной задачи на основе специальных источниковедческих исследований целых комплексов архивных материалов, не так давно ставших доступными для изучения и введения в научный оборот. Источниковедческий подход, в частности, позволяет расширить спектр методических средств работы с документами и извлечь из них дополнительную информацию.

Фонд Общества «Е.П.Пешкова. Помощь политическим заключенным», хранящийся в Государственном Архиве Российской Федерации (Ф. 8409), рассекреченный лишь несколько лет назад, как раз и является таким документальным комплексом.

Он насчитывает 1733 единицы хранения, в том числе по основной описи – 1695 дел, по дополнительной – еще 39 дел. Его материалы только начинают разрабатываться. Из публикаций, посвященных этой интересной и не совсем обычной для советской действительности организации, можно назвать небольшую работу А.Ю.Горчевой, разносторонне характеризующую деятельность «Помощи политическим заключенным» (ППЗ) по отношению к политзаключенным и ссыльным, в том числе и священнослужителям и мирянам, а также целый ряд воспоминаний (Дм.Минина, О.Маркова, А.В.Книпер-Тимиревой, знавшей Екатерину Павловну Пешкову более 40 лет)².

Особо необходимо отметить результаты работы с документами данного фонда Центра «Мемориал», опубликованные в «Церковно-историческом вестнике»³. Эта объемная публикация, представляющая итоги нескольких лет труда целой группы сотрудников «Мемориала» в рамках широкой программы «Репрессии против духовенства в период 1918-1953 годов», содержит различные группы документов. Это и личные карточки политзаключенных и ссыльных – иерархов Русской Православной Церкви, священников и мирян (часть их уже канонизирована), их заявления и ходатайства в разные инстанции, обращения приходов в их защиту, письма их самих и их родных, списки священнослужителей и мирян, подвергшихся репрессиям. Всего по материалам фонда, как указывает И.И.Осипова, было выявлено свыше 700 священнослужителей⁴.

Опыт трехлетней исследовательской работы автора данной статьи с материалами архива «Помощи политическим заключенным», являвшейся самостоятельной организацией, со своими специфическими задачами и практикой работы, несмотря на преемственность с предшествовавшим ей «Политическим Красным Крестом»⁵, убеждает в необходимости продолжить работу с этим источником. При этом детальное изучение документов всего фонда ППЗ как уникального комплекса делопроизводительной документации и одновременно материалов личного происхождения в целом позволит выработать результативную методику и в конечном итоге выявить новые имена пострадавших за веру.

Прежде всего следует дать хотя бы общее представление об организации, имевшей полное название «Общество “Е.П.Пешкова. Помощь политическим заключенным”». Екатерина Павловна Пешкова, урожденная Волжина, родилась в 1876 г. Прожила она долгую жизнь и скончалась в 1965 г. С юности занималась благотворительной деятельностью, особенно в период своей европейской эмиграции в 1907-1914 гг. (работала в Париже в Эмигрантской кассе по организации материальной помощи русским политэмигрантам, в Кружке помощи каторге и ссылке – т.н. «Парижском кружке»). Вернувшись из Италии в Россию с сыном Максимом вскоре после начала I мировой войны, в обществе «Помощь жертвам войны» заведовала Комиссией помощи детям, в 1915 г. вместе с адвокатом И.Н.Сахаровым на средства Земского и Городского Союзов организовала отряд по сбору детей, оставшихся за линией фронта. После Февральской революции Екатерина Павловна работала в московской организации «Политического Красного Креста» (ПКК), была членом ЦК партии эсеров (ПСР), гласной Московской Думы. Одновременно она работала вместе со своим соратником, польским инженером и юристом Михаилом Львовичем Винавером в Польском Красном Кресте по опеке лиц польской национальности в Советской России, причем эта ее деятельность не прекращалась с осени 1920 г. до середины 1930-х гг. Обстоятельства и давление со стороны властей вынудили свернуть активность Московского «Политического Красного Креста» (1918-1922), почетным председателем которого была В.Н.Фигнер, председателем являлся известный адвокат, член партии эсеров Н.К.Муравьев, его заместителем была Е.П.Пешкова (в ПКК работали также юристы, бывшие социал-демократы П.Н.Малянтович и уже упомянутый М.Л.Винавер, А.Ю.Фейт и другие). ПКК был закрыт, и с одобрения и прямой поддержки Председателя ГПУ Ф.Э.Дзержинского, которого связывала личная дружба с Е.П.Пешковой (и давнее знакомство с Винавером), в конце 1922 г. была создана «Помощь политическим заключенным». К ней перешла часть прежнего помещения ПКК, в пользовании осталось 6 комнат в квартире № 7 дома 16 на Кузнецком мосту (после перенумерации до-

мов – д. 24). Здесь она и осуществляла свою миссию в течение почти 16 лет (в середине 1938 г. она была ликвидирована).

Возможности работы новой организации, которую возглавила, как уже отмечалось, сама Е.П.Пешкова, существенно расширились: помощь политзаключенным, а позже и политссылным и их семьям на законных основаниях оказывалась не только в Москве, Ленинграде, но и на территории всей России, Украины и других республик. Основными направлениями деятельности ППЗ были, во-первых, материальная помощь (снабжение продовольствием, вещами, деньгами, лекарствами, книгами, подпиской на журналы и газеты и т.д.), которая особых масштабов достигала именно в первые 6-7 лет, до 1929-1930 гг. Вторым направлением была постоянная юридическая помощь, выражавшаяся в возбуждении ходатайств «Помощи политическим заключенным» перед ОГПУ и другими инстанциями, а также в посредничестве между политзаключенными и ссылными и отделами ОГПУ, то есть передача разного рода заявлений, просьб, касающихся изменения приговора, места ссылки, срока, соединения семей, отправки на необходимое лечение, возврата документов и рукописей, запросов о местонахождении и проч. Это направление деятельности ППЗ действовало вплоть до самого ее закрытия, хотя в последние годы, примерно после 1935 г., оно почти не приносило результатов: ОГПУ-НКВД перестало реагировать на запросы Е.П.Пешковой. Особенность работы «Помощи политическим заключенным» состояла в непосредственном, почти всегда ежедневном, позже более редком, контакте с ОГПУ. Сама Екатерина Павловна долгое время ежедневно посещала «Лубянку», другие сотрудники также 2-3 раза в неделю подавали заявления и получали ответы на запросы о своих подопечных непосредственно в соответствующих отделах ОГПУ – чаще всего в Секретном и Контрреволюционном отделах. Лица, осужденные по «церковным делам», привлекались к ответственности, как правило, по 58 ст. УК (также и по 69 ст.) и попадали в категорию «политических».

Все архивные материалы, хранящиеся в фонде 8409, можно условно разделить на три большие совокупности: 1. Переписка; 2. Списки; 3. Административно-финансовая документация. Во

время работы по данной теме основное внимание автором уделялось первому и второму типам документов – переписке и спискам. Переписка, представляющая собой 80-90% всех дел фонда и достаточно сложный конгломерат документации, делится на несколько разновидностей. Нас прежде всего интересовала переписка ППЗ с частными лицами: то есть, письма и заявления политических заключенных или ссыльных и их родственников о пересмотре дел, изменения места ссылки, оказании материальной помощи, выдаче литеров на бесплатный проезд и другим вопросам. В ходе архивного поиска проводился сплошной просмотр дел по 1927-1928 гг., выборочный просмотр дел по 1923-1926 гг., а также по 1931 г. (изучалась как входящая, так и исходящая переписка).

Еще один вид переписки – это условно названная нами «переписка с ОГПУ». Весьма важно учесть, что в фонде 8409 имеется только исходящая переписка с этой организацией, следов же входящей переписки с ОГПУ (на бланках) обнаружено не было. Однако нельзя считать ее односторонней, дающей лишь часть информации о требованиях и запросах о политзаключенных и ссыльных со стороны «Помощи политическим заключенным». Результативная часть информации также отражалась в документах (подробнее об этом ниже). Группа дел, представленных в описи как «Перечни заявлений политических ссыльных, заключенных и их родственников, направленных в Объединенное Государственное Политическое Управление», а в ходе работы сотрудниками ППЗ названных «Ходатайства в О.Г.П.У.» и «Обращения в О.Г.П.У.» (с 1935 г. – в НКВД) – одна из самых многочисленных в фонде после переписки с частными лицами. Впервые такое дело зафиксировано в 1927 г., затем число их постепенно растет и достигает 7 дел в 1930 г., затем до 1936 г. колеблется в пределах 5-6 дел, в 1937 г. – сокращается до 2 дел. В 1938 г. «перечни заявлений», так же, как и многие другие виды дел отсутствует, что связано с предстоящей ликвидацией организации, свертыванием объема работ и сведением на «нет» со стороны НКВД всех усилий по оказанию результативной помощи политзаключенным.

«Перечни заявлений» представляют собой машинописные копии документов, составленных сотрудниками ППЗ в качестве

сопроводительных к заявлениям политссыльных, заключенных и их родственников в различные структурные подразделения ОГПУ, в Комиссию частных амнистий при ВЦИК и т.д. В них содержится следующая информация: куда направлен препроводительный документ, дата и № в виде рукописной отметки, иногда имеется отметка, когда получен ответ. Перечни можно разделить на «первичные» и «вторичные», первые содержат более полную информацию о заявителе (8-12 строк), вторые – более краткую (3-4 строки). Как правило, представлены сведения о том, где и когда был арестован заявитель, когда и на сколько осужден, где отбывает срок ссылки или заключения (или: повторный арест, ограничения в проживании и т.д.). Далее кратко излагается суть просьбы: ухудшение состояния здоровья, критические состояния, болезни, возраст, ходатайство о переводе в другое место, о пересмотре дела, о помиловании, о свободном проезде к месту ссылки и прочее). Здесь же имеется конкретное указание о том, что заявитель является священником, или осужден по религиозным взглядам, или по «церковному делу», или он (она) являлись членами приходского совета, регентом, пели в хоре и т.д. Как правило, эта информация содержится в первичных «перечнях», которые часто повторяются на протяжении 2-3 месяцев запросов, а в повторных указание на то, что заявитель является священником, часто исчезает и фигурирует лишь его фамилия и сокращенное имя и отчество. Это, безусловно, создает трудности в процессе поиска новых имен пострадавших за веру и требует обращения к дополнительным источникам. Следует отметить, что методически оправдано использование обоих видов переписки – с частными лицами, и с ОГПУ – перечней заявлений – одновременно, в качестве взаимодополняющих документов. Было проведено выборочное изучение «перечней заявлений» за 1927, 1930 и 1931 гг.

Большую ценность представляют рукописные пометки на полях и рядом с порядковыми записями о заявителях, дающие информацию о результатах запроса, о ходе и времени его прохождения, о повторных запросах, отказах и т.д. Эти пометки и являются «отраженной» результативной информацией из ОГПУ. Например, в «перечнях заявлений» за 1931 г. со-

держится сопроводительное письмо к заявлению Анны Алексеевны Мечевой, арестованной 17 февраля того же года такого содержания:

С.О. – 12/V-31 г.

Весьма срочно.

1) Заявл[ение] гр-ки МЕЧЕВОЙ Анны Ал-ев. С просьбой о пересмотре дела, ввиду психич. болезни. Пока просьба отсрочить выезд из М-вы. Приговор в Казакстан. Прил[агается] мед. свидет[ельство] о псих. болезни, вследствие кот. нуждается в присмотре за собой и является нетрудоспособной⁶.

Слева имеется рукописная пометка «Завтра», то есть предполагалось рассмотрение этого заявления в Секретном отделе на заседании следующего дня. Спустя четыре месяца в перечне от 25 сентября 1931 г. мы вновь встречаем имя А.А.Мечевой, из которого следует, что высылка в Казахстан была отменена, и местом жительства ее стал Липецк:

6) Заявл. МЕЧЕВОЙ Анны Ал.-ев. с просьбой об отмене ей прикрепления к Липецку. Согласно прилагаемой мед. справке, она нуждается в возвращении в Москву, тк. кк. в Липецке нет стационара по нервн[ым] болезн[ям], невозможно лечен[ие] в амбулатор[ии] при необходимости в патронаже и присмотре за собой. – Прилаг[аются] 2 мед. справки⁷.

Рядом имеются пометки: «пересмотрят», «может выбрать другой город, не Москву». Далее в документе от 2 ноября 31 г. вновь появляется информация о просьбе Мечевой А.А. о переводе из г. Липецка в г. Мценск (с пометкой: «буд[ет] выясн[ено]»). До конца года в ОГПУ было подано еще несколько повторных заявлений с этой же просьбой⁸.

Второй тип документов, с которым велась работа по данной теме – это «списки». Он также состоит из нескольких групп: 1) «списки политссыльных и заключенных с указанием места и сроков отбывания», «списки политических заключенных», «списки заключенных и высланных на предмет амнистии»; 2) списки политзаключенных различных тюрем и концлагерей (Таганской, Внутренней тюрьмы ОГПУ, Бутырской, Новинской тюрем, Суздальского, Ярославского политизоляторов и др.) на получение посылок, передач и материальную помощь; 3) «списки родственников политических заключенных с указа-

нием адресов»; 4) «постановления Особого Совещания по административному размещению заключенных (списки)»; 5) «Алфавиты-справочники» и некоторые другие. За период 1922-1930 гг. сохранилось значительное число дел этого типа, в 1930-1933 гг. число их сокращается до 2-3 дел в год, в 1934-1937 гг. – до 1-2 дела, в 1938 г. таких дел нет. Автором был предпринят выборочный просмотр списков за 1923-1925 гг., был найден ряд интересных документов: «Список заключенных по церковным делам в Бутырской тюрьме»; подобные списки по Сокольнической, Таганской тюрьмам; «Сведения о местонахождении епископов, священников и мирян» (этот список не датирован, предположительная дата – не ранее конца 1924-1925 гг.)⁹; «Список епископов, священников, нуждающихся в материальной помощи» (назван авт.) и ряд других документов¹⁰.

Списки часто представляют собой машинописные копии, иногда же они выполнены от руки. Таков, например интереснейший документ, сохранившийся в рукописном подлиннике, выполненный по правилам старой орфографии, названный сотрудниками ИПЗ «Духовенство. Расписки в получении пайка Е.П.Пешковой» и датированный ими 1924 годом¹¹. Ценность его в том, что он был составлен кем-то из духовных лиц, сведения расположены согласно ступеням иерархии – архиепископы, епископы, игумены, иеромонахи, протоиереи, священники, протодиаконы, иподиаконы, а также церковники-миряне. В нем содержатся собственноручные пометки об отказах от пайка, собственноручные же (и по доверенности) подписи получивших паек, а также имеется запись о том, что представлял собой в тот момент паек: 4 фунта масла и 4 фунта сахара. Безусловно, достоверность его выше, чем списков, составленных Е.П.Пешковой и ее сотрудниками, где часто встречаются ошибки в написании фамилий, пометки о епископском сане того или иного лица редко сопровождаются указанием занимаемой кафедры, сведения о мирянах часто даются без соответствующих отметок. Как правило, указания на сан епископа, священника, а иногда диакона, все же имеются в списках «Помощи политическим заключенных», чаще в документах 1923-1925 гг. Среди них хотелось бы выделить «Сводный список заключенных по церковным делам в тюрьмах Москвы» (название дано авто-

ром), включая Внутреннюю тюрьму ОГПУ и МГО. Являясь машинописной копией, он особенно ценен многими рукописными дополнениями, уточнениями, внесенными после ряда проверок. Датирован этот список 12 февраля 1923 г., содержит сведения (в том числе о сани) о 86 заключенных¹².

Работать со списками 1930-х гг. сложнее, поскольку в них очень часто отсутствуют указания на духовное звание того или иного лица. В деле 690, листы 337-343 находится особый «перечень заявлений» 35 человек, отосланный в Секретный Отдел ОГПУ 23 июля 1931 г., № 348. Вверху рукой Пешковой помечено: «Церк[овные] дела. Запросить ответы (зачеркнуто – О.М.) не переписывая. Е.П. 25/IX». Здесь фактически не отмечены ни миряне, не священники, последние отмечены всего четыре раза, причем два раза как «бывшие», два раза отмечены епископы, один раз – архимандрит. Такого рода списки обладают наименьшей достоверностью и вызывают необходимость привлечения дополнительных источников¹³.

Хотелось бы охарактеризовать такую категорию дел исследуемого нами фонда, относящуюся к типу «списков», как «Алфавит-справочник». Она встречается на протяжении одиннадцати лет, с 1925 по 1935 г., начинаясь с не очень больших алфавитных книг в твердых переплетах, содержащих минимум информации о подопечных, и разрастаясь до огромных томов с такой же алфавитной структурой (за некоторые годы имеется по 2-3 справочника). Выборочное изучение «Алфавитов» позволило выявить внутри этой категории несколько разновидностей дел, отличавшихся набором приводимых сведений. Так, например, «Алфавит-справочник политических ссыльных» за 1933 год, названный сотрудниками ППЗ «Справки о приговорах за 1933 г.» имеет краткую схему записи сведений: 1) за каким отделом ОГПУ числится (СО – секретный отдел, МО – международный отдел, ЭКУ – экономическое управление, КРО – контр-революционный отдел); 2) фамилия, имя, отчество (часто два последних – сокращенно); 3) краткая запись о приговоре Особого Совещания, 4) дата закрытия дела¹⁴. Этот вид «Алфавитов» достаточно устойчив, причем дата закрытия дела впоследствии исчезает, но появляется повторная фиксация

тех же фамилий осужденных внутри алфавитной рубрики с информацией о новом пересмотренном приговоре, если таковой имел место¹⁵.

Второй вид этой категории документов, имеющих в архивной описи то же самое название «Алфавит-справочник политических ссыльных и заключенных» представляет собой перечни фамилий и сокращенных имен и отчеств осужденных, расположенных в алфавитном порядке и дающих информацию о первичных и повторных запросах о каждом подопечном «Помощи политическим заключенным» в определенные отделы ОГПУ. Указан отдел, куда направлен запрос, даты запросов, № документа и порядковый номер конкретного лица в запросе. Поэтому этот вид «Алфавитов» может быть назван «алфавитными сводками запросов» ППЗ, точно отражающих повседневную работу сотрудников, стремившихся добиться по просьбам осужденных изменения места, иногда сроков ссылки и заключения или какого-либо облегчения их жизни (иногда даже удавалось получить разрешение на поездку для лечения, правда, только в 1920-е годы)¹⁶.

Таким образом, изученные мною «Алфавиты» не являются подобием *картотеки* с минимальным объемом конкретных биографических сведений о политзаключенных (которая, безусловно, существовала), а сводными за каждый год материалами, отражающими, когда именно в течение года, в какой отдел ОГПУ подавались запросы о них со стороны ППЗ, зафиксированными в алфавитной форме. Особая трудность поисков новых персоналий заключена в частых повторениях фамилий и инициалов одних и тех же лиц внутри алфавитной рубрики, иногда на одной и той же странице¹⁷. Лишь однажды встретился «Алфавит», где имелись указания на духовные звания – епископа, архимандрита, священника, однако даже внутри дела этот принцип не был выдержан, поскольку записи делались разными сотрудниками, и сведения о смене того или иного лица могли даваться, но очень часто и не давались¹⁸. Поэтому, на наш взгляд, эта категория дел не только является очень трудной для обработки, но не имеет особой важности с точки зрения решения задачи выявления новых имен подвергшихся преследованиям за веру¹⁹.

Дополнительную информацию по интересующей нас теме содержит еще один вид делопроизводственной документации, отложившийся в фонде «Помощи политическим заключенным» – журналы входящих бумаг (1922-1927 гг.). Краткие записи, фиксирующие дату и содержание поступивших писем и обращений, могут служить ориентиром для поиска писем конкретных исповедников веры, уже известных исследователям, а также заключать интересные, возможно не известные ранее детали. Так, из «Журнала входящих бумаг» за 1923 год узнаем, кто и по какому вопросу обращался в ППЗ²⁰:

23/І № 233. Заявл[ение] Сахарова (епис[коп] Ковров) о задержании его здесь или возвр[ащении] во Владимир до суда и о перемене места ссылки.

23/І. № 234. Заявл[ение] Волчана Ф.П. (игумен Филарет) о перемене места ссылки.

2/ІІІ № 632. От зак[люченного] Сахарова благодар[и]ть за передачи духовенству.

13/ІV № 1023. Заявл[ение] А.Сахарова об оставлении в Таганской тюрьме.

28/ІV № 1186. Заявл[ение] Полозовых о разреш[ении] передач Патр[иарху] Тихону.

16/V № 1295. Доверенность Беха на получение рукописей из ГПУ.

5/VII № 1687. Заявл[ение] еп[ископа] Стефана Бех о возвращении ему вещей, взятых при обыске.

В заключение хотелось бы вернуться к самой многочисленной и, безусловно, самой содержательной и эмоционально окрашенной группе документов изучаемого нами архивного фонда – письмам в «Помощь политическим заключенным» и адресованным самой Е.П.Пешковой. В рамках статьи трудно дать сколько-нибудь полное представление о ней, но все же стоит привести некоторые письма или их фрагменты. В письме к Пешковой от 7 августа 1923 г., обращаясь за помощью не в первый раз, сестра митрополита Киевского, экзарха Украины Михаила хлопчет об освобождении его от этапа и возможности отдыха в домашних условиях перед отправкой в ссылку. «... Не откажите мне напомнить Г.П.У. что, по приказанию тов.

Тучкова, брату моему, Михаилу Федоровичу Ермакову <...> должен быть прислан в тюрьму (Бутырскую) ордер на отпуск брата ко мне на дом на неделю, для следования затем в г. Ташкент. Брат сейчас в больнице и выйдет оттуда в четверг. Очень прошу Вас, глубокоуважаемая Екатерина Павловна, выхлопочите мне этот ордер к четвергу...»²¹. В левом верхнем углу письма – карандашные пометки: «к субботе», «не получ[или] приказа», на обороте: «на справку к Агранову». Почти через четыре года Ольга Федоровна Вестли вновь обращается к Пешковой, уже с официальным заявлением, о ходатайстве перед тем же «<...> тов. Тучковым о разрешении брату моему, Митрополиту Киевскому и Галицкому, экзарху всея Украины, Михаилу (Михаилу Федоровичу Ермакову) переезд из г. Прикумска Терской области, Воскресенский монастырь, в село Петровское, находящееся в 80 верстах... Причина просьбы моей следующая: брат мой за эту зиму переболел в Прикумске малярией и паратифом, обе болезни в очень тяжелой форме. Воскресенский монастырь представляет собой малярийное гнездо, село же Петровское находится на гористой здоровой местности...»²².

Вопрос о перемене места ссылки или прикрепления к месту жительства (при т.н. «минусах») всегда оставался острым, животрепещущим, часто становился вопросом жизни. Так, из копии заявления от 1 сентября 1931 г. в Самарское областное представительство ОГПУ «админвысланного» священника Евгения Ивановича Ивашко, приложенного к письму в ППЗ²³, открывается его просто отчаянное положение, когда он после окончания ссылки в Йошкар-Оле, был прикреплен к месту жительства в Бузулукском районе, но овдовев и оставшись с двумя детьми 5-ти и 2-х лет, дважды подавал заявление в местное ОГПУ о переводе его в г. Муром. Получив отказ, вынужден был согласиться на Бугуруслан. «... Когда я изъявлял согласие ехать в Бугуруслан, то я думал, что мои права оттого, что я от'еду верст на 100 нисколько не нарушатся и я как служил (подчеркнуто мной – О.М.) и передвигался по Бузулукскому району беспрепятственно, так буду служить и передвигаться беспрепятственно и по Бугурусланскому району. Между тем с приездом моим в Бугуруслан положение мое резко изменилось.

В район меня не пустили и заявили, что если я выеду за черту города, то меня арестуют. Я просил перевода в другой район, но меня не пустили и заявили, если пустят, то не ранее, чем через месяц или два. Скоро наступят холода, средств к жизни у меня никаких нет, здоровье очень плохое..., куда же мне деваться с маленькими детьми и чем буду кормиться сам и кормить свою семью?...». Он повторяет просьбу о переводе в Муромский район или в с. Крестовое Городище Ульяновского р-на, поближе к родственникам и продолжает: «Все священники, отбывшие со мной ссылку, продолжают служить и беспрепятственно передвигаются в своем районе, один я остался в безвыходном положении при весьма тяжелых семейных обстоятельствах. Я живу в Бугуруслане 7 дней, на квартиру до сих пор меня никто не пустил из-за боязни подлежать за это ответственности. Живу в нежилом помещении на холоде и ужасных сквозняках, да и это помещение просят освободить <...>».

Подробные сведения о судьбе епископа Митрофана, Бутурлиновского (Николая Ивановича Поликарпова), о его аресте и дальнейших событиях вплоть до июля 1928 г. предоставляют три его письма в «Помощь политическим заключенным». Он был арестован в Воронеже 22 марта 1924 г., в мае был переведен в Москву, в Бутырскую тюрьму, в августе был освобожден без права выезда из Москвы, оставался здесь до 19 июня 1925 г., когда постановлением Особого Совецания был выслан в Казахстан на три года. Сначала отбывал ссылку в г. Актюбинске, затем – в г. Челкаре, в феврале 1927 г. больным был отправлен по этапу в г. Ходжейли (Каракалпакская АО)²⁴. Проблема, с которой он обратился за помощью, состояла в том, что местные органы ОГПУ, вопреки имеющемуся документу о досрочном освобождении Поликарпова Н.И. с правом свободного проживания, не отпускали его до и даже после окончания срока его ссылки. Как он сообщает в письме-телеграмме, 13/1 1928 г. его ссылка была заменена ограничениями в проживании («минус семь»), а 27 февраля коллегия ОГПУ приняла решение о досрочном освобождении, но в документе не было оговорено об отмене «минус семи» (а эти ограничения, как правило давались после ссылки сроком еще на 3 года). «Тяжело болел сердечным заболеванием Заключение врача со-

стояние здоровья жарком климате угрожает Мне 57 лет необходимо срочно переменить условия жизни Удостоверение болезни посылаю ави[а] очень прошу помочь Казакстан Ходжейли Каракалпакской Епископу Митрофану–Николаю Поликарпову»²⁵. Епископ Митрофан в письме Пешковой от 4 июля 1928 г. дает достаточно аргументированное подтверждение реальности постановления о его досрочном освобождении: «<...> Считаю нужным об'яснить, что летом прошлого года наша "староцерковническая" партия, возглавляемая митрополитом Сергием была легализована правительством, и с того времени все новые назначения на епископские кафедры делаются митрополитом Сергием не иначе как только по получении согласия ОГПУ на назначение того или другого кандидата в тот или другой город, и что им осенью 1927 года испрошена была у ОГПУ амнистия для 28 епископов, в том числе и для меня. Вот поэтому то я, по постановлении Коллегии ОГПУ, кажется, от 27 февраля 1928 г. (точно не знаю, так как бумаги этой мне не дали прочитать, и не взята была с меня подписка об объявлении ее мне: эта подписка взята была только с Кедрова, хотя постановление было о двух) и был досрочно освобожден с правом свободного проживания по всей территории СССР.

И вот почему я получил сегодня Указ митрополита Сергия от 25 июня 1928 г. за № 1431 с сообщением постановления митрополита и состоящего при нем Патриаршего Священного Синода от 20 июня 1928 г. за № 126 о командировании меня для управления Воткинским викариатством Сарапульской епархии... Этот факт с несомненностью свидетельствует, что Московским ОГПУ, еще в феврале амнистировавшим меня, дано согласие не только на мой выезд с места ссылки, но и назначение на епископскую... кафедру.

А между тем я все еще томлюсь здесь, буквально томлюсь. Так как 55-60 градусные жары губельны для пораженного миокардитом сердца. Врачи два раза предупреждали меня о возможности неожиданной смерти, если я останусь здесь и не перееду в более умеренный климат. Назначено лечение, сначала камфарой, а потом дигиталисом, а Вы знаете, что эти сильно действующие средства назначаются врачом уже в самых крайних случаях. <...> Я много слышал о Вашей доброте и заботе о

нас, бедных заключенных и ссыльных и перед от'ездом в ссылку 2 или 3 раза быв у Вас, на себе убедился в том, что это так. Плохо пишу оттого, что ноги и руки вследствие сердечного расстройства плохо слушаются меня, в каковой моей невольной вине и прошу простить меня<...>»²⁶. Вскоре епископу Митрофану все же удалось выехать из Ходжейли, о чем свидетельствует повторно посланное 28/VIII сотрудниками ППЗ извещение о досрочном его освобождении (после возврата их телеграфного извещения от 11/VIII с указанием о выбытии адресата).

Следует отметить, что кроме подробной информации, почерпнутой из личных писем ссыльных или заключенных духовных лиц или мирян, подобных приведенным выше, документы фонда дают возможность получить или подтвердить какие-либо сведения о тех, кто сам непосредственно не обращался в ППЗ, но являлся «политическим» и проходил по картотеке (о них ходатайствовали родственники или еще кто-то). Так, к сожалению, в изученных нами материалах пока найдены лишь отрывочные сведения о новомученике о. Сергии Мечеве, в основном они встречаются в «перечнях заявлений», то есть исходящей переписке с ОГПУ (о ней см. выше). В 1931 г., 6 января, в ссылку в г. Кадников Мечеву Сергею Алексеевичу было послано из «Помощи политическим заключенным» краткое разъяснение о том, что он, как политссыльный, высланный постановлением ОГПУ в Северный Край на 3 года, не подлежит отправке на работы в принудительном порядке²⁷ (такого рода разъяснения давались часто, но они не всегда помогали: в 1930-1931 гг. начались, как известно массовые отправки сосланных в северные районы на лесозаготовительные работы). Имеется также письмо из ППЗ к детям, Ирине и Алексею Мечевым, с сообщением о том, что для проезда на свидание к отцу, отбывающему срок ссылки, особого разрешения не требуется. В административно-финансовой документации начала 1930-х гг. имеются записи о денежных переводах на небольшие суммы, периодически посылавшихся самому о. Сергию, а также его жене Ефросинии Николаевне Мечевой, также недавно канонизированной.

Результатом изучения всех разновидностей документации, охарактеризованных выше, стала попытка создания дополни-

тельных списков духовенства и мирян, подвергшихся репрессиям в 1920-1930-е гг., по материалам фонда «Помощи политическим заключенным». В них включены лица, *не вошедшие* в опубликованный «Мемориалом» Алфавитный указатель имен репрессированных священнослужителей, обнаруженных в материалах фонда 8409 за период 1918-1934 гг. Составленные нами списки никоим образом не претендуют на полноту, они опираются на выборочное изучение архивных дел за период 1923-1931 гг., не удалось избежать и неточностей. Иерархи Русской Православной Церкви и монашествующие, информация о которых не подтверждена пока другими источниками, выделены особо. Списки, помещенные в приложениях к данной статье, содержат имена 18 иерархов Русской Православной Церкви и монашествующих (сведения о которых проверены другими материалами), 89 священнослужителей (протоиереев, иереев, архидиаконов, протодиаконов, диаконов)²⁸, и 107 мирян, осужденных по «церковным делам» (в том числе и псаломщиков, регентов церковных хоров, старост, членов приходских советов, жен священников, монастырских послушниц, женщин, высланных из быв. Марфо-Мариинской обители²⁹, просто верующих людей). Они могут служить дополнительным отправным или корректирующим моментами для продолжения поиска в архиве «Помощи политическим заключенным» новых свидетельств личного духовного подвига и жизненного пути исповедников веры, как уже прославленных, так и еще неизвестных.

¹ «За Христа пострадавшие»: Гонения на Русскую Православную Церковь 1917-1956. Кн. 1. М., 1997; Ленинградский мартиролог 1937-1938. Т. 1-2. СПб., 1995-1996. См. также публикации И. Резниковой, М. В. Шкаровского, И. И. Осиповой и др.

² Горчева А. Ю. Списки Е. П. Пешковой. М., 1997; Минувшее. М., 1990. Т. 1. С. 146-147 и др.

³ Новые материалы о преследованиях за веру в Советской России / Сост. И. И. Осипова // Церковно-исторический вестник. М., 1999. № 2-3. С. 4-198.

⁴ Там же. С. 6. Результаты работы автора с материалами фонда приводят к заключению о неполноте опубликованного «Списка священнослужителей и мирян, подвергшихся репрессиям, составленного по документам архива ИКК. 1918-1934» (С. 192-196).

- 5 И.И.Осипова не разделяет эти две организации, фактически объединяя фонд «Помощи политическим заключенным» с фондом «Политического Красного Креста» (Ф. 8419).
- 6 ГАРФ. Ф. 8409. Оп. 1. Д. 690. Л. 219.
- 7 Там же. Л. 411.
- 8 Там же. Л. 485. К сожалению, автору не удалось пока выяснить, был ли положительно решен этот вопрос в следующем, 1932 г. Что касается основания для перевода А.А.Мечевой в другой город, диагноза ее болезни, приводившегося в заявлениях, то такого рода аргументы и диагнозы достаточно часто встречаются в документах, они широко использовались. Еще в 1924 г. центральными органами здравоохранения был утвержден список заболеваний, являвшихся основанием для амнистии или изменения приговора (сюда включались и заболевания центральной нервной системы).
- 9 ГАРФ. Ф. 8409. Оп. 1. Д. 90. Л. 145-145 об.
- 10 Там же. Л. 146-148.
- 11 Там же. Д. 16. Л. 189-189 об.
- 12 Там же. Л. 56-57 об.
- 13 Поскольку в данной работе автор имел целью лишь наметить методические подходы и пути работы с материалами фонда «Помощи политическим заключенным», перепроверка информации этого списка была минимальной, поэтому при составлении итоговых списков не были выявлены все священники, условно они были отнесены в категорию «мирян», которая получилась самой многочисленной.
- 14 ГАРФ. Ф. 8409. Оп. 1. Д. 1055.
- 15 Там же. Д. 697, 861 и др.
- 16 Там же. Д. 556, 557; 698, 860 и др.
- 17 См. например: Там же. Д. 557. Л. 2 об., 4 об. (Анищенко Никиф. Ник. – 6 запросов); Д. 556. Л. 145-147, 148 об. (Локерман Ал-др Сам. – 4 запроса) и т.д.
- 18 ГАРФ. Ф. 8409. Оп. 1. Д. 93. 1925 г.
- 19 Достаточно подробная характеристика «Алфавитов», данная автором выше опровергает утверждение А.Ю.Горчевой о том, что «специальные страницы в Алфавите отведены служителям церкви. Эти документы велись с особой тщательностью. Указаны не только обычные данные, но и церковное имя, последнее место служения, члены семьи, количество детей...» (Горчева А.Ю. Указ соч. С. 22). Это относится, скорее всего, не к «Алфавиту», а к одному из «Списков», к какому именно, непонятно, поскольку точной ссылки у Горчевой нет. Она, к сожалению, в своей работе не разделяет эти самостоятельные разновидности документов. Автору пока не удалось обнаружить этот безусловно интересный «Список».
- 20 ГАРФ. Ф. 8409. Оп. 1. Д. 24. Л. 19, 36, 54, 63, 69, 93.
- 21 Там же. Д. 7. Л. 257.
- 22 Там же. Д. 160. Л. 104.
- 23 Там же. Д. 1709. Л. 62-62 об.
- 24 Там же. Д. 280. Л. 105.

²⁵ Там же. Л. 112.

²⁶ Там же. Л. 106-107 об.

²⁷ Там же. Д. 1719. Л. 274.

²⁸ В списке приведены мирские имена священнослужителей так, как они фиксировались в документах фонда 8409.

²⁹ Среди них, возможно были и сестры, принявшие постриг в обители, нами это специально не устанавливалось.

ПРИЛОЖЕНИЯ

№ 1

**Список мирян, подвергшихся тюремному заключению,
высылке в концлагеря, ссылке и ограничениям в проживании
(православные – более 90%, восточные католики,
неговисты, баптисты)**

Составлен по архивным документам Общества «Е.П.Пешкова.
Помощь политическим заключенным» (1923-1931 гг.)

ГАРФ. Ф. 8409. Оп. 1. Д. 7, 16, 90, 180, 189, 202, 280, 282, 358-?,
547, 690, 1283, 1707, 1708, 1711, 1719.

1. Бирюков Павел
2. де Бове Клавдий Семенович
3. Бределев Феодор Николаевич
4. Бруилова
5. Валагурин Владимир Владимирович
6. Васеков Сергей
7. Верещагин Иван Алексеевич
8. Ветвицкий Борис Григорьевич
9. Волков П.Н.
10. Воробьев Владимир Иванович
11. Воскресенский Владимир Андреевич
12. Глаголев С.С.
13. Голиков Рост. Алексеевич
14. Горбенко Федор Павлович
15. Гребинский Михаил Маркианович
16. Давыдов Николай Александрович
17. Ельчугин Александр Вонифатьевич
18. Жерягин Василий Андреевич
19. Жондецкий Д.П.
20. Журавлев М.Ф.
21. Ивашкевич
22. Истомин
23. Калашникова
24. Колокольцев Иван Ильич
25. Конев Сергей Владимирович
26. Коробов Николай Михайлович

27. Красильникова
28. Крылова Александра Петровна
29. Кулакова Анна Алексеевна
30. Куприянов Василий Петрович
31. Лазимир М. Г.
32. Лебедев Дмитрий Иванович
33. Лисовский Ар. Иос.
34. Мансуров Сергей Павлович
35. Масленников Алексей Алексеевич
36. Матушевская Ольга Ал.
37. Мечева Анна Алексеевна
38. Мечева Ефросиния Николаевна
39. Мещерский Иван Сергеевич
40. Наливайко Стефан Пименович
41. Невахович Варвара Николаевна
42. Некрасов Николай Михайлович
43. Никольский Василий Михайлович
44. Одинцов Константин Андреевич
45. Орлов Анатолий Петрович
46. Пашков Дмитрий Алексеевич
47. Перверзев Григорий Владимирович
48. Поварова Екатерина Ивановна
49. Поварова Ольга Павловна
50. Позднев Николай Николаевич
51. Преображенский Александр Михайлович
52. Роднов Федор Иванович
53. Рудаков Яков Федорович
54. Рудич Василий
55. Руновский Вал[ентин] Николаевич
56. Руснов Тихон Владимирович
57. Семеняко Николай Адамович
58. Сидорченко Тимофей Федорович
59. Симанович Саломея Леонардовна
60. Смирнов Сергей Васильевич
61. Соловьев Кириан Лукич
62. Сотниченко Митр[офан] Иванович
63. Спичак Вера Ивановна
64. Стехновский Владимир Алексеевич
65. Талантов Петр Иванович
66. Талызина Ольга Анатольевна
67. Тишина
68. Томашевский Михаил Юрьевич

69. Троцкий Дмитрий
70. Трубач Илья Александрович
71. Трубецкой
72. Уварова Татьяна Михайловна
73. Ураева Анна Зиновьевна
74. Успенский Алексей Иванович
75. Успенский Андрей
76. Федосеев-Вязьмитин Д.И.
77. Фокин Иван Иванович
78. Фортинский Александр Клавдиевич
79. Фудель Сергей Иосифович
80. Хвостова Анна Ивановна
81. Хвостова Екатерина Сергеевна
82. Хуцян Хорен Иос[ифович]
83. Чайкин Дмитрий Иванович
84. Черноуцан Александр Минович.
85. Шаромов Алексей Никитич
86. Шарц Владимир Григорьевич
87. Шастов Иван Яковлевич
88. Шкловский Владимир Борисович
89. Шостак Евт[ихий] Игнатьевич
90. Щелкин Дмитрий Митрофанович
91. Корчажкина Анна Степановна Шила в артели при монастыре
92. Лопатина А.Г. крестьянка, быв. Монастырская послушница
93. Лыткина Т.А. -"-
94. Мокина Феодора Прок. -"-
95. Наймушина А.И. -"-
96. Рубцова Анисья Михайловна -"-
97. Селькова Анна Константиновна -"-
98. Ченкина Елена Васильевна -"-
99. Черепанова Дарья Степановна -"-
100. Бреннер Зинаида Ал. выслана по делу Марфо-Мариинской сби-
тели
101. Голицина Татьяна Ал. -"-
102. Грюнде Александра Львовна -"-
103. Гумилевская К.П. -"-
104. Ионина Екатерина Евгеньевна -"-
105. Хренникова Надежда Николаевна -"-
106. Хренова Д.Д. -"-
107. Царькова Е.С. -"-

Список священнослужителей (протоиереев, иереев, архидиаконов, протодиаконов, диаконов), подвергшихся тюремному заключению, высылке в концлагеря, ссылке и ограничениям в проживании

(православные – более 90%, 1 католик, 1 – свящ. Укр. Автокеф Церкви).

Составлен по архивным документам Общества «Е.П.Пешкова. Помощь политическим заключенным» (1923-1931 гг.)

ГАРФ. Ф. 8409. Оп. 1. Д. 16, 90, 175, 186, 189, 190, 202, 547, 690, 1706, 1711, 1714, 1717, 1719, 1722.

1. Авдаков Николай
2. Ануфриев Евгений Федорович
3. Арсеньев Николай Вас[ильевич] (неразб.)
4. Артемьев Иван Яковлевич
5. Басов Феофан Александрович
6. Вельский Семен Дмитриевич
7. Беневоленский
8. Боголюбов Андрей Михайлович
9. Богородицкий Василий
10. Богословский Константин Александрович
11. Вагин Дмитрий Федорович
12. Верещагин Михаил Александрович
13. Верховский Павел Владимирович
14. Волагурин Владимир Иванович
15. Волченков Алексей Кузмич
16. Воробьев Владимир
17. Воронцов Вен. А. (инициалы неразб.)
18. Грибовский Борис
19. Гумилевский Илья Васильевич
20. Данилов Александр
21. Державин Александр Михайлович
22. Добровольский Александр
23. Добровольский Павел
24. Духовников Александр Павлович
25. Дягилев Николай Александрович
26. Забавин Борис Иванович
27. Заварин Николай Константинович

28. Заозерский Александр Павлович
29. Зотиков Илья Иванович
30. Иванов Михаил
31. Ивашко Евгений Александрович
32. Игнатъев Александр
33. Кайманов Иван Михайлович
34. Кедров Иоанн
35. Кодратов Николай Иванович
36. Константинов Евгений Вячеславович
37. Крестовоздвиженский Владимир Иванович
38. Критский Михаил
39. Кузмин Виктор
40. Куприянов Василий Петрович
41. Лебедев Евгений
42. Лебязьев Александр Николаевич
43. Летов [Иван]
44. Любарский Ант[он] Васильевич
45. Любимов Павел Константинович
46. Малицкий Леон[ид] [тий]Константинович
47. Матушевский Крескент Павлович
48. Мельников Илларион Иванович
49. Мельников Матвей Иванович
50. Мечев Сергей Алексеевич
51. Михайлович Александр
52. Надежин Василий
53. Огородников Михаил
54. Панкрышев Иван Андреевич
55. Перебасков (Перебаскин) Василий
56. Печорин Геннадий Федорович
57. Пивоварчук Евмен Андреевич
58. Пилинкевич Леонид Антонович
59. Поливин Николай Николаевич
60. Польский Михаил
61. Поспелов Александр Георгиевич
62. Поспелов Николай
63. Правдин Акиндин Дмитриевич
64. Преображенский Иван Михайлович
65. Приходько Михаил
66. Пятикрестовский Николай Васильевич
67. Раевский Григорий Григорьевич
68. Рождественский
69. Рождественский Василий Ильич

70. Ростовцев Алексей Михайлович
71. Рубцов Василий Яковлевич
72. Сальков Евгений Васильевич
73. Сергеев Василий
74. Соколов Александр Николаевич
75. Соколов Михаил Иванович
76. Соколов Петр
77. Соловьев Иван Сергеевич
78. Спичак Илларион Иванович
79. Троицкий Арсений Сергеевич
80. Турбин Тимон Михайлович
81. Успенский Александр Иванович
82. Успенский Сергей
83. Федорович Чеслав Антонович (ксендз)
84. Фендик Тихон
85. Ферронский Иоанн
86. Хлынов Владимир
87. Цветков Л.А.
88. Явтушенко Симон Тимофесвич
89. Язгунович Михаил

№ 3

Список иерархов РПЦ и монашествующих (митрополиты, архиепископы, епископы, архимандриты, игумены, иеромонахи), подвергшихся тюремному заключению, высылке в концлагеря, ссылке и ограничениям в проживании

Составлен по архивным документам Общества «Е.П.Пешкова. Помощь политическим заключенным» (1923-1931 гг.)

ГАРФ. Ф. 8409. Д. 7, 16, 90, 280, 690.

1923 г. Д. 7.

Митрополит МИХАИЛ, Ермаков Михаил Федорович
Киевский, Экзарх Украины

1923 г. Д. 16.

Епископ АРСЕНИЙ, Ростовский и Таганрогский Смоленец
Епископ ГАВРИИЛ, Осташковский Абальмов Николай Николаевич
Епископ ГРИГОРИЙ, Петропавловский Козырев Сергей Алексеевич

Архиепископ ЕВГЕНИЙ, Приамурский и Благовещенский Зернов
Семен

Епископ КИПРИАН, Семипалатинский, Комаровский Константин
Станиславович

Епископ МИТРОФАН, Аксайский Гринев

Епископ СЕРАФИМ (Арх-п) Угличский Самойлович Семен Николаевич

Епископ СОФРОНИЙ, Ново-Николаевский Арефьев Иван Алексее-
вич

Епископ (Арх-п) Рязанский Соколов Борис

Иеромонах Серафим (вп. еп.) Шамшев (Шамшин) Сергей Павлович

Иеромонах Иоанн (вп. еп.) Широков Андрей Алексеевич

1924-1925 гг. Д. 90; 1925 г. Д. 93.

Епископ ВАЛЕРИАН**, [Шадриинский] Рудич [Валериан Несторо-
вич?]

Епископ КОРНИЛИЙ, Вязниковский (вп. Арх-п) Соболев Гавриил
Гавриилович

1925 г. Д. 93.

Епископ АЛЕКСИЙ, Петроградский Симанский Сергей Владимирович

1927 г. Д. 202.

Епископ АРСЕНИЙ, Серпуховской Жадановский Александр Ивано-
вич

1931 г. Д. 690.

Епископ ИННОКЕНТИЙ, Благовещенский Тихонов Борис Дмитриевич

Архимандрит СЕРГИЙ, Озеров Павел Георгиевич

№ 4

Иерархи РПЦ и монашествующие, сведения о которых в других источниках не найдены

(по документам фонда «Помощь политическим заключенным» –
Ф. 8409. Оп.1. Д. 16, 90, 93, 202, 280, 690)

Архиепископ ФЕОФАН, Кубанский Богоявленский Гавриил Серге-
евич*

Епископ ЛЕОНТИЙ, Нижегородский*

Епископ МИТРОФАН, Бутурлиновский Поликарпов Николай Иванович*

(Воронежская епархия)

Епископ ПЕТР, Саратовский*

Епископ ФЕОДОСИЙ, Коломенский Гонецкий*

Епископ ФЕОДОР* (Данилов монастырь)

Епископ Вятский Борисовский Павел Петрович*

Епископ Ващинский Дмитрий Васильевич*

Епископ Шарапов Тих[он] (Гомель)*

Архимандрит Александров Серафим*

Архимандрит ПЕТР*

Архимандрит ЕФРЕМ*

Архимандрит Алексеев Афанасий Ал.*

Архимандрит ФЛАВИАН*, Сорокин Геннадий Дмитриевич

Игумен ВИТАЛИЙ*, Винокуров Василий Иванович

Игумен ИЗРАИЛЬ*, Андреев И.А.

Игумен Никандр* Морозкин

Иеромонах Троицкий Вен. Васильевич

* Данным значком отмечены все персоналии, сведения о которых в других источниках не удалось пока найти.

** В д. 90 фигурирует еп. Валериан, Смоленский; в д. 93 упоминается Рудич Валериан Несторович. Возможно, что и в первом случае речь идет именно о нем.

СТАЛИНСКАЯ ВНУТРЕННЯЯ ЦЕРКОВНАЯ ПОЛИТИКА В 1947-1949 ГОДАХ

В истории Русской Православной Церкви советского времени – после двух с лишним десятилетий жесточайших репрессий со стороны власти, неумолимого «выдавливания» ее из системы общественной жизни государства, низведения ее в бытии народного организма до роли рудимента – с началом Великой Отечественной войны наступил поворотный момент. Впервые инициатива в переходе незыблемой, казалось, линии внутренней политики руководства страны в отношении Церкви на новые рельсы исходила от последней и впервые получила свое публичное воплощение в обращении митрополита Сергия ко всем православным, с которым он выступил 22 июня 1941 г. Церковь собирала огромные деньги для помощи фронту. Советская власть отвечала на это освобождением репрессированных церковных иерархов, открытием православных храмов. Самое главное – прекратилась репрессивная политика против Церкви как института духовной жизни советских граждан.

Официальным фактом начала изменения отношений государства и Церкви стала встреча Сталина с руководством Русской Православной Церкви в сентябре 1943 г. Эта перемена подтвердилась созданием Совета по делам Русской православной церкви при СНК СССР во главе с полковником НКВД – МГБ Г.Карповым.

Учреждение нового государственного органа, включающего к тому же целый аппарат его уполномоченных на местах, стало для верующих огромным событием. Религиозные организации и церковные общины могли теперь вполне официально обращаться к органам государственной власти, а уполномоченные Совета на местах должны были, согласно своему статусу, содействовать нормализации их отношений. Духовенство и его паства получили от власти своеобразного куратора, обязанностью которого было не только присматривать за верующими, но и при-

слушиваться к ним. И надо сказать, что, при всей ограниченности своего веса в высших эшелонах власти, Совет сыграл значительную роль в укреплении новых позиций Русской Православной Церкви¹.

Одной из первых «забот» Совета стала проблема открытия новых церквей. По данным, имевшимся у Г.Г.Карпова, на территории Союза действовало к сентябрю 1943 г. 9829 церквей, из них на оккупированной территории – 6500. На 1 июля 1945 г., по сведениям Совета по делам Русской православной церкви, общее количество действующих храмов Патриархии составляло 10243, в том числе на Украине – 6072, в РСФСР – 2297, и всего 75 монастырей. Можно полагать, что с созданием Совета к июлю 1945 г. вновь открылось 718 церквей, т.к. на временно оккупированной территории немало церквей при отступлении немцев было уничтожено и разграблено².

С окончанием войны, завершением передела Восточной Европы и началом «холодной войны» вес Русской Православной Церкви, в частности, во внешней политике Сталина, неизбежно уменьшался. Однако в марте 1946 г. Львовский «Собор», на котором было принято решение «отменить постановление Брестского собора 1596 года, ликвидировать унию, отойти от Рима и возвратиться в Русскую Православную Церковь», не только помог Русской Православной Церкви подтвердить свою полезность для советской власти. Ведь еще ранее у Сталина была идея сделать Москву «Православным Ватиканом» или «Православным центром», управление которыми будет находиться в его руках³.

Однако открытое противостояние Ватикану потерпело фиаско. Празднование 500-летия автокефалии Русской Православной Церкви в июле 1948 г. собрало отнюдь не ту представительную аудиторию, на которую рассчитывал Сталин. Вместо посланцев всех православных церквей в Москву приехали лишь делегации Грузинской, Сербской, Румынской, Болгарской, Албанской и Польской церквей (т.е. из стран «народной демократии»), а также Патриархи Константинопольский и Антиохийский, «получавшие щедрые “субсидии” из советского кошелька»⁴. Поэтому приуроченное к празднованию юбилея

совещание глав и представителей Поместных православных церквей, в повестке дня которого значились такие конфронтационные темы, как «Ватикан и Православная Церковь», «Об англиканской иерархии», вылилось в чисто официозное мероприятие. Более того, резкий демарш в адрес Римско-Католической Церкви подорвал доверие к деятельности Русской Православной Церкви, продемонстрировал политическую ангажированность ее миротворческой деятельности. Озабоченность мировой церковной общественности вылилась в создание в том же году в Амстердаме Всемирного Совета церквей, куда православной церкви путь был теперь заказан.

Неуспех атаки на религиозном фронте значительно охладил интерес Сталина к Русской Православной Церкви и, в частности, к международному аспекту ее работы.

Но несмотря на охлаждение со стороны власти деятельность иерархов и верующих по активизации позиции роли Церкви в жизни страны продолжалась. Согласно отчету о работе Совета за 1948 г. – I-й квартал 1949 г., направленному т. Г.М.Маленкову в апреле 1949 г., «за отчетный период в Совет и к Уполномоченным поступило 12000 заявлений и жалоб по разным вопросам и принято 43480 человек посетителей. Только Председателем Совета и его Заместителем за отчетный период были приняты: Патриарх Алексий 35 раз (во всех случаях по его просьбе); митрополиты – 51 раз; епископы – 98 раз и аппаратом Совета священники – 73 раза и 581 человек ходатаев-жалобщиков»⁵.

В первые послевоенные годы перед партийно-государственной властью остро встал вопрос об укреплении большевистского «символа веры» в стране. Война, объединив все население в борьбе против реального и страшного единого внешнего врага, отодвинула идеологическую составляющую системы на второй план. Теперь власти необходимо было обуздать выпущенные на свободу духовные силы народа, – его национальное личностное самосознание, религиозное жизнеощущение. Одним из основных и апробированных видов оружия в «холодной войне» выступала сталинская идеология. В связи с этим в сфере государственной политики постепенно, но все более заметно

понижался общественный статус Русской Православной Церкви. Это проявилось в изменении структурного подчинения Совета по делам Русской православной церкви. До определенного времени работу Совета курировал сам И.В.Сталин. Об этом свидетельствуют все документы Совета, датированные 1943 – началом 1946 г. Последним подтверждением заинтересованного отношения И.В.Сталина к Совету (точнее, к международному аспекту деятельности Русской Православной Церкви) можно считать «Справку»⁶, в которой Г.Г.Карпов отметил: «24 мая 1946 г. мне позвонил тов. Ордынцев и передал следующее: «Вам звонил тов. Берия, хотел лично передать указание товарища Сталина по Вашей записке⁷ от 6 мая с.г., но не застал Вас и наложил на Вашей записке следующую резолюцию: “Тов. Карпову. Все Ваши предложения одобрены товарищем Сталиным. Берия. 24 мая 1946 г.”».

Следует отметить, что Совет, при всем формальном соблюдении «правил игры» в советской идеологической системе (например, при рассылке отчетных материалов партийным руководителям), с самого момента своего рождения пользовался положением «особенного» подразделения. Г.Г.Карпов не нуждался в контроле со стороны Управления пропаганды и агитации ЦК ВКП(б), получая указания от В.М.Молотова и К.Е.Ворошилова и отчитываясь за их выполнение перед ними же. Однако, в середине 1946 г. Отчет Совета за I полугодие 1946 г. стал объектом внимательного изучения не только А.А.Жданова, но и начальника Управления агитации и пропаганды Г.Ф.Александрова. А уже в июне 1947 г. отчет Совета за полный 1946 г. удостоился чести попасть в ЦК ВКП(б) под гриф «Особая папка».

Впервые Агитпроп официально сформулировал свое отношение к Совету по делам Русской православной церкви, используя, казалось бы, частный повод. Г.Ф.Александров 19 апреля 1947 г. направил А.А.Жданову собственное, весьма пространное, «Замечание» по поводу записки Совета от 13 марта того же года «О состоянии духовных учебных заведений Московской Патриархии», завершив его вполне однозначной формулировкой: «Совет не совсем правильно понимает

свои задачи в отношении духовных учебных заведений и в этом отношении его следует поправить»⁸. Затем, 23 апреля 1947 г., последовала оценка записки Совета «О нарушениях местными советскими организациями и работниками постановлений правительства о культах». Особое внимание привлекают замечания Агитпропа, связанные с выполнением Советом постановлений правительства, касающихся церкви: «Совет по делам Русской православной церкви ничего не сообщает, как ведется борьба с нарушениями постановлений правительства о культах, что он сам в этом отношении делает; чтобы предупредить возможность подобных нарушений впредь... Совет занял в данном вопросе роль пассивного регистратора событий, их нейтрального наблюдателя... Совет по делам Русской православной церкви обязан через своих уполномоченных следить за выполнением советскими органами законов и постановлений правительства о культах, вести борьбу с нарушителями этих законов. В целях предупреждения подобного рода нарушений Совет должен организовать соответствующую разъяснительную работу среди своих уполномоченных и особенно среди работников низового советского аппарата»⁹.

Если учесть, что Совет буквально каждый документ, исходящий от него, мотивировал соответствующим постановлением правительства, то становится ясной полная противоположность трактовок данных установочных документов Управлением по агитации и пропаганде и Советом по делам Русской православной церкви. Для Г.Ф.Александрова «нарушением» была любая поддержка верующих, для Г.Г.Карпова – ущемление их прав, декларированных правительством. Прошло два месяца. Г.Ф.Александров направляет А.А.Жданову 30 июня 1947 г. довольно лаконичное заключение теперь уже по поводу обобщающего документа, присланного из Совета, отчета за весь 1946 г. Один из ведущих идеологов СССР четко выбрал из него только ту информацию, которая могла быть истолкована как свидетельство несовместимости целей работы Совета с целями идеологии страны.

Выводы, сделанные Г.Ф.Александровым, звучали, как прокурорское обвинение: «Совет по делам Русской православной

церкви явно переоценивает степень политической переориентации церковников в нашей стране, утверждая, что все “духовенство относится лояльно к советской власти”, что оно “ограничивает свою деятельность отправлением религиозных обрядов” (стр. 6-7). Совет не видит, что многие служители культа ведут и сейчас антисоветскую работу, но очень тонко замаскированную. Совет явно преувеличивает степень религиозности населения в нашей стране, утверждая, что религиозность и сейчас продолжает еще расти, что “за каждым заявлением об открытии церкви стоят сотни и тысячи граждан нашей страны” (стр. 8). Известно, что за заявлениями об открытии церковей очень часто стоят не больше как кучки ловких дельцов, прикрывающихся именем верующих»¹⁰.

Карпову и его подчиненным ставилось в вину элементарное соблюдение протокола в отношениях с Патриархией, хотя именно эта сторона деятельности Совета позволяла наглядно демонстрировать провозглашенную лояльность власти к Церкви и перед собственным народом, и, что было более важно, перед представителями иностранных государств. «Совет по делам Русской православной церкви в своих взаимоотношениях с церковниками, как это видно из отчета, становится на неправильный путь. Им практикуются слишком частые обмены приветствиями с церковниками по различным поводам, преподношение им подарков, выступления руководящих работников Совета с докладами на внутренних собраниях церковников и т.д. Все это вовсе не требуется для того, чтобы отношения между церковью и государством были “нормально-деловые” (стр. 13). Наоборот, все это скорее выгодно церковникам, ибо позволяет им использовать такие формы взаимоотношений в своих целях»¹¹.

Даже многолетние мытарства Совета, связанные с формированием своих кадров на местах, когда местные власти отдавали «на Церковь» самых никчемных, малообразованных сотрудников, которых приходилось буквально «лепить» аппарату Совета, не нашли понимания у Г.Ф.Александрова: «Совет по делам русской православной церкви слишком мало внимания уделяет своим кадрам и, прежде всего, уполномоченным на местах. В числе этих последних много малограмотных, не выдер-

жанных ни в политическом, ни в моральном отношении людей. Известны случаи взяточничества со стороны уполномоченных»¹².

Со стороны Агитпропа были высказаны также критические замечания по поводу переоценки Советом роли Московской Патриархии на международной арене. В заключение Г.Ф.Александров дал недвусмысленную установку на развитие отношений партийного руководства и Совета: «Отчет Совета по делам русской православной церкви, таким образом, свидетельствует, что Совет не всегда разбирается в вопросах, касающихся его работы, и часто занимает в отношении церкви неправильную позицию»¹³.

Указание о подготовке к рассмотрению вопроса на Секретариате ЦК ВКП(б) А.А.Жданов дал М.А.Суслову, снабдив его и соответствующими документами. На заседании 28 октября 1947 года «ответчиком» выступал заместитель председателя Совета С.К.Белышев вместо заболевшего Г.Г.Карпова. Решение Секретариата звучало достаточно сурово: «Указать заместителю председателя Совета по делам Русской православной церкви при ЦМ СССР т. Белышеву С.К., что в представленных им в ЦК ВКП(б) отчете Совета за 1946 год, записках Совета о состоянии духовных учебных заведений и о нарушениях местных советскими организациями и работниками постановлений правительства о культурах, содержатся политически неправильные и ошибочные положения»¹⁴.

Вряд ли для Г.Г.Карпова как для чиновника, имевшего «ходы» в самые верхи государственной власти, такой поворот событий стал полной неожиданностью. Обращает на себя внимание тот факт, что записки «О состоянии духовных учебных заведений Московской патриархии» и «О нарушениях местными советскими организациями и работниками постановлений правительства о культурах» подписал его заместитель С.К.Белышев. Это было обусловлено болезнью Г.Г.Карпова. Не присутствовал он и на заседании Секретариата ЦК. Однако болезнь не помешала ему принять контрмеры. Получив еще в апреле 1947 г. замечания Г.Ф.Александрова и, безусловно, поняв, какая угроза нависла над Советом, Карпов начал работу над проектом «Директив по работе Совета» Документ начинал-

ся с цитирования указания И.В.Сталина о функциях Совета, высказанного на встрече с митрополитами в сентябре 1943 г.: «...Обо всём докладывать и получать указания правительства; не делать булавочных уколов группам верующих при рассмотрении вопроса об открытии церквей, хотя и регулировать, но не зажимать; не представлять собою бывшего обер-прокурора, в своей деятельности больше подчеркивать самостоятельность церкви...»¹⁵.

Настаивая на том, что рамки «Положения о Совете» от 7 октября 1943 г. не соответствуют современному моменту, Карпов предложил новые формулировки задач, стоящих перед Советом. При этом он упорно отстаивал принципы, которые остались для него незыблемыми с 1943 г. Карпов подчеркивал и необходимость сохранения «особенного» статуса Совета, — именно этим можно объяснить его в некотором роде вызывающее отношение к замечаниям Г.Ф.Александрова. Последнее проявилось в «контрформулировках» задач Совета: «1. Осуществлять наблюдение и направлять организационную деятельность патриархии, обеспечивая сохранение патриотических позиций в деятельности Русской православной церкви;

2. Придерживаться той же формы связи, каковая установилась и себя оправдала;

3. Продолжать удовлетворять ходатайства верующих об открытии церквей в тех районах, где это вызывается действительной необходимостью и целесообразностью, тщательно изучая каждое заявление верующих...

8. Вести наблюдение за работой духовных учебных заведений путём контроля за комплектованием их, представления на утверждение программ общеобразовательных предметов и оказания содействия в подборе преподавателей по общеобразовательным дисциплинам...»¹⁶.

Г.Г.Карпов попытался противопоставить сплоченным рядам партидеологов собственные высокие связи, — В.М.Молотова и К.Е.Ворошилова, — передав своим постоянным кураторами «Директивы» с надеждой на их непосредственную поддержку. Однако Г.Г.Карпову пришлось еще раз почувствовать, что времена переменялись, — оба его высоких патрона фактически уст-

ранились от оценки и поддержки документа. Более того, именно от Ворошилова копия его попала «по принадлежности» – А.А.Жданову. Тот вернул «Директивы» заместителю председателя СМ СССР, заявив, что ЦК ВКП(б) не будет их рассматривать. Круг замкнулся. Г.Г.Карпов не смог отстоять «особенный» статус Совета и предотвратить решение Секретариата ЦК.

Лишь 18 февраля 1948 г. К.Е.Ворошилов принял зам. Председателя Совета по делам РПЦ С.К.Белышева (Карпов опять был болен) и Председателя Совета по делам религиозных культов И.В.Полянского.

При всей обтекаемости формулировок, Ворошилов расставил точки над *i*, обрисовав изменившуюся в отношении религиозных организаций ситуацию: «Советы делают нужное, полезное дело, по крайней мере, еще на 20-30 лет его еще хватит. В вашей работе чувствами руководствоваться нельзя, у вас должен решать все разум. Но вам надо знать меру и не переходить границ..., вы не должны увлекаться, но мы считаем вашу работу необходимой»¹⁷. Он очень точно определил главную задачу Советов: имея в руках клапан, то открывать его, то закрывать, исходя из конкретных условий места, времени и обстоятельств. При этом он напомнил, что у руководства религиозных центров не должно сложиться впечатление, будто государство неискренне с ними.

Утешением могло служить лишь то, что Ворошилов снял с уполномоченных Совета заботу о воспитании у населения научного мировоззрения. Эту задачу он оставил в компетенции партии, комсомола и других общественных организаций.

Надо сказать, что руководящее звено упомянутых структур на местах, включая и исполнительные органы советской власти, в своем отношении к Церкви «не поступались принципами», усвоенными еще в 20-30 годы. Потому «похолодание», повеявшее с вершины власти, местные ее представители рьяно поддерживали. В докладных и отчетах, направляемых в центр, истоиво разоблачались не только происки местных иерархов и священников, но и самого Совета по делам Русской православной церкви. Его работа «способствует церковному влиянию, укреп-

лению реакционной поповщины», он вынуждает государство оплачивать «политически вредную работу в ущерб благосостоянию народа». И, конечно же, Совет обвиняли в потере политической бдительности, в антипартийном потакании «вредной и опасной» деятельности церковников¹⁸.

Агитпроп ЦК, практически инициировавший «сигналы с мест», с удовлетворением пожинал плоды своей работы. Он не мог не реагировать на «возмущение рядовых тружеников» и, имея на руках их вещественное подтверждение, подготовил в сентябре 1948 г. под руководством М.А.Суслова проект постановления ЦК ВКП(б) «О мерах по усилению антирелигиозной пропаганды». Но в тот момент документ одобрения у Сталина не получил, хотя 28 октября Совет Министров отменил собственное распоряжение от 10 августа 1948 г. об открытии 28 православных храмов под предлогом того, что оно не было подписано его председателем И.В.Сталиным¹⁹.

Г.Г.Карпов, так и не получивший высочайшей реакции на проект «Директив», идет на крайнюю по субординации того времени меру. 5 ноября 1948 г. он пишет докладную записку на имя И.В.Сталина. Будучи, безусловно, совершенно искренне уверенным, что Православная Церковь как инструмент государственной политики необходимо сохранять в тех рамках, которые были определены ранее самим Сталиным и пересечения которых он и его ведомство неукоснительно не позволяли, Г.Г.Карпов предупреждал об опасности игнорирования религиозных настроений в массах. Он подчеркивал неизбежность ухода Церкви в подполье, где тамошние ее руководители будут полностью бесконтрольны. Он предостерегал от подмены борьбы с религиозными предрассудками борьбой с духовенством, что вызывает недоумение и у священников, и у простых верующих, поскольку противоречит сделанным на Поместном, 1945 года, заявлениям от имени правительства. «Совет полагает, – писал Карпов, – что занятая церковью позиция по отношению к государству, и особенно выраженная в период Великой Отечественной войны её патриотическая работа, не могут быть сброшены со счета в данных условиях»²⁰. Ответа и на этот раз Г.Г.Карпов не получил.

6 декабря 1948 г. Г.Г.Карпов разослал, как и в предыдущие годы, уполномоченным инструктивное письмо (№ 34) по вопросу о порядке совершения крестных ходов. Оно, как и все документы Совета, было основано не только на действующем законодательстве, но и на словах И.В.Сталина: «Совет будет осуществлять связь между Правительством Союза и патриархом. Он [Совет. – Ш.Д.-Х.] не должен принимать самостоятельных решений, а докладывать те или иные вопросы Правительству и, лишь получив по ним указания Правительства, приступает к их решению»²¹. Совет предлагал уполномоченным принять меры к тому, чтобы на местах не чинились препятствия к проведению крестных ходов на воду, молебнов и Крещенских водосвятий. Следует подчеркнуть, что в письме точно указан порядок совершения крестных ходов: по инструкции Совета от 25 августа 1945 года «они могут допускаться только с особого разрешения каждый раз районного Совета депутатов трудящихся; что в местах большого скопления верующих, особенно на крещенском водосвятии, церковные органы должны позаботиться о поддержании порядка... О том, как проходили церковные службы и крестные ходы в рождественские и крещенские праздники, информируйте Совет специальным донесением»²². И вот, среди сотен крещенских водосвятий, никак не нарушивших идеологический покой советских граждан, прошло одно, ставшее поводом для развертывания масштабной антицерковной компании. 5 февраля 1949 года министр госбезопасности СССР В.С.Абакумов сообщил Г.М.Маленкову, что «в Саратове в молебне водосвятия на Волге участвовало 30 тыс. жителей и свыше 500 из них купалось в специально оборудованной проруби»²³. Он предлагал найти и наказать виновных. Но Г.Г.Карпов опередил В.С.Абакумова. На день раньше, 4 февраля, он отправил подробный отчет о праздновании Рождества и Крещения, основанных на сообщениях «некоторых республиканских и областных уполномоченных», на имя К.Ф.Ворошилова и Д.Т.Шепилова. Глава Совета, кроме прочего, упомянул и о своем письме – директиве. При этом он откровенно сетовал на то, что не везде «исполкомы, по примеру прошлых лет», отказали церковникам в допущении «излишеств в церковных службах», к которым Совет относил и «крестные

ходы для водосвятия в городах». В результате, констатирует Г.Г.Карпов, «в тех городах, где крестные ходы были разрешены местными исполкомами, они прошли при большом скоплении народа, а в некоторых местах имело место даже массовое купание в реке». Далее Г.Г.Карпов называет Воронеж, Саратов, Курск. Саратову председатель Совета уделил особое внимание: «Крестный ход из церкви во главе с епископом Саратовским Борисом и духовенством прибыл на реку в час дня, водосвятие было проведено за двадцать минут, после чего епископ и духовенство ушло, а из толпы бросилась группа к проруби и к имевшемуся недалеко открытому месту на реке – милиция не удержала напора – и началось купание, продолжавшееся до 5 часов дня. Всего купалось 470-500 человек, в том числе 2 милиционера. Жертв не было. Следует отметить, что такие купания не являются церковным ритуалом. А наоборот, по справке зам. Патриарха митрополита Николая, это старая, скорее языческая тенденция, во всяком случае глубокий фанатизм, и Церковь и духовенство к совершению купания не призывает. По мнению Совета обязанностью местных административных органов было не допускать подобных нарушений общественного порядка. Совет запросил Воронежский и Саратовский Горисполкомы о всех обстоятельствах, связанных с этим нарушением общественного порядка»²⁴. Казалось бы, реакция В.С.Абакумова и Карпова на События в Саратове идентична. Однако лидеры советской идеологии рассудили по-иному. Д.Т.Шепилов будто и не знал о позиции Г.Г.Карпова. И Совет, и Русская Православная Церковь стали главными обвиняемыми на следующем этапе антицерковных мероприятий. «Правда» поместила разгромную статью «Саратовская купель».

Сентябрьский проект 1948 г. постановления ЦК получил новое название – «О мерах по усилению пропаганды научно-атеистических знаний» и включил в себя «саратовский козырь». Совет по делам Русской православной церкви обвиняли в том, что его уполномоченные «стали видеть свое главное значение в оказании содействия церковным организациям»²⁵.

Постановление, практически, должно было поставить крест на самом существовании Совета. Однако И.В.Сталин не одобрил и этот вариант документа. То же произошло и с третьим

вариантом, который в апреле 1946 г. заведующий отделом пропаганды и агитации ЦК Д.Т.Шепилов назвал «О массовом совершении религиозного обряда в день церковного праздника “крещение” в городе Саратове». В сопроводительной записке, кстати, Д.Т.Шепилов не удержался и от грязного доноса на Г.Г.Карпова, который, де, не только регулярно делал подарки руководству Патриархии, но и сам имел от них немалые подношения. В новом проекте положения о Совете, предложенным Г.Г.Карповым, предлагалось сократить только треть должностей уполномоченных, а права самого Совета ограничивались менее, чем раньше. 13 мая проект отбыл в архив с пометкой: «Решения не принималось. Вопрос тов. Маленковым был доложен тов. Сталину»²⁶.

Практически в то же время Д.Т.Шепилову пришлось пойти на беспрецедентный шаг: из всех республиканских ЦК, обкомов и крайкомов были отозваны материалы для очередных семинаров секретарей райкомов ВКП(б) по 6 темам, в том числе «Научно-атеистическая пропаганда», демонстрировавшие воскрешение традиций 1930-х гг. Специально созданной комиссии во главе с Д.Т.Шепиловым пришлось сделать новую редакцию материалов, в которой не осталось места критике Совета по делам Русской православной церкви, а также призывам к «непримиримой» борьбе с церковью и прославлению «воинствующего пролетарского атеизма».

Примечательно, что при переработке текста была проведена «крамольная» по тем временам акция, – из него исчезла сталинская цитата с жесткими установками на антирелигиозную пропаганду, а список рекомендованных для изучения работ вождя по данному вопросу сократился почти наполовину²⁷. Именно такой вариант документа стал каноническим для идеологической ориентировки всей партсети страны.

Думается, можно предположить, что И.В.Сталин, как и в других случаях, использовал политику «противовесов», прагматично полагая, что верных исполнителей воли Хозяина можно стравливать, но нельзя позволять ни одному из них решить судьбу другого. Это была его прерогатива. Не случайно на XIX съезде партии в октябре 1952 г. церковная тема практически не

присутствовала. Но и попытки Патриарха лично встретиться со И.В.Сталиным также не увенчались успехом.

Совет же по делам Русской православной церкви продолжал существовать, лишившись всяких признаков «особости». Он также выполнял функции, соответствующие месту и времени.

-
- ¹ *Одинцов М.И.* Государство и Церковь в России. XX век. М., 1994. С. 106.
 - ² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 4. Л. 27-29; РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 313. Л. 155-158; *Одинцов М.И.* Государство и Церковь в России. XX век. М., 1997. С. 108-110; *Он же.* Религиозные организации в СССР накануне и в годы Великой Отечественной Войны 1941-1945 гг. М., 1999.; *Шкаровский М.В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939-1964 годах). М., 1999, С. 116-118, 215-216; ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1. Л. 38. (В настоящее время документ не доступен).
 - ³ Впервые эту мысль высказали О.Ю.Васильева и П.Н.Кнышевский в статье «Тайная вечеря». (Ленинградская Панорама. 1991. № 7. С. 29). Дальнейшее развитие эта тема получила в работе: *Васильевой О.Ю.* Сталин и Ватикан // Наука и Религия, 1995. № 8. С. 17.
 - ⁴ *Васильева О.Ю., Кнышевский П.Н.* Тайная вечеря. // Ленинградская Панорама. М., 1991. № 7. С. 29).
 - ⁵ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 452. Л. 76.
 - ⁶ Там же. Д. 80. Л. 125.
 - ⁷ Доклад о результатах работы Московской Патриархии по установлению связей с заграничными православными церквями.
 - ⁸ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 117. Д. 946. Л. 57.
 - ⁹ Там же. Л. 153-154.
 - ¹⁰ Там же. Л. 78-79.
 - ¹¹ Там же. Л. 79.
 - ¹² Там же. Л. 79.
 - ¹³ Там же. Л. 80.
 - ¹⁴ Там же. Л. 153.
 - ¹⁵ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 153. Л. 1.
 - ¹⁶ Там же. Д. 150. Л. 113-117.
 - ¹⁷ *Чумаченко Т.А.* Государство, православная церковь, верующие. М., 1999. С. 112.
 - ¹⁸ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 291. Л. 242-249.
 - ¹⁹ РГАНИ. Ф. 5. Оп. 16. Д. 669. Л. 8-9; РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 110. Л. 26, 28-29, 44, 54-55. Д. 10. Л. 20-26.
 - ²⁰ *Чумаченко Т.А.* Указ. соч. С. 114-115.
 - ²¹ *Алексеев В.А.* Неожиданный диалог о встрече Сталина с руководством православной церкви. //Агитатор. № 6. 1989. С. 42-43.

- 22 РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 110. Л. 44-53.
- 23 Там же. Л. 28-29, 44, 54-55.
- 24 ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 451. Л. 79-81.
- 25 РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 10. Л. 20.
- 26 Там же. Д. 110. Л. 26.
- 27 Там же. Д. 10. Л. 17-18, 51-68.

ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ В РЕЙХСКОМИССАРИАТЕ «УКРАИНА»

Наиболее сложная религиозная ситуация из всех занятых германскими войсками территорий существовала на Украине. Организация церковной иерархии там протекала в борьбе с автономной и автокефальной церковью. Первая основывала свое каноническое положение на решении Всероссийского Поместного Союза 1917-1918 гг. о создании Украинской автономной Церкви в рамках Русской. Автокефальная принципиально разорвала всякую связь с Московской Патриархией и приняла в сущем сане священников-«липковцев» – так называемых само-святых, которых ни одна Православная Церковь не могла считать законно посвященными священнослужителями¹.

18 августа 1941 г. большинство православных епископов, оказавшихся на оккупированной территории Украины, собрались на Собор в Почаевской Лавре и провозгласили создание автономной Украинской Церкви. Главой ее был избран архиепископ Алексей (Громадский), возведенный затем в сан митрополита. 1 сентября 1941 г. в окружном послании к верующим он обосновал решение не возобновлять свое подчинение заявившему юрисдикционные права на всю Украину митрополиту Варшавскому Дионосию (Валединскому). Владыка Алексей ссылаясь на то, что западно-украинские земли вошли в состав СССР, а местные епархии – в Московский Патриархат, и Дионисий письменно отказался в 1939 г. от своих прав на эти территории. 25 августа 1941 г. новый Собор епископов в Почаевской Лавре избрал митрополита Алексея экзархом Украины².

Митрополит Дионисий, не признав автономную Церковь, сформулировал свои возражения в послании от 30 ноября 1941 г. Так как германские власти не допускали распространения его влияния на восток, он начал поддерживать и благословил возрождение антимосковской автокефальной Украинской Церкви. Митрополит Дионисий возвел в сан архиепископа

епископа Луцкого Поликарпа (Сикорского) и 24 декабря 1941 г. назначил его администратором (управляющим Церковью) на Украине. Автокефальная Церковь была официально восстановлена на Соборе епископов, состоявшемся 7-10 февраля 1942 г. в Пинске. Именно он постановил принимать в общество священников «липковцев» без нового посвящения (остатки их организовались на своем съезде в Киеве 29 сентября 1941 г.). 17 мая 1942 г. Поликарпу решением Синода в Киеве был присвоен титул митрополита Киевского, но он остался жить в Луцке. Между автокефальной и автономной Церквами развернулась борьба. Обе они посвящали новых епископов, число которых вскоре дошло до 15 у первой, и 19, считая 2 архиереев Ростовской епархии, у второй³.

Почти все имевшиеся на Украине православные епископы проживали в ее западной части, присоединенной к СССР в сентябре 1939 г. На остальной территории республики уцелел лишь один архиерей канонического рукоположения – проживавший на покое в Киеве престарелый схиархиепископ Антоний (Абашидзе), принадлежавший к Катакомбной Церкви. С ним была связана возможность создания новой иерархии. Однако германские ведомства не разрешили публикацию в украинской прессе статьи профессора Степы, предлагавшего схиархиепископа Антония в качестве главы Церкви. Они соглашались лишь на то, чтобы основой для создания новой иерархии на Украине стали архиереи бывших польских Волыни и Полесья. К концу 1941 г. Владыка Антоний вошел в состав автономной Церкви и был избран заместителем председателя ее Архиерейского Собора. В своем письме к митрополиту Алексию он резко осудил вмешательство Варшавского митрополита во внутреннюю церковную жизнь Украины: «Митрополит Дионисий этим вмешательством всадил нож в спину нашей Церкви»⁴.

Сам владыка Алексей также очень негативно оценивал создание при поддержке Дионисия и практическую деятельность автокефальной Церкви. В одном из своих частных писем от 3 сентября 1942 г. митрополит писал: «... плохо на Волыни, здесь действует располитикованная украинская интеллигенция во главе с луцкими церковными “дьячами”... Не знаю, что бу-

дет дальше, но совершается у нас в Церкви великий обман. Как большевики всякими лозунгами совратили и погубили тело нашего народа, так нынешние “дьячи” задались целью вырвать у нашего народа душу. Ругая всячески Москву и нас, якобы “москалей”, они вызывают такое человеконенавистничество, из коего – может родиться только неверие и безбожие. Политика у них все, а вера и Церковь только орудие для достижения своих нецерковных целей»⁵.

Сильное влияние на религиозную ситуацию и церковную борьбу оказывала политика германских оккупационных властей. В первое время они умышленно допускали стихийное возрождение церковной жизни. Однако германская политика по отношению к Православию отнюдь не была изначально единообразной. Сперва за ее проведение отвечало командование группы армии «Юг» во главе с генералом Рунштедтом. В составе его штаба решением церковных вопросов занимался бывший директор Бреславского Восточно-Европейского института профессор Ханс Кох. Рунштедт предоставил последнему полную свободу. Таким образом, прежде чем ведение церковно-политических вопросов перешло к Рейхсминистерству занятых восточных территорий (РМО) и рейхскомиссариату «Украина» (РКУ), существовал короткий промежуточный период, заложивший основы будущего развития религиозной ситуации. В основном церковные мероприятия военной администрации заключались в официальном признании существования возникающих приходов. Нередко находились христиански ориентированные офицеры, которые лично помогали церковному строительству⁶.

Одним из таких офицеров являлся будущий крупнейший германский специалист по истории Украинской Церкви в XX веке Фридрих Хейер – в годы войны офицер вермахта, хотя и имевший сан евангелического священника. Он рассказал автору несколько характерных эпизодов из своей биографии, в частности о тех случаях, когда ему приходилось отпевать и православных и лютеран. Подобный случай произошел в Полтаве, когда скончалась работавшая в госпитале местная немка-лютеранка. Администрация госпиталя обратилась с просьбой о

совершении отпевания к воинскому священнику вермахта. Но на запрос последнего епископ ответил, что это строгойше запрещено и может стать поводом для ликвидации военного духовенства в армии. Тогда Хейер упросил командира части, в которой он служил, разрешить совершить отпевание ему. В результате на похоронную процессию, которая шла через весь город, собралось огромное количество людей. Позднее Хейер написал докладную записку о необходимости изменить религиозную политику на «занятых восточных территориях», которую отправил в Берлин. В качестве ответа пришел приказ СД об аресте священника. Но затем командир все-таки освободил его и разрешил служить, правда лишь в зоне военной администрации, предупредив, что если Хейер въедет на территорию РКУ, то сразу же будет арестован СД⁷.

Даже в первый, относительно благоприятный для церковного развития на Украине, период возможности распространения не были одинаковы для всех православных течений. Военная администрация явно поддерживала автокефалистов. Свою роль здесь сыграл тот факт, что Ханс Кох, родившийся в немецкой колонии под Станиславом, был давно связан с украинскими националистами. В 1918-1920 гг. он работал в штабе петлюровской армии, а с зимы 1940/41 гг. по поручению абвера поддерживал связь с эмигрантами из «Организации украинских националистов» (ОУН). В первые месяцы войны Кох активно занимался церковными и политическими делами во Львове, а после взятия Киева (19 сентября 1941 г.) переехал туда, заняв должность особого уполномоченного по вопросам культурной жизни. Но через 2-3 месяца его деятельность была прекращена. Как разъяснил в октябре 1941 г. рейхсминистр Розенберг генерал-губернатору Франку: «Это было вообще не дело Коха – проводить украинскую политику»⁸.

В ноябре 1941 г. оккупированную часть Украины посетил руководитель группы религиозной политики РМО Карл Розенфельдер, который беседовал в Киеве с Кохом. Как видно из доклада Розенфельдера от 1 декабря 1941 г. взгляды и авторитет профессора оказали на представителя министерства определенное воздействие. В то же время в докладе уже видны опасе-

ния по поводу националистических тенденций в автокефальной Церкви, а также ощущается присущее ведомству Розенберга враждебное отношение к Христианству в целом и к Православию в частности. «По моим наблюдениям и представлениям необходимо считаться с тем, что вскоре неофициально будет избран церковный руководитель Украины, хотя и со стороны православного духовенства в Генерал-губернаторстве и в губернии Галиция... В Киеве профессор Кох сам распорядился, чтобы там пока не отменяли конфискацию главных храмов, прежде всего Софийского собора, который является национальным символом. Открытым маленьким церквям было поставлено условие – при совершении литургии молиться за фюрера. По мнению Коха особенно большое значение для церковного развития в будущем имеет автокефальная Украинская Церковь, священники которой до сих пор готовы к совместной работе с Германией, но среди них все же имеются сторонники Бандеры... Поддержка или даже содействие религиозной и церковной жизни, по моему мнению, полностью излишни, если даже не вредны... Как и всякое христианство, восточное христианство также находится в принципиальном противоречии с национал-социалистическим мировоззрением. Это сочетается с тем, что вновь возникающая Церковь на Востоке, прежде всего на великорусской и украинской территории, будет покровительницей неосуществимых мечтаний о свободе. Мы должны видеть в православных христианах не союзников сегодня, а мировоззренческих врагов завтра. А если – восточное христианство будет восстановлено в совсем новой форме, то его враждебность к национал-социализму окажется еще более сильной. Духовное состояние народов на Востоке сегодня таково, что именно в религиозном отношении существует избыток чреватых роковыми последствиями возможностей»⁹.

Осенью 1941 г. на большей части Украины вместо военной была введена гражданская администрация. При этом Северная Буковина, Бессарабия и Одесская область оказались переданы Румынии. Галицию присоединили к Генерал-губернаторству. А на оставшейся правобережной части Украинской ССР (с восточной границей по Днепру) приказом Гитлера от 20 августа

1941 г. был образован рейсхкомиссариат «Украина». 1 сентября его руководителем Гитлер назначил гауляйтера и оберпрезидента Восточной Пруссии Эриха Коха с резиденцией в Ровно. Первоначально РКУ состоял из 4 генерал-бецирков (округов) – Подолии и Волыни, Днепропетровска, Николаева и Житомира, а в 1942 г. был расширен до 6 – с включением генерал-бецирков Киева, а также Таврии и Крыма (правда, сам Крым остался под управлением военной администрации). Причем осенью 1942 г. даже планировалось увеличить РКУ до 14 генерал-бецирков, включив новые – Харьков, Чернигов, Воронеж, Ростов, Саратов, Сталинград, Сталино и «Немецкое Поволжье», но поражение под Сталинградом сорвало осуществление этих планов. Переход через границы административных зон был жестко ограничен, а для большинства жителей совсем невозможен и опасен¹⁰.

Первую общую политическую инструкцию от Розенберга Кох получил, вступив в свою должность 19 ноября 1941 г. Уже в ней говорилось: «Препятствовать любому влиянию русского Православия и его священников, а также въезду всех представителей каких-либо Церквей из других стран в рейсхкомиссариат “Украина”... Рейсхкомиссар должен противодействовать тому, чтобы конфессии и секты занимались политикой и выступали с какими-либо политическими декларациями перед общественностью. Например, ему не следует принимать украинского архиерея как представителя украинского народа, а исключительно в качестве назначенного рейхсминистром занятых восточных территорий украинского доверенного лица»¹¹.

Еще более явно антирусская направленность и стремление поддерживать всякую форму церковного раскола видны в проекте январского 1942 г. указа Розенберга Коху: «Русскую Православную Церковь в рейсхкомиссариате «Украина» ни в коем случае не поддерживать, так как она является носителем великорусской и панславянской идей. Автокефальную Церковь напротив следует поддерживать в качестве противовеса Русской Православной... Кажется наиболее правильным перенести центр тяжести церковной жизни в отдельные генерал-комиссариаты, что приведет к получению каждым генерал-

комиссариатом своего собственного епископа. Если эти епископы по причине различного понимания догматов станут друг с другом враждовать или вступят в конфликт со своим Патриархом, то со стороны немецкого гражданского управления не должны предприниматься попытки их примирения или достижения договоренности. Также не следует возражать, если отдельные епископы будут подчиняться различным Патриархам»¹². Наконец, в директивном письме рейхсминистра от 13 мая 1942 г. прямо указывалось, что украинцы должны иметь свою, отдельную от русских, Православную Церковь.

Следуя указанием Розенберга, учреждения рейхскомиссариата первое время после упразднения военной администрации также рассматривали автокефальную Церковь в качестве союзницы в осуществлении их намерений духовно отделить Украину от Москвы. Германские историки Ф.Хейер и Х.Вейзе даже полагают, что германская помощь сыграла решающую роль в распространении влияния автокефалистов: «Если бы этому направлению, которое сперва было поставлено лишь группой западно-украинских личностей, не оказалась с самого начала представлена полная поддержка, то автокефальная Церковь никогда, прежде всего в восточных областях, не приобрела существенного значения»¹³. В этом утверждении есть большая доля истины. Так, К.Розенфельдер в заметке для Розенберга 29 апреля 1943 г. ясно писал об активной германской поддержке автокефалистов: «Ослабление Православной Церкви московского направления являлось исходным пунктом и руководящей идеей министерства. В связи с этим со стороны министерства было оказано покровительство всем автокефальным направлениям и устремлениям внутри Православной Церкви. В рамках данной политики в первые же недели в освобожденных областях Украины вновь возникла автокефальная Украинская Церковь... Впоследствии Церковь экзарха Алексея оказалась сильнее и имела больший успех, хотя церковная группа Дионисия – Поликарпа с полным правом могла сослаться на симпатии министерства и вермахта, что она и делала. Автокефалистам не могло не быть известным, что первые распоряжения министерства германским учреждениям предусматривали покровитель-

ство автокефальной группе. Еще в указаниях вермахта от 4 июня 1942 г. шла речь об этих формах покровительства»¹⁴.

Кроме того, украинские националисты двух враждующих между собой течений – мельниковцы и бандсровцы, получив полную свободу действий и поддержку оккупантов, быстро заняли основные командные посты в созданной нацистами гражданской администрации. Естественно, они помогали автокефалистам. Так, племянник Петлюры Степан Скрыпник (14 мая 1942 г. принявший сан епископа с именем Мстислав) 25 июля 1941 г. был назначен представителем Министерства восточных территорий при группе армий «Юг» и стал доверенным лицом по вопросу организации гражданского управления на Украине. Однако германская политика сводилась к стремлению отделить республику от России, но не к созданию независимой Украины. В связи с этим, у оккупационных властей постепенно все больше стали расти конфликты с бандеровцами. В сводке полиции безопасности и СД от 9 сентября 1941 г. с явным беспокойством отмечалось, что в Галиции «наиболее крайняя группа» С.Бандеры проводит пропаганду независимой Украины, используя в своих целях религиозные праздники. То же совершалось в районе Пинска. А в Луцке происходило открытое приведение к присяге бандеровцев во время богослужения¹⁵.

Первый конфликт произошел после того, как в день захвата Львова 30 июня 1941 г. группа бандеровцев, частично служивших в специальном батальоне вермахта «Нахтигаль», самовольно распространила по радио прокламацию о провозглашении независимого украинского государства. 9 июля главные участники объявления независимости были взяты под «почетный арест». Одновременно оказались арестованы сам С.Бандера и его ближайшие сотрудники. После допроса в столице III рейха и отказа взять назад провозглашение независимости все эти деятели, «находясь номинально под домашним арестом, получили разрешение продолжать политическую деятельность в Берлине»¹⁶.

Через несколько месяцев репрессии усилились. В секретном приказе оперативной команды С/5 полиции безопасности и СД от 25 ноября 1941 г., разосланном в Киев, Днепрпетровск,

Николаев, Ровно, Житомир и Винницу, говорилось: «Установлено, что бандеровская организация подготавливает в рейхскомиссарнате восстание с конечной целью создания независимой Украины. Все активисты бандеровского движения должны немедленно арестовываться и после тщательного допроса без шума ликвидироваться под видом грабителей»¹⁷.

В сообщении СД от 8 декабря 1941 г. указывалось, что часть украинских сепаратистов арестована, политика их принимает все более антинемецкий характер, руководящие круги ОУН не верят в победу Германии и создают собственные партизанские отряды. В дальнейшем репрессии против бандеровцев продолжались. Согласно другому сообщению СД от 20 сентября 1942 г. в Германии была проведена большая акция против функционеров движения – всего оказалось арестовано 210 человек¹⁸. Особенно активно националистическое украинское партизанское движение начало расти в 1943 г., что вызвало сильную тревогу оккупантов.

Таким образом, в отличие от Белоруссии, где германские власти всячески поддерживали достаточно слабый национализм, на Украине они были обеспокоены активной деятельностью выходцев из Галиции. Стремясь ослабить русское влияние, нацисты использовали украинский национализм, опираясь, в основном, на мельниковцев, но в то же время опасались его, не имея возможности полностью контролировать. Поэтому они допустили создание двух параллельных иерархий, несмотря на то, что автономная Церковь входила в состав Московской Патриархии. Со временем германские власти решили не вмешиваться в эту церковную борьбу, которая становилась им выгодна.

Дальнейшее развитие церковной политики на Украине определялось взаимодействием и борьбой трех центров власти: рейхскомиссара, который хотя формально и подчинялся РМО, но с помощью рейхслейтера Бормана мог действовать независимо; Министерства занятых территорий, чьи взгляды частично разделял абвер (военная разведка) и СД, которое проводило в восточной политике свою собственную линию (за нее отвечал обергруппенфюрер СС Олендорф). Причем церковная полити-

ка ведомства Коха и СД во многом совпадала. Оба учреждения не хотели (в отличие от РМО) идти на какие-либо, даже временные уступки религиозным организациям. И по мере все большего ухудшения отношений с украинскими националистами в глазах этих ведомств автокефальная Церковь теряла свое привилегированное положение. 1 ноября 1941 г. шеф оперативной группы С в Киеве издал приказ о предотвращении открытия всех духовных учебных заведений. Это же подтвердил в своем указе от 2 февраля 1942 г. командующий полицией безопасности и СД РКУ, отметив также: «Всеми средствами препятствовать образованию всеукраинской автокефальной Церкви или охватывающему значительную область объединению Православной Церкви под руководством митрополита в качестве влиятельного политического фактора»¹⁹.

Через месяц после своего назначения (митрополитом Дни- нисием) администратором Украинской Церкви архиепископ Поликарп был фактически признан в этом качестве руководством РКУ. 24 января 1942 г. администратор нанес визит представителю рейхскомиссара фон Ведельштедту и передал ему приветствие, адресованное Коху. Об этой встрече подробно сообщалось в «Известиях Германской евангелической Церкви» № 30 от 1 марта 1942 г.: «Понимая историческое значение событий, которые сегодня разыгрываются как в Восточной Европе, так и во всем мире, – сказал архиепископ, – осознавая, что лучшее будущее моего народа тесно связано с победой великого немецкого народа, я выражаю свою готовность к честной совместной работе в этом большом деле. Ландесхауптманн фон Ведельштедт подчеркнул, что германские органы управления принципиально гарантируют церковную свободу. Он с удовлетворением узнал из слов архиепископа, что с церковной стороны существует готовность вместе с германской администрацией работать по достижению умиротворения и благосостояния страны. Особая задача Церкви состоит в воспитании у молодежи дисциплины и порядка в духе нового времени»²⁰.

Но весной 1942 г. ведомства РКУ уже перешли к проведению равноудаленной политики, не отдавая явного предпочтения автокефальному церковному направлению. 4 мая в Ровно со-

стоялась конференция с участием представителей властей и уполномоченных Владык Алексея и Поликарпа, на которой руководитель политического отдела РКУ Пальце официально заявил: «На территории Украины существуют теперь две Церкви... Государственная власть не фаворизует ни одну, ни другую... Вопрос принадлежности к автокефальной или к автономной Церкви зависит исключительно от верующих. Возможно, что позднее явится необходимость интервенции по этому вопросу и для государственной власти, сейчас же надо постараться разрешить этот вопрос мирно... Духовенство не имеет права накладывать подати и взносы на население, ибо это является прерогативой исключительно г. рейхскомиссара... Священники не имеют права преподавать Закон Божий в школах, они могут это делать только в храмах»²¹. Еще раньше гебитс-комиссарам было дано указание Коха – не допускать, чтобы в украинской прессе «одно или другое направление было представлено в качестве поддерживаемого германской администрацией»²².

По решению рейсхкомиссара, который сохранил в силе многие действовавшие в СССР законы, были сделаны невозможны как контакты Церкви с молодежью – вследствие отмены религиозных занятий в школах, так и празднование многочисленных церковных праздников, которые было вновь стали отмечаться населением. В Василькове, например, начальник областного сельскохозяйственного управления во время уборки урожая запретил совершать богослужения даже в выходные дни. Когда же крестьяне не послушались, он выгонял людей из храма плетью.

В РМО относились к подобной политике критически, выступая за пропагандистски выгодную более мягкую линию. Так, в докладной записке «Положение на Украине» от 20 октября 1942 г., написанной чиновником этого министерства, говорилось: «Не учитывая значения и морального влияния Православной Церкви на Украине, германские органы власти запретили преподавание религии в школе в качестве обязательной учебной дисциплины. Только в исключительных случаях разрешается в свободное время, после окончания обязательных

уроков, преподавать молодежи религиозное учение и при этом не священникам, а светским работникам. Связанное с большевиком Губельманом-Ярославским преследование религии в определенной степени продолжается на занятых украинских землях с германской стороны. Связанное с этим сходство к сожалению было усилено и другими фактами. Так, например, в Дубно церковь бывшей греко-католической семинарии (а еще раньше русского монастыря) оказалась превращена в склад зерна; в ней работают евреи и на церкви все еще сохранился знак креста. «Большевистские порядки, – ропщет население...»²³.

В архивных документах встречаются и упоминания случаев уничтожения украинских православных церквей по приказу германской администрации, например, в Гадяче. В этой связи можно вспомнить факт взрыва знаменитого древнего Успенского собора в Киево-Печерской Лавре. Кем был уничтожен этот храм, до сих пор точно не известно. С одной стороны в публикации современной российской газеты «Совершенно секретно» на основе личного свидетельства утверждается, что собор был взорван 3 ноября 1941 г. специально оставленной в Киеве при отступлении советских войск диверсионной командой²⁴. Но с другой стороны германские документы свидетельствуют об обратном. В частности, находившийся в момент взрыва в Киеве К.Розенфельдер писал 13 июня 1944 г. начальнику руководящей группы по вопросам культуры Мильве-Шредену: «Относительно взрыва церкви среди немцев господствует общее мнение, что он был произведен по приказу РКУ. Следующие обстоятельства дают повод для этого предположения: 1) Перед взрывом собор часто предоставлялся для осмотра, 2) Многочисленные жители соседних зданий были полностью эвакуированы перед тем, как последовал взрыв, 3) Расположенная на монастырской территории полицейская часть во время взрыва находилась на тренировке вне этой территории... Среди местных жителей также господствует мнение, что монастырь взорван немцами»²⁵.

О том, что взрыв произвели нацисты, пишет и такой авторитетный ученый, как Ф.Хейер: «Вероятнее всего, за акцией

стояли руководитель партийной канцелярии Мартин Борман и рейхскомиссар Эрих Кох, которые преследовали цель лишить Украину ее идейного центра, чтобы можно было создать новый, без помехи со стороны исторических воспоминаний... Эту точку зрения отстаивал руководивший галицийской политикой полковник Бизани. В киевском подразделении абвера господствовало мнение, что взрыв произвели части СС под командованием главного начальника полиции и СС юга России обергруппенфюрера СС Прютцмана, который занял Лавру в качестве своей резиденции и никому не разрешал доступ в нее»²⁶.

Анализируя политику Э.Коха, вполне можно представить, что он приказал взорвать собор. Рейхскомиссар с самого начала был склонен к крайне грубым, силовым методам. Характерный эпизод (произошедший в 1942 г.) приводит в своем «Меморандуме о проблеме управления на занятых восточных территориях» от 19 февраля 1944 г. генеральный комиссар Таврии и Крыма А.Е.Фрауэнфельд: «Через несколько недель рейхскомиссар Кох предпринял вместе с вновь назначенными генеральными комиссарами информационную поездку в особом поезде в Ровно и Киев и по этому поводу он преподал в качестве последней мудрости отстаиваемой им политики в рейхскомиссариате “Украина” фразу: “Если я найду украинца, который будет достоин сидеть со мной за одним столом, я должен буду приказывать его расстрелять”»²⁷.

Осенью 1942 г. Кох предпринял несколько открыто антиукраинских акций, которые коснулись и Церкви, например, закрытие всех учебных заведений, кроме начальных школ, и высылку их учащихся вместе с преподавателями на принудительные работы в Германию. При этом рейхскомиссар чувствовал личную поддержку Гитлера. Так, прибыв из ставки фюрера, Кох говорил на совещании в Ровно 26-28 августа 1942 г.: «Свободной Украины не существует. Цель нашей работы должна заключаться в том, чтобы украинцы работали для Германии, а не в том, чтобы мы здесь осчастливили народ... Уровень образования украинцев должен оставаться низким. В соответствии с этим предусмотрена школьная политика. Трехклассные школы уже способствуют слишком высокому образованию. Далее необходимо сделать все, чтобы преградить силу рождаемос-

ти на этой территории. Для этого фюрер наметил особые акции... В культурной области мы дали украинцам обе Церкви. О дальнейшей культурной работе не может быть и речи»²⁸.

1 октября 1942 г. Кох издал своего рода сенсационный указ, который отчасти можно считать и развитием идеи Гитлера, заявившего 29 сентября 1941 г. в беседе с Борманом и Розенбергом, что на Украине Германия не может быть заинтересована в единственной сильной Церкви, подавляющей все остальные²⁹. В указе рейхскомиссар требовал от генеральных комиссаров провести разделение автономной и автокефальной Церквей на несколько независимых, по две соответственно в каждом из генерал-бецирков: «В будущем не будет ни администратора Поликарпа, ни экзарха Украины Алексея, оба станут лишь старшими епископами их церковных направлений в генерал-бецирке Луцк... Сперва генеральный комиссар своим решением назначает епископов и оценивает их пригодность через год. При этом предварительно дается мое разрешение... Хиротонии священников во епископов в генерал-бецирке будут приводиться архиереями тех же церковных направлений генерал-бецирка по мере надобности после предварительного разрешения генерального комиссара... Назначение священников компетентный для этого епископ предпринимает после предварительного разрешения генерального комиссара. Смещение священников проводится генеральным комиссаром по предложению гебитскомиссаров». Помимо введения системы тотального контроля и управления религиозной жизнью Кох указывал также на необходимость «всеми подходящими способами препятствовать любому объединению автономной и автокефальной Церквей»³⁰.

Даже чиновники РМО, узнав о приказе Коха, были неприятно поражены и отреагировали резко негативно. Осенью 1942 г. они придерживались уже совсем другой точки зрения, считая, что необходимо создать единую сильную Украинскую Церковь в качестве противовеса Московской Патриархии. Судя по сообщениям полиции и СД конца 1941-42 гг. это ведомство также постепенно стало одобрительно относиться к слиянию автономной и автокефальной Церквей, так как тогда, по мнению СД, последняя стала бы канонической и потеряла бы ост-

ронациональный характер³¹. А в упоминавшейся докладной записке РМО «Положение на Украине» от 20 октября 1942 г. подчеркивалось: «Принимая во внимание ход войны, германские оккупационные власти имеют достаточно оснований требовать абсолютной самостоятельности украинской церковной иерархии от Московского Патриархата и осуществления объединения всего православного церковного управления на Украине под одним руководством»³².

Эти прямо противоположные позиции германских ведомств самым непосредственным образом отразились на состоявшейся осенью 1942 г. попытке объединения автономной и автокефальной Церквей. 4-8 октября, несмотря на категорический запрет рейхскомиссара, в Луцке состоялось заседание Синода автокефальных архиереев. В соответствии с его решением епископ Мстислав и архиепископ Никанор поехали к экзарху Алексею и предложили ему подписать документ о признании автокефалии Украинской Православной Церкви и проведении мероприятий по объединению обоих направлений. Переговоры с экзархом состоялись 8 октября в Почаевской Лавре. В результате митрополит Алексей и автокефальные архиереи подписали следующий акт: «1. Признаем, что фактически Украинская Православная Церковь уже существует. 2. Украинская Автокефальная Церковь имеет единение со всеми Православными Церквами через Его Блаженство Блаженнейшего Митрополита Дионисия, который до Всеукраинского Поместного Собора является Местоблюстителем Киевского Митрополичьего Престола. 3. Высшим органом управления Украинской автокефальной Православной Церкви до Всеукраинского Поместного Собора является Священный Собор епископов Украины, который управляет церковной жизнью Украины через Священный Синод. 4. Священный Синод состоит из пяти старших епископов Украины... 7. Все различия канонического характера, которые вызвали разъединение, нами рассмотрены и больше не существуют»³³.

Принятый в Почаеве акт являлся несомненной победой автокефалистов и потому, что он утвердил самочинную автокефалию и потому, что в образованном Синоде автономистам досталось лишь два места из пяти. Первенство в этом Синоде по

старшинству хиротонии принадлежало автокефалисту митрополиту Пинскому и Полесскому Александру, а секретарем становился епископ Мстислав.

Это изменение позиции митрополита Алексея являлось большой неожиданностью как для представителей обоих церковных направлений, так и для германских органов власти, ведь экзарх ранее неоднократно публично заявлял, что объединение Церквей по каноническим причинам совершенно исключено. Возможно здесь вновь дало себе знать ревностное украинофильство Владыки, характерное для него в 1930-е гг. Один из близких к епископу Мстиславу церковных деятелей иначе объяснял мотивы неожиданного поступка экзарха: «Может быть главное, что дело Москвы проиграно и Россия будет уничтожена. А на победу большевиков была вся его ставка. Все клятвы, которые он дал в Москве, стали беспредметными»³⁴.

Главный инициатор проведения акции объединения епископ Мстислав так объяснял в предназначенной для германских ведомств записке мотивы своих действий: «Главным аргументом, который постоянно выдвигали и, сильно вредя автокефальной Церкви, публично пропагандировали Алексей и его епископы, особенно Пантелеймон, был упрек, что автокефальная Церковь является “неканонической”. Заявлением, что больше не существует канонических различий между обеими Церквями, Алексей себя сильно скомпрометировал и больше не может забрать его назад, даже если, как ожидается Пантелеймон и некоторые связанные с ним епископы откажутся признать объединение и отрекутся от Алексея». Из этой записки, согласно сообщению СД от 18 декабря 1942 г., немцы сделали заключение, что со стороны Мстислава это была интрига, нацеленная на то, чтобы «избавиться от врага Алексея и одновременно “выбить из рук” автономной Церкви главное средство борьбы – упрек в незаконности автокефального направления»³⁵.

Вокруг акта от 8 октября 1942 г. в последующие месяцы вращались все церковные споры на Украине. Уже вскоре «акт объединения» вызвал значительное сопротивление, прежде всего со стороны автономной Церкви. Это привело к кризису руководства в ней. Почти все ее 16 архиереев, которым экзарх

разослал подписанный документ на отзыв, отреагировали негативно. Ознакомившись с этими мнениями, три авторитетных архиерея – архиепископ Черниговский Симон, управляющий Киевской епархией епископ Пантелеймон и епископ Полтавский Вениамин выпустили меморандум, в котором «акт объединения» признавался не имеющим никакой канонической силы. Митрополиту Алексию предлагалось снять с акта свою подпись, сложить звание экзарха, а управление Церковью сосредоточить в священном Синоде³⁶. Важное значение имела точка зрения пользовавшегося большим авторитетом у верующих схиархиепископ Антония (Абашидзе). Перед своей смертью (1 ноября 1942 г.) Владыка направил митрополиту Алексию письмо, в котором он осудил подписание акта и горячо упрекал экзарха³⁷.

Одновременно в ход дела решительно вмешалось руководство рейхскомиссариата. От Мстислава, который несмотря на высказанный 22 сентября генеральным комиссаром запрет на пребывание западнее Днепра побывал в Луцке и самовольно сыграл в описываемых событиях решающую роль, потребовали выехать в выбранный им самим населенный пункт восточнее Днепра. Епископ оказался вынужден 22 октября оставить Киев и отправиться к месту ссылки в г. Прилуки Черниговского генерал-бецирка. Мстиславу была запрещена всякая политическая и церковная деятельность и сообщено, что ссылка задумана в качестве средства проверки его благонадежности. Беседовавший с епископом полковник Даргель назвал Мстислава иезуитом, но заявил, «что все равно Алексей и московские епископы не останутся на Украине» (то есть в будущем окажутся насильственно удалены с ее территории)³⁸. К.Розенфельдер в своей докладной записке от 20 апреля 1943 г. охарактеризовал этот конфликт следующим образом: «Так как генеральная политическая линия в рейхскомиссариате диаметрально противоположна к существующей структуре и цели деятельности автокефальной Украинской Церкви, это должно было привести к конфликту между государством и Церковью. Следствием данного конфликта стал роспуск всех украинских церковных советов, изгнание из Киева в Прилуки (вне области гражданского

управления) бывшего украинского политика Скрыпника – в настоящее время епископа Мстислава. В РКУ даже обдумывали возможность полной ликвидации автокефальной Церкви, так как она все в большей степени подвергается политизации»³⁹.

В целом же РКУ были заинтересованы в том, чтобы сохранить конфликт в Церкви и «разыгрывать друг против друга» оба направления. Во время приема в рейхскомиссарнате 23 октября экзарху было заявлено, что правящей власти представляется невозможным участие в любой форме митрополита Дионисия в жизни Православной Церкви Украины или фигурирование его в качестве представителя этой Церкви. Митрополиту Алексию также сообщили, что германская власть не может позволить, чтобы в состав украинского епископата входили личности, которые в прошлом играли политическую роль. Это заявление было направлено против епископа Мстислава. Наконец экзарху указали, что учреждения РКУ рассматривают акт от 8 октября только в качестве акта объединительной комиссии; он представляет из себя лишь проект возможного объединения обоих церковных направлений⁴⁰.

11-12 ноября в Кременце состоялась встреча митрополита Алексия и администратора Поликарпа, на которой экзарх сообщил о первых негативных отзывах своих епископов и о приеме в РКУ. В результате переговоров архиепископ Поликарп отказался от многих пунктов акта от 8 октября, пойдя на серьезные уступки: состав Синода теперь должен был состоять из епископов двух направлений поровну, а секретарем вместо Мстислава намечался автономный епископ Вениамин; возглавление Церкви на Украине или представительство ее митрополитом Дионисием признавалось неактуальным; акт от 8 октября считался теперь декларативным документом, а не декретом уже совершившегося фактического объединения Церквей. Наконец сам созыв Синода предполагался только после получения положительного ответа всех епископов экзархата и согласия государственной власти⁴¹.

Вскоре Алексей получил упоминавшийся выше меморандум трех архиереев с требованием полного отказа от акта 8 октября, а 27 ноября состоялся еще один прием экзарха в Киевском ге-

нерал-комиссариате. Владыка сообщил об общем желании своих архиереев обсудить проблему на Соборе епископов экзархата, но получил жесткий ответ, что такой Собор не будет допущен до окончания войны. Учтя мнение духовенства и паствы, митрополит Алексей издал указ 15 декабря 1942 г., что «каноническое решение... дела объединения прекращается до окончания войны, а акт от 8 октября с.г. отменяется до рассмотрения его на первом после войны Соборе епископов экзархата»⁴².

И тут в дело вмешалось Министерство занятых восточных территорий, увидевшее определенную реальную возможность выполнения своих планов создания единой украинской Церкви. По всей вероятности и Мстислав, имевший тесные связи с министерством, действовал в октябре не самовольно, а с его санкции. Чиновники РМО, используя претензии автокефального митрополита Харьковского Феофила на то, чтобы он как старейший архиерей созвал Всеукраинский Собор, выступили с инициативой проведения 22-24 декабря 1942 г. «Заседания Синода объединенной Украинской Православной Церкви». Это заседание должно было состояться в Харькове, который находился на территории, контролируемой военной администрацией, вне пределов досягаемости Э.Коха. Но последний все-таки сумел сорвать проведение архиерейской конференции в Харькове, на которую вероятно в любом случае не приехало бы большинство епископов автономной Церкви. В своей «Докладной записке к православному церковному вопросу в рейсхкомиссариате Украины» от 31 января 1943 г. К.Розенфельдер с негодованием писал: «Рейсхкомиссар Украины до сих пор пресекал все высказанные православной стороной желание о проведении церковного собрания (Собора). Так в конце концов пришлось отменить съезд всех украинских архиереев в Харькове (22-24 декабря 1942 г.), поскольку рейсхкомиссар не разрешил епископам управляемой им территории поездку в Харьков, хотя это совещание было одобрено военной администрацией и командиром полиции безопасности и СД в Харькове. Такая политика медленно но верно ведет к полной потере доверия значительной части населения (и не только верующих) к германскому руководству... Если немецкая сторона будет препятство-

вать каждой попытке регулирования церковной жизни, случаи такого рода закономерно обратят взгляды верующих на Москву»⁴³.

Полное согласие с позиций РМО фактически выражал шеф генерального штаба старшего генерала войск безопасности и командующего на территории группы армии «Б», писавший 9 января 1943 г.: «Прежняя разработка церковного вопроса неудовлетворительна... Совместная работа с Германией должна была быть документально оформлена изъявлением лояльности по отношению к немецкому вермахту на назначенном 22-24 декабря 1942 г. в Харькове Синоде. Синод не состоялся, так как РКУ запретил выезд епископов. Вследствие этого дружественные Германии церковные круги были обижены»⁴⁴. Представитель РМО при группе армии «Б» Риссигер также сообщал 19 января 1943 г. в министерство о большом недовольстве в местных церковных кругах запрещением проезда епископов в Харьков и подчеркивал, что за сопротивлением объединению священнослужителей автономного направления «вероятно скрываются великорусские националисты»⁴⁵.

Чиновники РМО не оставили своих планов и после харьковской неудачи, предлагали все-таки провести заседание Синода, но теперь уже в Почаевской Лавре. Об этом Розенфельдер писал в докладной записке от 31 января 1943 г.: «Укрепленная германским сопротивлением Православная Церковь может быть полезной только Москве или экстремистскому украинскому национализму. Поэтому, исходя из германских целей в восточном пространстве, я считаю целесообразным при вновь возникшем поводе дать знать представителям православных церковных групп, что не существует возражений против проведения Собора всех украинских архиереев, в случае если он останется в рамках программы заседаний намеченного в Харьков совещания... Но я считаю нежелательным проводить такой Собор вне подчиненных гражданскому управлению областей». Кроме того в записке предлагалось разрешить создание Духовных семинарий: «Поэтому следует стремиться к тому, чтобы учредить заведения по подготовке священников с постоянным учебным процессом. Эти заведения будут ограничены необходимым количеством (не больше одного на генерал-

бецирк). Списки намеченных к приему воспитанников, как и состав преподавательского корпуса и учебные планы представляются соответствующему генеральному комиссару. Вследствие этого станет возможным далеко идущий контроль православно-го клира и определенное управление им»⁴⁶.

Однако все подобные планы наталкивались на непреодолимое препятствие в лице Коха, который не шел ни на какие компромиссы. Оставался лишь один вариант – добиваться его устранения. И такая попытка была предпринята 20 апреля 1943 г. Розенфельдер отправил обширный доклад «Церковная политика в рейхскомиссариате Украина» непосредственно А. Розенбергу. В нем резко критиковался указ Коха от 1 октября 1942 г. и делался вывод: «Группа религиозной политики не может рассматривать подобного рода решение церковного вопроса в РКУ в качестве решения в духе германских целей на Востоке... Поэтому группа религиозной политики просит утвердить прилагаемый проект увольнения господина рейхскомиссара»⁴⁷. Ненавидевший Коха Розенберг имел и другие причины добиваться его устранения, что рейхсминистр вскоре и предпринял. 19 мая 1943 г. состоялось разбирательство конфликта между Розенбергом и Кохом в ставке фюрера. В итоге Гитлер призвал к примирению, в то же время практически во всем поддержав жесткую линию рейхскомиссара⁴⁸. И РМО на время было вынуждено отказаться от своих планов в отношении Украинской Церкви. Но и главные пункты своего абсурдного указа от 1 октября 1942 г. Коху не удалось реализовать на практике.

После неудачной попытки объединения борьба автономной и автокефальной Церковей разгорелась с еще большей силой. В одном из своих последних частных писем от 25 апреля 1943 г. митрополит Алексей писал: «... мои планы, связанные с актом (единения) не осуществились. Впрочем это к лучшему, ибо дальнейшие шаги Луцкой иерархии показали, что нам с ними не по дороге, не только в церковной жизни. По-моему, теперь уже нет никаких надежд на соединение, ибо они пошли своєю дорогою, по коей мы идти не можем, так как не может Православная Церковь быть заодно и живоцерковцами, для коих ка-

ноны не являются оградой Св. Церкви Соборной». Примерно в то же время, незадолго до смерти, экзарх писал в ответе митрополиту Дионисию, что автокефальная Украинская Церковь не может иметь свое начало из не всеми признанной автокефальной Церкви в Польше⁴⁹.

Руководство РКУ не допустило на свою территорию не только Польскую Православную, но и Зарубежную Русскую Церковь. Подавлялись оккупационными властями и миссионерская деятельность униатов из Галиции, а также попытки восстановления обновленчества. Они не хотели допустить распространения влияния Ватикана, обновленцев же считали советскими агентами. Так, в сводке СД от 18 октября 1941 г. указывалось, что в г. Бердичеве были запрещены богослужения «живоцерковников»⁵⁰.

Московская Патриархия резко негативно отнеслась к деятельности автокефальной Церкви. Митрополит Киевский Николай (Ярушевич) в своих посланиях украинской пастве 1942-1943 гг. обличал похитителя церковной власти епископа Поликарпа (Сикорского), предостерегал об общении с ним, призывал хранить верность Матери-Церкви и Родине. 28 марта 1942 г. с посланием к «архипастырям, пастырям и пасомым в областях Украины, пока еще занятых гитлеровскими войсками» обратился митрополит Сергей (Страгородский). В нем говорилось о запрещении епископа Поликарпа в священнослужении. Собор архиереев, съехавшихся 28 марта в Ульяновск, своим «Определением» признал заключение Местоблюстителя канонически правильным и утвердил его, объявив: «Если... епископ Поликарп, “впадая в суд диаволь” пренебрежет запрещением, признать епископа Поликарпа лишившим себя сана и монашества и всякого духовного звания с самого момента его запрещения»⁵¹. Отношение же Патриархии к автономной Церкви было сочувственным. Так, в официальном некрологе архиепископа Вениамина (Новицкого), в прошлом принадлежащего к ней, признавалось, что оказавшись в чрезвычайно стесненных обстоятельствах, Украинская автономная Церковь была единственной легальной организацией, вокруг которой могли сплотиться народные силы и в которой они находили поддержку во время величайших испытаний⁵².

Религиозное возрождение на Украине особенно ярко проявилось в Киевской епархии. Киев – древний духовный центр всей России – привлекал как миссионеров западной части республики, так и уцелевших священников восточной. Митрополит Алексей назначил 18 декабря 1941 г. в столицу Украины епископа Пантелеймона, которому сразу же пришлось столкнуться с давлением националистов. В сводке СД от 10 апреля 1942 г. говорилось, что бургомистр Киева, связанный с мельниковцами, при городском управлении под вывеской отдела по делам вероисповедания создал украинский церковный совет, заменивший только что распущенный национальный совет. Представители его посещали епископа Пантелеймона и различными угрозами пытались склонить на свою сторону. 13 марта 1942 г. в Киев приехали два автокефальных епископа Никанор и Игорь. В городе им удалось открыть только три прихода, в то время, как у Владыки Пантелеймона к концу 1942 г. их было 28. В 1943 г. число приходов в епархии достигло почти 50% дореволюционного уровня, а количество священнослужителей – 70%. Из них 500 храмов и 600 священников принадлежали к автономистам, а 298 и 434 соответственно – к автокефалистам. Все 12 открывшихся монастырей вошли в юрисдикцию автономной Церкви. В самом Киеве было возрождено 6 обителей с 760 насельниками, 3 женских монастыря – Покровский, Флоровский и Введенский и 3 мужских – Ионовский, Михайловский и Киево-Печерская Лавра. Осенью 1943 г. число киевских храмов достигло 40, так 19 сентября епископ Пантелеймон смог освятить наконец-то переданный верующим Владимирский собор. Для пополнения духовенства в Киеве были образованы проверочные комиссии из лиц с богословским образованием. Главное же пополнение шло через обучение кандидатов на краткосрочных курсах (от 1 до 6 месяцев). Правда, затем оккупанты запретили их, как и организацию высшего богословского образования. Только осенью 1943 г., когда советские войска уже приближались к городу, епископу Пантелеймону разрешили создать Духовную семинарию в Киеве. Но времени для реализации этого плана уже не оставалось⁵³.

В Полтаве первое богослужение состоялось уже в день прихода немцев, за первые 16 месяцев там крестили 2500 детей. В городе открылось 6 автономных и 4 автокефальных храма, всего же в епархии 359. Согласно сводкам СД 80% верующих в области принадлежало к автономной Церкви и только 20% – к автокефальной, но поставленный нацистами городской голова Полтавы был националистом и поддерживал последнюю. В августе 1942 г. Собор архиереев автономной Церкви избрал епископом Полтавским и Лубенским Вениамина (Новицкого). Владыка был послан в Полтаву с указанием управлять и приходами Харьковской епархии, но вскоре после прибытия в город оказался арестован СД по доносу националистов, как «агент Москвы». Епископа увезли в Киев и освободили только после поручительства секретаря епископа Пантелеймона. Вениамин смог вернуться в Полтаву только через 2 месяца, под его руководством было возрождено 3 монастыря – 2 женских и мужской. Ни одна другая епархия не смогла устроить такой основательной подготовки своих кандидатов в священники, как Полтавская. Это объясняется тем, что город долгое время имел военную администрацию. С ее разрешения в конце 1941 г. в Полтаве были открыты и автокефальные и автономные пастырские курсы. На последних в среднем занималось 30 человек, в июле 1943 г. был начат четвертый – последний прием учащихся. Из всей Украины лишь в Полтавской области оказались введены религиозные занятия в 4-классной начальной школе, но и там преподавание Закона Божия священниками было запрещено⁵⁴.

В Чернигове святой схииерархимандрит Лаврентий уже осенью 1941 г. собрал монашествующих чад и устроил 2 женских монастыря – Троицкий с 70 сестрами и Домницкий с 35 насельницами. В 1942 г. в город приехал назначенный архиепископом Черниговским и Нежинским автономный Владыка Симон (Ивановский). Святой старец встретил его доброжелательно, сказав: «Эге, это наш!»⁵⁵. Всего в Черниговской епархии было открыто 410 храмов. В Днепропетровске оказалось открыто 10 храмов, на Крещение 1943 г. их посетило 60 тыс. молящихся. Около четверти из 418 приходов епархии являлись автокефальными и генеральный комиссар даже приказывал арестовывать священников, не желавших подчиниться присланному ар-

хиепископом Поликарпом епископу Геннадию (Шиприкевичу). Ему была передана конфискованная у автономистов епископская резиденция. В Харьковской епархии открылось 155 храмов. На ее территории проживал возглавлявший в 1920-е гг. один из расколов на Украине – «Лубенский» – епископ Феофил (Булдовский). В ноябре 1941 г. он провозгласил себя митрополитом, а в июле 1942 г. после переговоров с епископом Мстиславом (Скрыпником) присоединился к автокефальной Украинской Церкви. Епископ Феофил, несмотря на преклонный возраст (80 лет), развернул активную деятельность, рукоположив к июню 1943 г. 102 священника, 15 диаконов и допустил к служению после короткого обучения 89 псаломщиков. Но подготовка нового духовенства велась частным образом. Согласно информационному докладу комендатуры Харькова от 20 августа 1942 г. «заявление архиепископа автокефальной Церкви об учреждении Духовной семинарии для подготовки молодых священников была отклонена по предложению СД. Нельзя отрицать, что Церковь рассматривает это как препятствование ее деятельности»⁵⁶.

Епископ Феофил окормлял и часть верующих в Сталинской, Курской, Воронежской областях. Но на востоке Украины, за исключением Харьковской епархии, влияние автономистов было подавляющим. Там, где автокефалисты не находили поддержки у населения, они обращались за помощью к местным оккупационным властям. Последние обычно шли навстречу до тех пор, пока не начали учащаться антигерманские акции бандеровских партизан.

Донесения германских властей, как и показания церковных деятелей, свидетельствуют о том, что несмотря на предпринятую бандеровцами кампанию террора, значительное большинство украинского населения поддерживало автономную Церковь. Согласно сводке СД от 18 октября 1941 г. к ней принадлежало 55% верующих, а к автокефальной – 40%. Однако в октябре оккупация Украины еще только завершалась и удельный вес западной части республики в этих расчетах был непропорционально велик. В целом, доля сторонников автокефальной Церкви к 1942 г. не могла превышать 30%. Даже в Жито-

мирской епархии она равнялась только четверти, а в более восточных областях, в основном, была еще ниже. Так, в Черниговской епархии автокефальные храмы практически отсутствовали⁵⁷.

По мнению некоторых американских исследователей, в автономной Церкви было вдвое больше прихожан, чем в автокефальной⁵⁸. К этой точке зрения близки также Ф.Хейер, В.Алексеев и Ф.Ставру⁵⁹. А по сообщению настоятеля православного монастыря св. Иона в Словакии архимандрита Серафима от 23 августа 1944 г. автокефальная Церковь охватывала в 1942-43 гг. около 15% украинского населения⁶⁰. Собственные подсчеты автора, сделанные по архивным документам на материалах 10 епархий – Винницкой, Киевской, Днепропетровской, Ровенской, Черниговской, Полтавской, Житомирской, Одесской Николаевской и Кировоградской, показали, что доля автокефальных приходов составляла 25% – 1190 общин из 4747. При этом отсутствуют данные как по 4 западным (бывшим польским, включая Брестскую и Пинскую), так и по 5 восточным епархиям, которые в принципе должны друг друга уравновешивать и не менять сильно цифру 25% в ту или другую сторону.

Большая часть населения стремилась к восстановлению традиционного Православия. Всякие проявления модернизма, вроде замены церковнославянского языка украинским, светской одежды и коротких волос священнослужителей-автокефалистов, скорее отталкивали их. Кроме того, автокефальная Церковь нарушала каноны не только принятием «липковцев», но и проведением хиротоний во епископы женатых священников. Этим объясняется, в частности, почти полное отсутствие у нее монастырей.

Украинское монашество отвергало автокефальных священнослужителей как некапоничных и первоначально все 15 обителей западной части республики принадлежали к автономной Церкви. Оккупационные власти поставили особые препятствия восстановлению монашества. Они запрещали пострижение мужчин рабочего возраста, расценивали это как уклонение от трудовой повинности. И все же на бывшей советской части Украины

было воссоздано, по подсчетам автора, 45 монастырей: по 12 в Одесской и Киевской областях, 6 в Житомирской, 4 в Ровенской, по 3 в Черниговской, Полтавской, Винницкой и по 1 в Сумской и Днепропетровской. Число насельников удалось подсчитать только в 32 украинских обителях – 2391, в том числе 1505 женщин и 886 мужчин. Таким образом, 46 обителей относились к автономной Церкви (Одесская область отошла к Румынии) и лишь два небольших монастыря на Волыни – Белевский и Дерманский с 70 иноками перешли в 1943 г. к автокефалистам⁶¹.

В 1943 г. в результате наступления советских войск значительная часть украинского духовенства эвакуировалась в западную часть республики и там развернулась открытая межцерковная борьба. Бандеровцы развернули массовую кампанию террора против прорусски настроенных священнослужителей. 7 мая 1943 г. украинскими националистами был убит митрополит Алексей, а в августе захвачен и повешен в лесу епископ Владимир-Волынский Мануил (Тарновский), 22 июля 1942 г. перешедший из автокефальной Церкви в автономную. Историк Ф.Хейер приводит имена 27 священников, убитых бандеровцами только на Волыни в течение лета 1943 г. В некоторых случаях убивали и членов их семей. Следствием террора был рост автокефальных приходов, особенно на Волыни, где в течение 1943 г. более 600 приходов перешло в автокефальную Церковь. В этой епархии в юрисдикции автономной Церкви решались оставаться, в основном, приходы в городах, где террор бандеровцев ощущался меньше⁶². Он не прекратился и с приходом советской армии. 23 сентября 1944 г. епископ Волынский Николай (Чуфаровский) докладывал Патриаршему Местоблюстителю, что за последнее время бандеровцы убили на Волыни 5 священников автономной Церкви «за признание Московской Патриархии»: «...многие священники говорили мне, что 3-4 месяца они не ночуют в квартире, а уходят в поле, боясь партизан»⁶³.

Канонические выборы преемника Алексея должны были состояться на Соборе всех архиереев автономной Церкви. В июне 1943 г. епископ Пантелеймон внес такое предложение германским ведомствам, однако оно не было принято из-за проводимой

в РКУ политики децентрализации церковного управления. Оказались разрешены лишь выборы старшего иерарха в генерал-бецирке Волын-Подолія на архиерейском совещании 6 епископов этого округа 6-7 июня 1943 г. в Ковеле. Остальным автономным архиереям генеральный комиссар запретил приезд на совещание. В присутствии его представителя тайным голосованием был избран архиепископ Дамаскин (Малюта). Все архиереи автономной Церкви единодушно отвергли ее раздробление на несколько частей по числу генерал-бецирков и в конце концов после долгой борьбы добились разрешения на проведение своего общего Собора. Он должен был состояться в Киеве 19 сентября 1943 г. Какая-либо информация о нем отсутствует, но известно, что Владыка Пантелеймон (Рудык) все же был избран главой автономной Церкви с возведением в сан архиепископа⁶⁴.

После изгнания вермахта все автокефальные архиереи, кроме престарелого Феофила (Булдовского), ушли с ними на запад, а из 16 автономных епископов 7 остались со своей паствой, и восьмой вернулся из Германии после окончания войны. Позднее многие священнослужители были арестованы НКВД по подозрению в сотрудничестве с оккупантами, которое, как правило, выражалось только в том, что священники открывали храмы и совершали в них богослужения по разрешению немецких властей. Большая часть украинского духовенства в годы оккупации занимала патриотическую позицию. Так, в сводке СД от 5 декабря 1941 г. говорилось о связях автономной Церкви с советской агентурой. В ней приводился характерный факт: 7 ноября в Киеве под председательством митрополита Алексия (Громадского) проводилось собрание с участием 49 священников, двое из которых были избличены, как советские агенты, у них нашли и воззвание митрополита Сергия. Арестованных священников А.Вишнякова и П.Остринского расстреляли, а с остальных взяли подписку о неучастии во враждебной Германии работе. В донесении СД от 6 марта 1942 г. сообщалось о расстреле бургомистра г. Кременчуга за то, что он с помощью местного священника крестил евреев, давал им христианские имена и таким образом спасал от смерти. В Черкасской области за поимку священника Г.Писаренко 16 ноября 1942 г. гебитс-

комиссаром было объявлено вознаграждение в 10 тысяч марок, но предателей не нашлось. А отец Никита из Житомирской области 29 апреля 1944 г. писал в Московскую Патриархию: «В 1942 году в нашем лесу открылась группа партизан, с которыми я взял тесную связь и помогла им чем только мог... когда в ноябре месяце 1943 года заняли наш район партизаны Маликовского соединения, я начал писать в Московскую Патриархию и даже послал 100 руб. денег на высылку мне какой-либо литературы или, хотя бы, Русского календаря и до сих пор ничего нет. Я стараюсь всеми силами помогать Красной Армии, отдаю весь доход, как хлебом, так и полотном и деньгами». Широко известен случай спасения инокинями из закарпатского женского монастыря в Домбоке 215 детей. Они были взяты монахинями из разбитого эшелона, направлявшегося в Германию, а потом 5 месяцев до прихода советской армии нелегально укрывались в обители и т.д.⁶⁵

Подводя итог, можно сделать вывод, что в целом «религиозное возрождение» на Украине носило патриотический характер и протекало так же бурно, как и в западных областях России. Всего за годы оккупации в республике было открыто не менее 5400 православных храмов. В отчетах Совета по делам Русской Православной Церкви указывалось, что на 1 июля 1945 г. на Украине имелось 6972 действующих храма, причем отмечалось, что 587 зданий уже изъяли у приходских общин местные власти, так как они до войны использовались как общественные учреждения (в это число не входят церкви, святыне с регистрации из-за отсутствия священнослужителей). Из полученной цифры надо вычесть примерно 1300 храмов западных областей Украины и остается 5400. Подсчеты по отдельным областям также подтверждают эти данные. По документам известно (хотя эти сведения неполны), что в период оккупации было открыто: в Винницкой области 822 храма, Киевской – 798, Одесской – 600, Днепропетровской – 468, Ровенской – 470, Черниговской и Сумской – 410, Полтавской – 359, Житомирской – 400, Сталинской (Донецкой) – 222, Харьковской – 155, Николаевской и Кировоградской – 420, Ворошиловградской – 128, Херсонской – 80 и не менее 70 в Запорожской области⁶⁶.

- ¹ В 1921 г. «Собор», состоявший из мирян, дьяконов и священников «хиротонисал» протоиерея Василия Липковского в митрополиты наложением рук всех присутствующих. Созданная таким революционным путем Украинская автокефальная Церковь получила прозвище «липковщины». Советские власти первоначально поддержали ее, как и любой раскол в Церкви, но в период коллективизации 1930 г. заставили движение «липковцев» самоликвидироваться.
- ² *Heyer F.* Die Orthodoxe Kirche in der Ukraine von 1917 bis 1945, Koeln – Braunsfeld, 1953. S. 175-176; Сообщения и распоряжения высокопреосвященнейшего Серафима митрополита Берлинского и Германского и Средне-Европейского митрополичьего округа. Берлин (далее – СР), Сентябрь 1942. С. 4, 11, 12; Октябрь 1942. С. 5-6.
- ³ *Heyer F.* Ibid. S. 176-182; *Раневский С.* Украинская автокефальная Церковь Липковщина или «самосвятство» // Православная Русь. 1948. № 6. С. 8; СР. Август 1942. С. 4; Ноябрь 1942. С. 6.
- ⁴ *Раневский С.* Указ. соч. С. 8.
- ⁵ СР. Май 1943. С. 7.
- ⁶ *Heyer F., Weise Ch.* а.а.О. S. 224-225.
- ⁷ Личное свидетельство от 14 апреля 1999 г. в Гейдельберге.
- ⁸ *Stehle H.* Der Lemberger Metropolit Scheptyckyj und die nationalsozialistische Politik in der Ukraine // Vierteljahreshefte fuer Zeitgeschichte 34/1986. 3 Heft. S. 412; Bundesarchiv Berlin (BA). R 5101/22183. Bl. 22.
- ⁹ BA NS 43/42. Bl. 203-209.
- ¹⁰ Institut fuer Zeitgeschichte Muenchen (IZG) MA 546. Bl. 817, 843.
- ¹¹ Ebenda. Bl. 745. 748.
- ¹² Ebenda. Bl. 727-728.
- ¹³ *Heyer F., Weise Ch.* а.а.О. S. 279.
- ¹⁴ BA R 6/281. Bl. 31-32.
- ¹⁵ *Алексеев В., Ставру Ф.* Русская Православная Церковь на оккупированной немцами территории // Русское Возрождение. 1981. № 16. С. 98-100, 119; *Поспеловский Д.В.* Русская Православная Церковь в XX веке. М., 1995. С. 213; BA R 58/213. Bl. 354-355.
- ¹⁶ *Armstrong I.* Ukrainian Nationalism, 1939-45. New York, 1955. P. 83; *Stehle H.* а.а.О. S. 410-411.
- ¹⁷ Российский государственный военный архив (РГВА). Ф. 500. Оп. 5. Д. 3. Л. 54.
- ¹⁸ BA R 58/60. Bl. 50.
- ¹⁹ Ebenda. R 6/177. Bl. 57; РГВА. Ф. 500. Оп. 5. Д. 3. Л. 66.
- ²⁰ BA R 901/69302. Bl. 80-81.
- ²¹ РГВА. Ф. 500. Оп. 1. Д. 454. Л. 42.
- ²² BA R 6/206. Bl. 100.
- ²³ Ebenda. R 6/70. Bl. 88.
- ²⁴ *Немчинский А.* Жертвы минной войны // Совершенно секретно. 1995. № 2. С. 27-28.

- 25 BA R 6/179. Bl. 81.
- 26 *Heyer F., Weise Ch.* a.a.O. S. 267.
- 27 BA R 6/259. Bl. 9.
- 28 IZG MA 546. Bl. 895-897.
- 29 BA R 6/4. Bl. 8.
- 30 Ebenda. R 6/178. Bl. 27-28.
- 31 Ebenda. R 58/218. Bl. 208-209.
- 32 Ebenda. R 6/70. Bl. 87-88.
- 33 Ebenda. R 58/699. Bl. 190-191.
- 34 IZG MA 128/7. o/Bl.
- 35 BA R 58/699. Bl. 192.
- 36 СР. Январь 1943. С. 6-7.
- 37 BA R 58/699. Bl. 193.
- 38 IZG MA 128/7. o/Bl.
- 39 BA R 6/281. Bl. 32/33.
- 40 *Heyer F., Weise Ch.* a.a.O. S. 248.
- 41 СР. Декабрь 1942. С. 7-8.
- 42 Там же. Январь 1943. С. 8.
- 43 BA R 6/178. Bl. 52.
- 44 Ebenda. R 6/302. Bl. 102.
- 45 Ebenda. R 6/281. Bl. 17, 24.
- 46 Ebenda. R 6/178. Bl. 53-54.
- 47 Ebenda. R 6/281. Bl. 34, 36.
- 48 Ebenda. R 58/1005. Bl. 9-13.
- 49 СО. Май 1943. С. 8.
- 50 *Винтер Э.* Политика Ватикана в отношении СССР 1917-1968. Москва, 1977. С. 166; *Heyer F.* Ibid. S. 188.
- 51 *Цытин В.* История Русской Православной Церкви 1917-1990. М., 1994. С. 118-119.
- 52 Архиепископ Вениамин Чебоксарский и Чувашский // Журнал Московской Патриархии. 1977. № 1. С. 18-20.
- 53 *Алексеев В., Ставру Ф.* Указ. соч. С. 106-108, 111; *Heyer F., Weise Ch.* a.a.O. S. 261, 275; *Зернов Н.* Русское религиозное возрождение XX века. Париж, 1991. С. 224; СР. Январь 1943. С. 5, Декабрь 1943. С. 5.
- 54 *Heyer F., Weise Ch.* a.a.O. S. 261-262, 264; СР. Август 1843. С. 3; За Христа пострадавшие. Гонения на Русскую Православную Церковь 1917-1956. Биографический справочник. Кн. I. А-К. М., 1997. С. 240, 508.
- 55 Вкратце жизнь и труды старца схиархимандрита Лаврентия Черниговской Троицкой женской обители. Воспоминания // Надежда. Христианское чтение. Вып. 14. 1998. С. 191-193.
- 56 IZG MA 488/2. Bl. 308-309; *Armstrong I.* Op. cit. 192; *Поспеловский Д.В.* Указ. соч. С. 214-215, 248; СР. Июнь 1943. С. 3.
- 57 BA R 58/218. Bl. 209.
- 58 Смотри: *Fireside H.* *Icone and Swastica: The Russian Orthodox Church under Nazi and Soviet Control.* Cambridge Mass, 1971; *Inkeles*

- A., *Bauer H.* The Soviet Citizen: Daily Life in a Totalitarian Society. Cambridge, 1959.
- 59 *Heyer F.* Ibid. S. 189; *Алексеев В., Ставру Ф.* Указ. соч. С. 112.
- 60 IZG MA 558. Bl. 58.
- 61 Российский центр хранения и изучения документов новейшей истории (РЦХИДНИ). Ф. 17. Оп. 132. Д. 7. Л. 18; Д. 497. Л. 18-19. *Алексеев В., Ставру Ф.* Указ. соч. // Русское Возрождение. 1982. № 7. С. 108-109.
- 62 *Heyer F.* а.а.О. S. 220; *Поспеловский Д.В.* Указ. соч. С. 215-217; СР. Август 1943. С. 3.
- 63 Центральный Государственный архив Санкт-Петербург (ЦГА СПб). Ф. 9324. Оп. 1. Д. 13. Л. 128.
- 64 СР. Август 1943. С. 4; *Фотиев К., Свитич А.* Православная Церковь на Украине и в Польше в XX столетии 1917-1950 гг. М., 1997. С. 72.
- 65 ВА R 58/219. Bl. 244-245; Религиозные организации в СССР в годы Великой Отечественной войны (1943-1945 гг.) / Публ. М.Н.Одинцова // Отечественные архивы. 1995. № 3. С. 53; *Алексеев В., Ставру Ф.* Указ. соч. С. 101, 106; Партизанский акафист // Наука и религия. 1995. № 5. С. 7; Тихие обители // Наука и религия. 1995. № 5. С. 8.
- 66 Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. 6991. Оп. 1. Д. 3. Л. 215-216; РЦХИДНИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 313. Л. 156; Русская Православная Церковь стала на правильный путь / Публ. М.Н.Одинцова // Исторический архив. 1994. № 4. С. 99-100.

ТРИДЦАТЬ ЛЕТ СПУСТЯ...
К истории Поместного Собора 1971 года

30 мая 2001 года исполнилось 30 лет со дня открытия Поместного Собора Русской Православной Церкви, который стоит особняком среди важнейших церковных событий ушедшего века, не очень привлекая внимание исследователей. Его подготовка и проведение и по сей день окутаны завесой домыслов и загадок, а итоги деятельности не оценены в полной мере.

25 июня 1970 г. Священный Синод Русской Православной Церкви принял решение о созыве Поместного Собора для «замещения вдовствующего Московского Патриаршего Престола 30 мая 1971 года»¹.

По его решению также была образована Комиссия по подготовке Поместного Собора в составе 16 человек:

1. Митрополит Крутицкий и Коломенский Пимен, председатель.
2. Митрополит Ленинградский и Новгородский Никодим.
3. Митрополит Таллинский и Эстонский Алексей.
4. Митрополит Киевский и Галицкий, Экзарх Украины Филарет.
5. Митрополит Алма-Атинский и Казахстанский Иосиф.
6. Архиепископ Иркутский и Читинский Вениамин.
7. Архиепископ Львовский и Тернопольский Николай.
8. Архиепископ Минский и Белорусский Антоний.
9. Епископ Тульский и Белевский Ювеналий.
10. Епископ Волоколамский Питирим.
11. Епископ Дмитровский Филарет.
12. Епископ Астраханский и Енотаевский Михаил.
13. Профессор-протоиерей М.Сперанский
14. Протоиерей Н.Никольский.
15. Профессор Н.Д.Успенский.
16. Профессор А.И.Георгиевский

Обязанности Комиссии Священный Синод определил так: «разработать представительство клира и мирян на Соборе, процедурные правила Собора и подготовить все необходимые материалы к Поместному Собору»².

(Положительное решение ЦК КПСС на прошение Совета по делам религий об открытии Собора было дано двумя неделями раньше, 12 июня 1970 года...)»³.

Обнародование даты открытия Собора сразу же вызвало недоумение как в Советском Союзе, так и на Западе. По Положению об управлении Русской Православной Церковью 1945 года избрание Патриарха должно было состояться не позднее шести месяцев после смерти предшественника, а в данном случае избрание переносилось на год. Позже в своих воспоминаниях архиепископ Брюссельский Василий (Кривошеин) приведет различные услышанные им версии отсрочки: и поиски единодушной для власти и Церкви кандидатуры Патриарха, и суровые зимние погодные условия, и «ленинский 1970 год», который власть не хотела омрачать ничем⁴. Реальность же была более прозаична...

Шел одиннадцатый год т.н. «церковной реформы», одобренной специальным Постановлением Совета Министров СССР 16 января 1961 г. «Об усилении контроля за деятельностью церкви» и включавшей в себя шесть пунктов:

1) «коренную перестройку церковного управления, отстранение духовенства от административных, финансово-хозяйственных дел в религиозных объединениях, что подорвало бы авторитет служителей культа в глазах верующих;

2) восстановление права управления религиозными объединениями органами, выбранными из числа самих верующих;

3) перекрытие всех каналов благотворительной деятельности церкви, которые ранее широко использовались для привлечения новых групп верующих;

4) ликвидация льгот для церковнослужителей в отношении подоходного налога, обложение их как некооперированных кустарей, прекращение государственного социального обслуживания гражданского персонала церкви, снятие профсоюзного обслуживания;

5) ограждение детей от влияния религии;

6) перевод служителей культа на твердые оклады, ограничение материальных стимулов духовенства, что снизило бы его активность»⁵.

Идеологи «церковной реформы» отчетливо представляли себе, что «перестройка церковного управления» может оказаться делом «сложным и деликатным». Решение было найдено быстро: «Для того, чтобы не вызвать каких-либо осложнений в отношениях между церковью и государством, многие мероприятия проводить церковными руками»⁶.

Так само отстранение священнослужителей от финансово-хозяйственной деятельности в приходе было проведено по «государственной рекомендации» решением Синода Русской Православной Церкви с дальнейшим утверждением его Архиерейским Собором 1961 г., постановления которого мог отменить только Поместный Собор. И неотвратимость его приближения волновала власть все сильнее. Комитет госбезопасности, точнее, его 5-е управление, в январской 1971 г. аналитической записке, посвященной религиозной обстановке в стране, тоже не скрывало своего беспокойства: среди архиереев не было единства во взглядах.

Одни, такие как архиепископ Казанский Михаил, Ташкентский Гавриил, Иркутский Вениамин, поддерживали взгляды и деятельность Краснова-Левитина и Талантова. Другие – настойчиво искали пути в рамках законности «укрепления позиций церкви и расширения ее влияния на население»⁷.

К ним, в первую очередь, 5-е управление КГБ относило деятельность Новосибирского архиепископа Павла, который «в ряде районов Томской и Новосибирской областей заменил малограмотных и неактивных священников хорошо подготовленными в богословском отношении молодыми людьми. Молодые священники стали больше уделять внимания вопросам приобщения в лоно церкви молодежи. С этой целью к участию в хоре ими была привлечена группа (5 человек) старшекурсников музыкального училища, комсомольцев, активных общественников»⁸. Но даже не этот факт вызывал беспокойство. Архиепископ в своей епархии вопреки всему восстанавливал роль настоятеля прихода: «Архиепископ Павел стремится также укрепить

положение священников в исполнительных органах религиозных общин. Опираясь на реакционные элементы из числа актива верующих, он совместно со своим окружением проводит линию на устранение председателей церковных советов, которые сдерживают стремление духовенства контролировать и направлять деятельность общин»⁹.

И реально было ожидать, что на Соборе архиепископ Павел выступит с предложением об отмене решения Архиерейского Собора 1961 г. о приходах. (Власть не дала возможности архиепископу добраться до Москвы в дни Поместного Собора. По официальной версии он не смог приехать из-за болезни (обварился кипятком).

Позицию новосибирского архиерея разделяли и митрополит Алма-атинский Иосиф (Чернов), и архиепископ Иркутский Вениамин (Новицкий), и архиепископ Уфимский Иов (Кресович). Известно, что Комиссия по подготовке Поместного Собора получила от владыки Вениамина большое письмо, в котором он доказывал необходимость отмены решения о приходах.

Но эта проблема волновала не только епископат русской Церкви. Среди писем, присланных в Комиссию, выделяется письмо протоиерея Трубецкого из Риги, в котором он не только ставит вопрос о поправке к соборному решению 1961 г., но и подчеркивает, что этого желают многие: «Предлагая внести эту поправку в Соборное постановление 1961 г., я исхожу из чистосердечных нравственных побуждений чем-то и как-то помочь нашей Церкви выйти с честью и достоинством из создавшейся неувязки в этом деле.

...В заключении считаю необходимым отметить, что вышеизложенное мнение всецело разделяют со мной все мои собратья нашей Рижской епархии, а также и весьма многие собратья других епархий нашей Церкви»¹⁰.

Об этих настроениях 5-е управление КГБ было осведомлено лучше других структур. В этой же аналитической записке, речь о которой шла выше, предстоящий Собор оценивался как важнейшее событие: «В настоящее время внимание зарубежных религиозных организаций, особенно Ватикана, а также церковников внутри страны, приковано к предстоящему в мае

1971 года Поместному Собору Русской Православной церкви, на котором должен быть избран новый патриарх.

Наиболее реакционная часть духовенства и верующих связывает с Собором свои надежды на возможное расширение прав церкви и, в частности, на отмену решений Архиерейского Собора 1961 года, согласно которым духовенство лишилось административных прав в общинах.

В связи с Собором заметно активизируется воздействие на верующих из-за рубежа через печать, радио, почтовый канал. На страницах газет, журналов, в радиопередачах стало больше отводиться места клеветническим измышлениям о якобы существующих в нашей стране гонениях на церковь и верующих, нарушениях законодательства о религиозных культах, вмешательстве государства в дела церкви. Верующие и духовенство призываются к «борьбе за свои права», «отстаиванию интересов церкви»¹¹.

Прав был заместитель начальника 5-го управления КГБ т. Серегин, когда писал эти слова. Роль КГБ в 1961 году была совсем иной, нежели 10 лет спустя. Любое инакомыслие, включая церковное, жестоко каралось.

Отстаивать свои интересы в советском обществе мало кому удавалось...

На Поместном Соборе никто из архиереев, как из русских, так и из зарубежных епархий, не поставил вопрос об отмене решений 1961 года. Их косвенная оценка прозвучала лишь на Совещании епископов 28 мая, за два дня до открытия Собора.

Митрополит Пимен (Извеков) отметил одиночные высказывания о возврате к прежнему положению в приходах, подчеркнув, что принятие подобных решений не противоречит государственному законодательству и не будет служить на пользу Церкви.

Митрополит Никодим (Ротов) напомнил присутствующим об усилиях Святейшего Патриарха Сергия по нормализации государственно-церковных отношений. Напоминание было весьма красноречивым и не оставляло надежды на какие-либо позитивные решения со стороны власти. Владыка напомнил также всем присутствующим знаменитые слова Святейшего Патриарха Алексия, произнесенные им на Соборе 1961 года:

«Умный настоятель, благоговейный совершитель богослужений и, что весьма важно, человек безукоризненной жизни всегда сумеет сохранить свой авторитет в приходе. И будут прислушиваться к его мнению, а он будет спокоен, что заботы хозяйственные уже не лежат на нем и что он может всецело отдаться духовному руководству своих пасомых»¹². Свое открытое несогласие с будущей позицией Собора по одобрению решений 1961 года высказал архиепископ Брюссельский Василий (Кривошеин). Не одобрил он и выносимую на Поместный Собор процедуру избрания Патриарха. Владыка не был против единственной кандидатуры митрополита Пимена, он был не согласен с открытым голосованием как способом избрания. И так думал не только он один.

За несколько месяцев до открытия Собора на имя митрополита Никодима поступило конфиденциальное письмо от настоятеля храма Святителя Николая в Кузнецях о. Всеволода Шпиллера, одного из духовных лидеров московской интеллигенции, в котором он анализировал процедуру избрания патриарха, исходя из опыта Поместного Собора 1917-1918 гг. и Автокефальных Поместных Церквей: «Избирается Патриарх повсюду только тайным голосованием. Обычно оно трехстепенно. Сначала тайным голосованием избираются на уровне епархиальном под председательством епархиального архиерея выборщики патриарха, то есть будущие члены Собора, клирики и миряне. Затем тайным же голосованием Синод в расширенном составе из числа всех епископов Церкви избирает трех кандидатов в патриархи. Эти три и предлагаются Собору для избрания одного из них Патриархом. При этом порядке голосуют все члены Собора одновременно, на равных правах: архиереи, клирики и миряне. И это единственный случай, когда голосуют все, когда в тайном голосовании участвуют все члены Собора. Такова современная практика избрания патриархов во всех церквях, хорошо иллюстрируемая, например. Уставом Болгарской Православной Церкви 1951 года»¹³.

Отец Всеволод знал, что подобная процедура едва ли возможна в существующих условиях, но пытался говорить о тайном голосовании, считая, что «если Собор изберет Патриарха иным способом, то есть открытым голосованием, то, несомнен-

но, будущему церковному руководству придется вступить в полемику совсем нелегкую с оспаривающими «каноничность» этого способа. А кроме того – что может быть еще важнее – надо иметь в виду, что верующие у нас и за границей примут этот порядок, как насильственно навязанный извне, то есть властями, – «в их интересах»¹⁴. Кроме этого о. Всеволод, как и многие другие, не видел личности преемника, подобной покойному Патриарху, считая, что только «соборное выражение церковного сознания будущему Патриарху может дать внутренний и внешний авторитет. Реализация же, хотя бы частная, соборного церковного сознания, безусловно, требует тайного и только тайного голосования при избрании его»¹⁵. Что касается кандидатур по избранию в патриархи, то в церковной среде назывались разные имена: и митрополита Пимена (Извекова), и митрополита Никодима (Ротова), и митрополита Иосифа (Чернова), и архиепископа Ермогена (Голубева). Власть же видела одну кандидатуру – митрополита Пимена, которая должна была получить одобрение во всех епархиях. Кроме того, каждый из правящих архиереев должен был прислать в Комиссию свое письменное согласие на выдвижение митрополита Пимена кандидатом на пост главы Русской Православной Церкви на Поместном Соборе 1971 года»¹⁶. (Первое письмо датировано 10 февраля 1971 года, последнее – 3 мая 1971 года).

Аргументировали архиереи свое согласие по-разному. Так, архиепископ Краснодарский и Кубанский Алексий привел два прямо противоположных довода: «Это свое мнение я основываю, во-первых, на разговоре с покойным Патриархом Московским и всея Руси Алексием, бывшим в Москве, в кабинете Его Святейшества, незадолго до его кончины. Содержание разговора следующее. Я задал вопрос: “Ваше Святейшество, как Ваше здоровье?”. Ответ: “Что-то неважно, сказывается возраст, побаливает сердце, чувствуется недомогание, слабость. Вообще, пора на покой. А кого после меня будете выбирать Патриархом?”. Я ответил: “Некого, Ваше Святейшество, живите вы дольше”. – “И я говорю, что некого, но вот может быть митрополит Пимен, он и в возрасте, и серьезен. Это самая подходящая кандидатура на пост Патриарха после моей смерти. Заве-

щания я писать не буду". Из этого разговора можно заключить, что покойный Патриарх желал, чтобы преемником ему был митрополит Пимен.

...Во-вторых, на приеме архиереев в Троице-Сергиевой Лавре в праздник преп. Сергия Радонежского председатель Совета по делам религий В.А.Куроедов в своей речи, обращенной к присутствующим архиереям, очень хорошо охарактеризовал деятельности покойного Патриарха и выразил пожелание, чтобы линия правления церковью и патриотической его деятельностью была бы продолжена и впредь при новом патриархе. Он, в частности, одобрил и деятельность митрополита Пимена»¹⁷. Что касается самого митрополита Пимена, то с таким раскладом накануне Собора он был вполне согласен, но считал при этом, что власть должна более серьезно подойти к нейтрализации любой инициативы со стороны митрополита Никодима. Так, на приеме в Совете по делам религий 5 апреля 1971 года в разговоре с В.Г.Фуровым (зам. Куроедова) митрополит Пимен высказал ряд своих соображений: «Хорошо, чтобы на архиерейской выступил с докладом "Об итогах работы Предсоборной комиссии" как старший по хиротонии в Синоде и первый заместитель Председателя Предсоборной комиссии митрополит Никодим. В докладе можно аргументировано сказать, почему Предсоборная комиссия руководствуется опытом проведения выборов Патриарха в 1945 г., а также о десятилетней практике церковного управления с тем, чтобы выбить козыри у некоторых архиереев, отрицательно относящихся к перестройке управления в Русской Православной церкви. Не исключено, что кто-то на Соборе вылезет с предложениями о возврате к старому, а это нежелательно. На Западе сразу же закричат: "... В 45 г. было в православии единство, сейчас такого единства нет". Правда, митрополит Никодим считает, что ничего страшного нет, если 5-10 человек выступят с другими мнениями. Я думаю, на это идти нельзя, ни в коем случае. Желательно, чтобы Владимир Алексеевич (Куроедов – О.В.) принял на следующей неделе постоянных членов Синода по вопросу подготовки и проведения архиерейской встречи, и там договориться о докладе Никодима. Причем, доклад Никодима должен быть пись-

менный, чтобы с ним можно было бы заранее ознакомиться. От того, как будет проведена архиерейская встреча, будет зависеть единомыслие, единодушие на Соборе. А это очень важно»¹⁸.

Что касается избрания Патриарха, то единодушие было полное. И 8 июня 1971 года Куроедов рапортовал в ЦК КПСС о том, что Собор «прошел организованно, на высоком патриотическом уровне». Председатель Совета по делам религий отметил также попытки зарубежных архиереев – митрополита Антония, архиепископа Василия, архиепископа Петра «навязать Собору “безграничную демократию” в вопросах избрания нового патриарха – требовали выдвижения нескольких кандидатов, проведения тайного голосования, на предварительном состоявшемся совещании архиереев все это было единодушно отвергнуто. Также было категорически отклонено совещанием их предложение изменить порядок управления церковью, т.е. вернуться к прежнему положению, при котором священник был неограниченным властелином в религиозном обществе, а верующие не играли никакой роли даже в управлении имуществом и финансами»¹⁹.

Рекомендации разработчиков «церковной реформы» 1961 г. по проведению «многих мероприятий церковными руками» успешно выполнялись. Но и в этих условиях, когда общество все больше погружалось в духовную спячку, Церковь жила и сопротивлялась. И на Соборе в докладах и прениях поднимались животрепещущие темы, касающиеся внутрицерковной жизни, межконфессиональных проблем, отношений с Зарубежной Церковью...

¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 438. Л. 1.

² Там же. Л. 2-3.

³ РГАНИ. Ф. 5. Оп. 63. Д. 89. Л. 31.

⁴ *Василий (Кривошеин), архиепископ. Воспоминания.* Н-Новгород, 1998. С. 348.

⁵ РГАНИ. Ф. 5. Оп. 62. Д. 37. Л. 155.

⁶ Там же. Л. 159.

⁷ Там же. Оп. 63. Д. 89. Л. 4.

⁸ Там же. Л. 5.

⁹ Там же.

- 10 ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 440. Л. 2.
- 11 Там же. Л. 7.
- 12 ЖМП. № 8. 1961. С. 10.
- 13 ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 440. Л. 137.
- 14 Там же. Л. 158.
- 15 Там же. Д 441. Л. 1.
- 16 Там же. Л. 2.
- 17 Там же. Л. 31.
- 18 Там же. Л. 32.
- 19 РГАНИ. Ф. 5. Оп. 63. Д. 89. Л. 32.

ВОЗОБНОВЛЕНИЕ КАНОНИЗАЦИИ СВЯТЫХ В РУССКОЙ ЦЕРКВИ ПОСЛЕ АНТИРЕЛИГИОЗНЫХ ГОНЕНИЙ (1964-1990 гг.)

Антирелигиозные гонения в СССР были призваны разрушить как фундаментальные ценности религии, так и все формы свидетельства Церкви. В частности, преследовалось почитание святых, столь важное для православной России. Известная кампания по вскрытию и изъятию святых мощей в послереволюционные годы была призвана положить конец почитанию святых на территории нового государства – СССР¹. Поэтому возобновление канонизации святых – важная веха в истории русского Православия в ушедшем XX веке. Большая часть русских святых, канонизированных в XX веке, прославлены Московским патриархатом, но в процессе восстановления канонизаций немалую роль сыграла также и Русская церковь за границей².

Вскоре после революции 1917 года, Московский собор 1917-1918 годов прославил двух святителей: Иосифа, митрополита Астраханского (1597-1671) и Софрония (Кристалевского), епископа Иркутского (1704-1771). Это произошло в 1918 году. В течение долгого времени могло казаться, что это последние канонизации в Русской церкви.

После 1943 г., когда советское правительство переменяло свое отношение к Православной церкви, Московскому патриархату были возвращены мощи некоторых русских святых, ранее изъятые, но не уничтоженные. В частности, были возвращены мощи прп. Сергия Радонежского, свт. Алексия Московского, свт. Феодосия Черниговского, свт. Тихона Задонского. Но о новых канонизациях в пределах СССР тогда не было и речи. При этом в общинах православных христиан существовало почитание новомучеников советского времени, а также дореволюционных подвижников, например о. Иоанна Сергиева (Кронштадтского) и блаженной Ксении в Ленинграде.

После образования русской диаспоры, в зарубежье публиковались книги и статьи о русских святых, собирались и публиковались сведения о неканонизированных подвижниках, живших незадолго до революции, о новомучениках и исповедниках советского времени. Именно в русском зарубежье стало возможным возобновление канонизации Русских святых. Почин взяла на себя Русская церковь за границей, ревниво оберегавшая традиционное русское православие. Первым русским святым, канонизированным уже после пика антирелигиозных гонений, стал о. Иоанн Сергиев (Кронштадский).

Ходатайствовать о его канонизации перед Синодом Заграничной церкви начал сербский епископ-эмигрант Николай (Велимирович)³. 28 апреля 1952 г. он направил в Джорданвиль, на имя митрополита Анастасия (Грибановского), нового главы Синода, просьбу о канонизации Иоанна Кронштадтского. Он писал:

«Римская курия провозгласила святыми 500 католиков с 1920 по 1930 гг. Это, конечно, метод и практика Римской церкви, а не наша. Мы, православные, очень осторожны, даже и скупы в канонизации новых святых. За последние 50 лет Православная церковь не провозгласила официально ни одного святого ни из подвижников, ни из подвижниц⁴. Маловерные могут подумать, что пересохли источники живой святыни Православия. Большинство святых было признано таковыми народом прежде официального церковного их признания и внесения в календарь. Это именно случай о. Иоанна. В душе и совести миллионов православных чад он уже признан святым. Ему уже и молятся, его изображения держат у себя с иконами у лампад. Церковная же власть молчит и своим молчанием, боюсь, оскорбляет Бога, любящего любящих Его. Доколе ждать? И чего ждать? Наше время жаждет святыни олицетворенной; ищет святых; нуждается в новых святых»⁵.

Дело о прославлении Иоанна Кронштадтского Синод поручил архиепископу Иоанну (Максимовичу)⁶. Он собрал необходимые материалы, многие из которых впервые были опубликованы в русском зарубежье, и после его доклада Архиерейский собор Русской церкви за границей в 1964 г. причислил Иоанна Кронштадтского к лику святых⁷. Это была первая канонизация

русского святого после 1918 г., и первая канонизация в Русской церкви за границей.

Отмечу, что с 1964 года и до наших дней канонизацию святых в Русской церкви за границей совершает собор епископов, подобно тому, как это было на соборе 1917-1918 гг.⁸ А в Московском патриархате, как мы увидим, канонизации может осуществлять не только собор епископов, но и Священный Синод (в 1970, 1977 и 1978 годах) и Поместный собор (в 1988 и 1990 годах).

Московский патриархат официально никак не отозвался на прославление Иоанна Кронштадтского, но о канонизации св. Иоанна стало известно православным христианам в СССР. В том же 1964 г. архиепископ Никодим (Ротов) провел через Синод решение об установлении празднования собор Ростовских и Ярославских святых⁹. Так была возобновлена старая русская традиция празднования *соборов святых*.

Дальнейшая история канонизаций русских святых связана с событиями за пределами СССР. В 1970 г. японская епархия Русской церкви, ранее находившаяся в управлении Американской православной митрополии, вернулась в юрисдикцию Московского патриархата, получив при этом статус автономной церкви¹⁰. При этом японские православные христиане просили о канонизации выдающегося православного миссионера в Японии, Токийского архиепископа Николая Касаткина (1836-1912). В 1970 г. в Москве, на заседании Синода под председательством патриарха Алексия I (Симанского), архиепископ Николай был причислен к лику святых. Это была первая канонизация святого в Московском патриархате после 1918 года.

Что же касается Американской митрополии, то в ней еще в конце 1960-х годов началась подготовка канонизации русского миссионера и старца Германа Аляскинского. За четыре месяца до этой канонизации, в апреле 1970 г., Американская митрополия восстановила каноническое общение с Московским патриархатом и получила от него автокефалию. Русская церковь за границей не могла признать канонизацию, совершенную Американской автокефальной церковью, поскольку не признавала и не признает Московский патриархат, и крайне негативно отно-

сится ко всем Православным церквям, находящимся в общении с Москвой. Поэтому собор епископов Заграничной церкви в 1969 г. постановил провести собственную канонизацию преподобного Германа 9 августа 1970 г., когда должна была состояться канонизация подвижника в Американской митрополии. Две «параллельные» канонизации состоялись в августе 1970 г. на разных побережьях США¹¹.

Московский патриархат вносил в свой месяцеслов имена русских святых, почитавшихся в других церквях. В 1962 г. было внесено имя святого праведного Иоанна Русского, почитаемого в Константинопольской и Элладской церквях, а в 1970 г. – имя преподобного Германа Аляскинского (при этом в Москве имели в виду канонизацию Православной церкви в Америке, а не «параллельную» канонизацию Заграничной церкви).

Канонизации 1964-1970 годов открыли череду прославлений, которые Московский патриархат и Заграничная церковь совершали независимо друг от друга. В 1971 г. собор епископов Русской церкви за границей постановил начать подготовку к канонизации новомучеников и исповедников, пострадавших в СССР. Это было важное событие, ставшее логическим продолжением многолетнего частного почитания жертв антирелигиозных гонений. Тем временем и в Московском патриархате также началась подготовка новой канонизации.

В Православной церкви в Америке, получившей автокефалию от Москвы, не было своих святых. Протопресвитер Александр Шмеман, клирик Американской церкви, поднял вопрос о канонизации выдающегося православного миссионера, епископа Иннокентия Вениаминова, служившего на Аляске и умершего позднее в сане Московского митрополита. В 1974 г. Американская церковь обратилась к Московскому патриархату с просьбой о канонизации митрополита Иннокентия, и в 1977 г. Синод во главе с патриархом Пименом (Извековым) причислил Иннокентия к лику святых. Надо отметить, что канонизации предшествовал письменный опрос епископов, так что был соблюден принцип «соборного решения архиереев».

В 1978 г. Синод под председательством патриарха Пимена канонизировал Харьковского архиепископа Мелетия (Леон-

товича), известного подвижника XIX века. Произошло это благодаря активности современного Харьковского архиепископа Никодима (Руснака). Чтобы не раздражать власти, канонизация архиепископа Мелетия, в отличие от канонизации митрополита Иннокентия, была совершена «тихо»: «Журнал московской патриархии» сообщил только о благословении Патриархом и Синодом акафиста святителю Мелетию, год спустя после канонизации появилась краткая анонимная заметка о ней¹². И еще позднее появилась статья о годовщине канонизации св. Мелетия¹³.

В том же 1978 г. собор епископов Русской церкви за границей канонизировал Ксению Петербургскую, широко почитаемую в России юродивую, прославившуюся бесчисленными чудотворениями. Это был уже второй, после св. Иоанна Кронштадтского, дар православным христианам Петербурга-Ленинграда из США.

Наконец, в 1978 г. состоялось еще одно замечательное событие. В этом году священнослужитель Московского Патриархата, митрополит Антоний (Блум), глава Сурожской православной епархии в Англии, установил праздник Всех святых, в земле Британской и Ирландской просиявших. В состав собора вошли древние святые, жившие до разделения Церкви, в частности, знаменитые кельтские миссионеры и аскеты. С тех пор этот праздник отмечается в Сурожской епархии в третье воскресенье после Пятидесятницы¹⁴. Событие по-своему замечательное! Празднование было установлено в числе прочих местных соборов святых Русской церкви, о которых речь пойдет ниже. Древние кельтские и британские святые оказались в одном ряду с древнерусскими святителями и преподобными. Тем самым русское Православие твердо указало на свой *вселенский* характер.

Следующая общероссийская канонизация в Московском патриархате состоялась лишь через 10 лет, в 1988 году. Тем временем собор епископов Русской церкви за границей в 1981 году, после десятилетней подготовки, канонизировал собор новомучеников и исповедников Российских во главе с последним русским царем Николаем II и членам его семьи – царицей

Александрой Федоровной, наследником престола Алексеем, великими княжнами Ольгой, Татьяной, Марией, Анастасией¹⁵. Историческую, документальную подготовку такой канонизации не легко было провести в эмиграции, хотя какие-то документы тайно передавались в Джорданвилль из СССР. Тем не менее, подготовка канонизации оставляла желать лучшего как по части исторических фактов, так и в смысле богословского обоснования. Например, уже в 1990-е годы выяснились неожиданные вещи относительно слуг царской семьи, расстрелянных вместе с Николаем II и канонизированных в 1981 году. Царский лакей Алоиз Трупп, как оказалось, был католиком латинского обряда, а гофлектрисса Екатерина Шнейдер, расстрелянная в Перми, – лютеранкой.

Канонизация царской семьи, прежде всего, царя Николая II, вызвала недоумение ряда священнослужителей и ученых за пределами Заграничной церкви. Позднее, в 1990-х годах, проблема канонизации царя и его семьи будет страстно обсуждаться в России, пока в 2000 г. не состоится повторная канонизация царской семьи в Московском патриархате.

В 1981 году в США состоялась канонизация не столько конкретных лиц, сколько самого феномена мученичества в коммунистическом государстве, то есть имела место попытка напомнить о российских мучениках современному западному миру. Поэтому не был даже определен точный именной список собора новомучеников¹⁶. К лику святых были причислены *все* новомученики и исповедники, и те, чьи имена известны, и оставшиеся неизвестными. Эта размытая формулировка может вызвать удивление. Но обратим внимание на одно немаловажное обстоятельство. Празднование собора новомучеников было назначено на тот же день, в который, согласно определению собора 1917-1918 годов, служили панихиды по мученикам. То есть мы имеем дело с естественным перерастанием поминовения умерших – в поминовение святых, литургии заупокойной – в литургию праздничную. Священники, служившие панихиды, разумеется, не знали имен всех убитых, и поминали известных, прибавляя «и иже с ними». При перерастании поминовения мертвых в поминовение святых сохранилась то же представле-

ние: огромные скопления людей, как на многофигурной иконе, «известные и неизвестные», овеянные славой страждущего Христа...

Канонизация новомучеников и исповедников мыслилась священнослужителями Заграничной церкви как начало духовного возрождения России в преддверии 1000-летия крещения Руси. Один из участников прославления писал:

«31 октября – 1 ноября [1981 г.] двинулось шествие рати Христовой – святых мучеников, а с ним и всех верных, – двинулось к тем, кто еще спит духовно, не видит, не понимает, продолжает бесчинствовать, – чтобы “возбудить” их от сна и от безумия, чтобы всем встать со святыми ко дню тысячелетия первой встречи со Христом народа нашего – ко дню 1000-летия Крещения Святой Руси»¹⁷.

Как видим, канонизация 1981 г. была актом не столько политическим, сколько религиозным, духовным. Тем не менее власти СССР восприняли произошедшее в США как «антисоветскую акцию». В православной среде в России канонизация новомучеников активно обсуждалась, и реакция была самой разной, от радости и воодушевления до отторжения монархической идеи, присутствовавшей в этой канонизации. Что же касается реакции иерархов Московского патриархата, то они прежде всего избегали конфликтов с советской властью. Все это происходило на фоне радикальной секуляризации советского общества, потерявшего в своем большинстве и веру, и память о российских мучениках, и интерес к самой этой теме.

С 1981 года канонизация *всех* новомучеников и исповедников во главе с последним русским царем становится одним из требований, предъявляемых Заграничной церковью к Московскому патриархату. Такая канонизация стала одним из важнейших условий примирения, это требование будет звучать даже в 2000 году, в обращении Синода Русской церкви за границей «К русскому православному народу».

Несмотря на все недостатки подготовки, канонизация 1981 года все же стала шагом вперед, поддержала в православных кругах России и диаспоры почитание мучеников, сохранявшееся еще со времен гонений.

С середины 1970-х в Московском патриархате началось установление новых соборов святых: одной епархии, целого региона (например, Беларуси, Сибири), или же одного единственного монастыря (например, Троице-Сергиевой Лавры). Это происходило в преддверии празднования 1000-летия крещения Руси, которое должно было отмечаться в 1988 г. Напомню, что один собор святых, а именно святых Ростовских и Ярославских, был установлен в Московском патриархате еще в 1964 г. С середины 1970-х и до 1990 г. было установлено еще 17 местных соборов: Карельских святых (в 1974 г.), Британских и Ирландских святых (в 1978 г.), Тверских святых (в 1979 г.), Радонежских святых (в 1981 г.), Новгородских святых (в 1981 г.)¹⁸, Костромских святых (в 1981 г.), Владимирских святых (в 1982 г.), Белорусских святых (в 1984 г.), Сибирских святых (в 1984 г.), Смоленских святых (в 1984 г.), Казанских святых (в 1984 г.), Рязанских святых (в 1987 г.), Псковских святых (в 1987 г.), Тульских святых (в 1987 г.), Тамбовских святых (в 1988 г.), Крымских святых (в 1988 г.)¹⁹.

Инициатива установления того или иного собора принадлежала правящему архиерею епархии или настоятелю монастыря, утверждал прошение Московский патриарх Пимен (Извеков). При установлении соборов, при публикации служб соборам, в именные перечни вносились имена подвижников, ранее не канонизированных. Порой это были люди, жившие относительно недавно, в XVIII-XIX веках. Таким же образом расширялись именные перечни двух старинных соборов Киево-Печерских святых и именной перечень Собора всех святых, в земле Российской просиявших. Точный список этих новых святых никогда не был опубликован. По моим подсчетам, в 1970-1980-х годах в разные соборы было внесено более 400 имен неканонизированных подвижников, не считая безымянных мучеников XVII века. Эти вереницы имен, включенных в местные соборы, производят впечатление грандиозного иконостаса или многофигурного парадного портрета.

Огромная работа по составлению именных списков местных соборов выполнялась разными людьми, в разных епархиях, в частности, в Москве, в Издательском отделе Московского патриархата, под руководством игумена Андроника (Трубачева) и

игумена Феофилакта (Моисеева). Сам игумен Андроник указывает сегодня на недочеты в этой работе:

«Практика установления соборных памятей имела существенные недостатки. Одни архиереи включали в Собор имена только тех святых, которые находились в “Православном церковном календаре” текущего года, другие пополняли список именами тех подвижников благочестия XI-XVII вв., о которых многочисленные памятники агиографии свидетельствовали как о местночтимых святых. Третьи присоединяли еще и имена подвижников благочестия XVIII-XX вв., полагая, что установление Собора и есть осуществление местной канонизации, но при этом имя каждого подвижника благочестия отдельно не обсуждалось и ни житий, ни служб им не составлялось»²⁰.

В конце концов именные перечни местных соборов святых подверглись критике со стороны Комиссии по канонизации святых, возглавляемой митрополитом Ювением (см. ниже). В 1993 г., заслушав доклад Комиссии по этому вопросу, Синод Русской православной церкви постановит, что сотни людей, вписанные в местные соборы святых, не могут почитаться святыми без особого решения Комиссии по канонизации святых и последующего благословения Патриарха²¹. Но фактически это решение 1993 г. не всегда будет выполняться. Некоторые святые (например, Рязанский архиепископ Мисаил) почитаются сегодня только на том основании, что они были внесены в списки местных соборов.

Итак, ко второй половине 1980-х годов Московский патриархат и Заграничная церковь пришли уже с некоторым опытом канонизации святых. Но если Церковь в диаспоре имела возможность прославлять жертв антирелигиозных гонений, то Церковь внутри СССР была вынуждена обращать свое внимание только к прошлому, не чреватому конфликтами с властями. Кроме того, для канонизации святых в Московском патриархате оказался важен «внешнеполитический» фактор, просьбы со стороны Православных церквей США и Японии. И все-таки, несмотря на препятствия, восстановление канонизации святых в Русской церкви стало свершившимся фактом.

Конец 1980-х годов, когда празднование 1000-летия крещения Руси совпало с всевозможными новациями правительства М.С.Горбачева, стал переломным в новейшей истории Русской церкви. «Перестройка», объявленная генеральным секретарем КПСС, была вызвана как экономической деградацией СССР, так и глубочайшим идеологическим кризисом. Обществу как воздух нужны были новые идеи, новые ценности и символы. По случаю празднования 1000-летия крещения в Троице-Сергиевой лавре под Москвой должен был пройти Поместный собор, и власти, возлагавшие на Православную церковь определенные надежды, позволили провести его с большой пышностью. Была разрешена и канонизация святых, которую подготовил митрополит Крутицкий и Коломенский Ювеналий (Поярков)²². В июне 1988 г. на Поместном соборе митрополит Ювеналий сделал пространный доклад «О канонизации святых в Русской православной церкви»²³, посвященный как богословию святости, так и ее истории в России. После доклада митрополита Ювеналия собор канонизировал 9 русских святых XIV-XIX веков. Надо особо отметить, что впервые за весь советский период канонизация святых широко освещалась в прессе.

В 1988 году были канонизированы многие «знаковые» фигуры русской истории: исторический герой, князь Дмитрий Донской, великий иконописец Андрей Рублев, богослов и переводчик Максим Грек, старцы, учителя Иисусовой молитвы Паисий Величковский и Амвросий Оптинский, знаменитая юродивая Ксения Петербургская, авторитетные церковные писатели Игнатий Брянчанинов и Феофан Затворник. Это был апофеоз национальной русской святости, представленной тщательно подобранными репрезентативными фигурами. Как и в случае местных соборов, канонизации 1988 г. напоминали некий «парадный портрет»²⁴.

Таким образом, Русская церковь продемонстрировала государству и обществу часть своего обширного исторического фонда, способного обогатить культуру в переломную эпоху. Канонизации были важны для евангелизации, поскольку они указа-

ли неофигам на живых носителей святости и христианских добродетелей. Наконец, Русская церковь заявила о себе как о носительнице патриотических ценностей, исторической памяти старой России. При этом Московский патриархат подчеркнул свою безусловную лояльность существующему государству. Именно из-за лояльности в 1988 г. не состоялись канонизации новомучеников, вообще, людей, живших после 1917 года, ведь это была бы тема, слишком неприятная для советской власти, наследницы В.Ленна и И.Сталина. Интересный документ того времени – интервью с митрополитом Ювналием, где он, в частности, говорит и о канонизациях 1988 г.:

«Когда мы готовились к празднованию тысячелетия крещения Руси, то мы намеревались включить в программу празднования и канонизацию святых. И за рубежом говорили о канонизации, но не в том духовном смысле, какой она имела на протяжении тысячелетней истории, а в первую очередь спрашивали: будут ли канонизированы новомученики российские, то есть жертвы периода культа личности Сталина и всей советской эпохи, как это сделала Русская церковь за границей. И если бы мы сделали этот шаг, мы практически чисто религиозный акт канонизации превратили бы в политическую акцию, которая не разделялась бы не только атеистами, она бы и верующими не разделялась, потому что верующие – искренние патриоты своей родины и советской власти. Поэтому нашей задачей было провести канонизацию, но не вкладывать в нее политический смысл. Думаю, что нам это удалось»²⁵.

Далее владыка Ювналий подробно говорит о том, что канонизирован может быть лишь такой мученик, который уже реабилитирован властями (как известно, в годы «перестройки» начались массовые реабилитации жертв сталинских репрессий). Из этого интервью видно, что в 1988 г. Московскому патриархату важно было и канонизировать новых святых, и удержать баланс в отношениях с государством, проявляя на каждом шагу крайнюю осторожность.

В том же 1988 году в Московском патриархате произошла первая местная канонизация. В Вологодской епархии по благословению патриарха Пимена был прославлен юродивый Нико-

лай Рынин, умерший в 1837 г. Таким образом впервые было выполнено решение Московского собора 1917-1918 гг. о восстановлении канонизации святых для местного почитания²⁶. Но по настоящему местные канонизации будут восстановлены в Московском патриархате только в 1993 г., после специального решения Синода по докладу Комиссии по канонизации святых²⁷.

Отмечу еще две вещи, важные для нашей темы. В 1987 г., за год до празднования 1000-летия Крещения Руси, Константинопольский патриарх Димитрий I и Синод епископов канонизировали знаменитого русского подвижника Силуана Афонского²⁸. Позднее, в 1993 г., имя преподобного Силуана будет внесено в месяцеслов Русской церкви. Во-вторых, начиная с 1988 года, государство передало Московскому патриархату различные святыни, некогда конфискованные советской властью. В частности, Церкви было передано немало мощей русских святых. Напомню, что именно их изъятия положило начало гонениям на почитание святых в России.

Канонизации 1988 г. были только началом обширной работы по прославлению русских святых. В апреле 1989 года Синод Московского патриархата постановил «в послесоборный период продолжать работу по изучению дальнейших канонизаций для прославления других почитаемых в народе подвижников веры и благочестия, попечение о чем иметь Священному Синоду»²⁹. Одновременно была организована специальная Комиссия по канонизации святых во главе с митрополитом Ювением (Поярковым). С тех пор и до наших дней это одна из самых эффективных институций Московского патриархата.

В основу работы комиссии был положен пространственный доклад митрополита Ювеналия на соборе 1988 г. Комиссия разработала правила о том, как возбуждается дело о канонизации умершего подвижника. В июле 1989 г. по предложению митрополита Ювеналия, Синод постановил, что «инициатива о возбуждении вопросов о канонизациях должна исходить от Священного Синода или от правящих преосвященных архиереев»³⁰.

После 1988 г. стали часто происходить общероссийские канонизации. В 1989 году, по случаю 400-летия Патриаршества в России, Архиерейский собор Московского патриархата причислил к лику святых двух всероссийских патриархов: первого

русского патриарха Иова и патриарха Тихона (Беллавина), который стал символом сопротивления Русской церкви коммунистической власти. Итак, в 1989 г. состоялась первая «московская» канонизация жертвы гонений³¹.

На том же соборе 1989 года митрополит Ювеналий, ссылаясь на опыт больших канонизационных соборов 1547 и 1549 гг., предложил архиереям подумать «об отдельных соборах, которые рассматривали бы результаты деятельности Комиссии по канонизации святых и принимали бы по ним соответствующие решения»³². Теперь, по прошествии 10 с лишним лет, мы видим, что это предложение, свидетельствовавшее о динамизме и больших планах Комиссии, не получило поддержки. Специальные «канонизационные» соборы не проводятся. И все-таки почти каждый новый собор Московского патриархата, кроме всего прочего, прославляет новых святых.

К своему докладу на соборе 1989 г. митрополит Ювеналий приложил документ Комиссии, объясняющий, на каких основаниях можно судить об «освященности» умершего человека, то есть о возможности его канонизации. В качестве свидетельства о святости подвижника названы: вера Церкви в святость умершего, мученическая смерть или страдания подвижника за веру Христову, чудеса по молитве к умершему, чудеса от его останков, епископский сан подвижника, заслуги перед народом и Церковью, добродетельная жизнь, народное почитание, начавшееся иногда при жизни подвижника³³.

Канонизация патриархов Иова и Тихона в 1989 г. была последней в правление патриарха Пимена (Извекова). В мае 1990 г. он скончался, а в июне того же года Поместный собор Русской церкви избрал нового патриарха, Алексия II (Ридигера). Тот же собор канонизировал Иоанна Кронштадтского. За год до того просьбу о канонизации протоиерея Иоанна направил в Комиссию по канонизации именно Алексей (Ридигер), в ту пору митрополит Ленинградский. Таким образом, Московский патриархат повторил давнюю канонизацию, совершенную еще в 1964 г. Русской церковью за границей. Кроме того, собор 1990 г. поручил Комиссии по канонизации святых заняться подготовкой прославления жертв гонений XX

века (формулировок типа «жертвы антирелигиозных гонений» или «жертвы гонений советского времени» тщательно избежали). Мы видим, что по мере того, как слабела советская власть, слабел и контроль за Церковью, так что с приходом нового патриарха началось наверстывание упущенного.

После 1981 г. в Русской церкви за границей не было новых канонизаций. И только в мае 1990 г. Синод в Джорданвиле, болезненно задетый активностью Московского патриархата, канонизировал Паисия Величковского, Амвросия Оптинского и всех старцев Оптиной пустыни. Вновь мы видим дублирование канонизаций святых! Впрочем, как раз к этому времени центр активности в деле канонизации русских святых окончательно переместился из Джорданвила в Москву.

* * *

В течение четверти века в русском Православии, представленном двумя непримиримыми сообществами – Московским патриархатом и Заграничной церковью³⁴ – был полностью восстановлен институт канонизации святых. Таким образом Церковь ответила на один из вызовов, брошенных ей атеистической советской властью. Новые канонизации начали восполнение искусственно возникшего пробела в истории святости в России, и восполнение это продолжается до наших дней. Канонизации 1964-1990 гг., равно как и более поздние, стали своего рода «визитной карточкой» Русской церкви. Прославляя новых святых, Церковь указывала и указывает на непрекращающееся преемство святости, что имеет большое значение для проповедничества и евангелизации. Наконец, обращаясь к широким общественным кругам, Русская церковь обозначает новыми канонизациями свое место как в истории вселенского христианства, так и в истории и культуре России.

¹ О вскрытии и изъятии св. мощей см.: *Marchadier B. L'exhumation des reliques dans les premières années du pouvoir soviétique // Cahiers du monde russe et soviétique. 1981. Vol XXII (1). P. 67-88; Русская православная церковь и коммунистическое государство.*

- 1917-1941. Документы и фотоматериалы / Ответственный ред. Я.Н.Щапов. М., 1996. С. 36, 40-41, 55-62; (Рогозянский А.). Страсти по мощам: Из истории гонений на останки святых в Советское время. СПб., 1998.
- 2 Основные работы по канонизации святых в Московском патриархате в интересующий нас период: Канонизация святых. Поместный собор Русской православной церкви, посвященный юбилею 1000-летия крещения Руси. Троице-Сергиева Лавра, 6-9 июня 1988 г. М., 1988; Патерик новоканонизированных святых / Под руководством архим. Макария (Веретенникова) // Альфа и Омега. М., 1998. № 1 (15). С. 201-246 (публикация продолжается); Канонизация святых в XX веке / Изд. Комиссии Синода по канонизации святых. М., 1999; *Игумен Андроник (Трубацев)*. Канонизация святых в Русской православной церкви // Православная энциклопедия. Русская православная церковь / Научные ред. прот. В.Цыпин, А.Назаренко. Ред. Е.Кравец. М., 2000. С. 346-371. Биографические справки о святых, канонизированных как Московским патриархатом, так и Заграничной церковью, см.: *Enciclopedia dei santi. Le Chiese Orientali. (Bibliotheca Sanctorum Orientalium)* / a cura di J. Nadal Cañellas, S. Virgulin e G. Guaita. Roma: Città Nuova, 1998-1999. Vol. I-II.
 - 3 Ныне причислен к лику святых Сербской православной церкви.
 - 4 Здесь неточность, поскольку в Русской церкви последняя на то время канонизация состоялась в 1918 году.
 - 5 *Епископ Савва (Сарашевич)*. Летопись почитания архиепископа Иоанна (Максимовича): Чудеса Божии сегодня. М., 1998. С. 106.
 - 6 В 1994 г. архиепископ Иоанн причислен к лику святых Русской церкви за границей.
 - 7 Подробнее см.: Русская православная церковь за границей. 1918-1968 / Под ред. гр. А.А.Сологуб. New York, 1968. Т. I. С. 366-371.
 - 8 В 1918 г. свв. Иосиф и Софроний были канонизированы не Поместным собором, но епископским совещанием (собором епископов), действовавшим в рамках Поместного собора.
 - 9 Службу празднику написал сам архиепископ Никодим.
 - 10 Американская православная митрополия в 1924 г. объявила о своей автономии от Московского патриархата. Взаимоотношения Москвы и Американской митрополии были урегулированы в 1970 г.
 - 11 Подробнее см.: *The Canonization of Father Herman of Alaska* // *The Orthodox Word*. 1970. March-April. P. 59, 107; *On the eve of Father Herman's canonization* // *Ibid*. P. 69-70, 95-101; *Before St. Herman's canonization* // *The Orthodox Word*. 1970. Vol. 6, № 3 (32). May-June. P. 116-119; *The Orthodox Word*. 1970. Vol. 6. № 4 & 5 (33 & 34) (книжка журнала целиком посвящена канонизации прп. Германа и спорам вокруг нее).
 - 12 Из жизни епархий // *Журнал Московской патриархии*. 1979. № 4. С. 23-24.

- ¹³ Прот. Н.Кухарук. Годовщина прославления святителя Харьковского Мелетия // Журнал Московской Патриархии. 1979. № 11. С. 21-22.
- ¹⁴ Сведения любезно предоставила Е.Л.Майданович.
- ¹⁵ Основные издания Заграничной церкви о новомучениках: Прот. М.Польский. Новые мученики Российские. Jordanville, 1949-1957. Т. 1-2; *Andreyev I.* Russia's Catacomb Saints. Platina, California, 1981.
- ¹⁶ Протопресвитер А.Киселев, публикуя икону Собора новомучеников и исповедников Российских, называет 105 имен. См.: *Протопресвитер А.Киселев.* Пути России. Jordanville, 1990. С. 143-146.
- ¹⁷ Там же. С. 132-133.
- ¹⁸ Празднование собора Новгородских святых уже существовало в XIX веке.
- ¹⁹ Установление местных соборов продолжилось в 1990-х годах. Были установлены: собор новомучеников и исповедников Российских (в 1992 г.), собор Соловецких святых (в 1993 г.), Оптинских старцев (в 1996 г.), Псково-печерских святых (в 1996 г.), Валаамских святых (в 1999 г.), Санкт-Петербургских святых (в 2000 г.).
- ²⁰ *Игум. Андроник (Трубацев).* Канонизация святых в Русской православной церкви. С. 359.
- ²¹ См.: Канонизация святых в XX веке. С. 147-148.
- ²² О митрополите Ювеналии подробнее см.: *Митрохин Н., Тимофеев С.* Епископы и епархии Русской православной церкви по состоянию на 1 октября 1997 г. М., 1997. С. 270-274.
- ²³ Текст доклада см.: Канонизация святых. Поместный собор Русской православной церкви, посвященный юбилею 1000-летия крещения Руси. Троице-Сергиева Лавра, 6-9 июня 1988 г. М., 1988. С. 3-33; Канонизация святых в XX веке. Изд. Комиссии Синода по канонизации святых. М., 1999. С. 21-73.
- ²⁴ Незадолго до этого в СССР произошла еще одна «знаковая» канонизация православного святого. В 1987 г. Синод Грузинской православной церкви канонизировал выдающегося общественного деятеля, поэта и литератора Илью Чавчавадзе (1837-1907). Для Грузии это было столь же значимое событие, как и канонизации 1988 г. – для России.
- ²⁵ Беседа с митрополитом Крутицким и Коломенским Ювеналием // На пути к свободе совести / Сост. Д. Фурман, М. Смирнов. М., 1989. [Т. 1]. С. 115-116.
- ²⁶ См.: Определение Священного собора Православной российской церкви «О порядке прославления святых к местному почитанию» 21 августа (3 сентября) 1918 года // Собрание определений и постановлений. Изд. Священного Собора Православной Российской Церкви. М., 1918. Вып. 4. С. 25-26.
- ²⁷ Текст определения Синода о местных (епархиальных) канонизациях, последовавшего в 1993 г., см.: Канонизация святых в XX веке. С. 146-148.

- 28 Он известен в основном благодаря книге своего ученика, иеромонаха Софрония (Сахарова) «Старец Силуан», выдержавшей множество изданий на разных языках.
- 29 Канонизация святых в XX веке. С. 80.
- 30 Там же. С. 82.
- 31 Патриарх Тихон умер в своей постели, но он выдержал такой нажим коммунистов, сопровождавшийся арестами и допросами, что был включен в 1992 г. в Собор новомучеников и исповедников Российских как исповедник.
- 32 Канонизация святых в XX веке. С. 87.
- 33 Там же. С. 88-90.
- 34 В данном случае речь не идет о старообрядческих общинах, поскольку ближайшая по времени канонизация старообрядческого святого состоялась в 1996 г., когда старообрядческий церковный собор причислил к лику святых митрополита Амвросия (Поповича) (1791-1863), основателя «белокриницкой» иерархии.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Канонизации Русской православной церкви – Московского патриархата в 1970-1990 гг.

1970 г., Патриарх Алексей I и Синод

Святитель Николай (Касаткин), апостол Японии, архиепископ Токийский (1836-1912)

1977 г., Патриарх Пимен и Синод

Святитель Иннокентий (Вениаминов), митрополит Московский и Коломенский (1797-1879)

1978 г., Патриарх Пимен и Синод

Святитель Мелетий (Леонтович), архиепископ Харьковский и Ахтырский (1784-1840)

1988 г., Поместный собор

Святой благоверный Димитрий Донской, великий князь Московский (1350-1389)

Преподобный Андрей Рублев (ок. 1360-1430)

Преподобный Максим Грек (ок. 1470-1555)

Святитель Макарий, митрополит Московский (1481/1482-1563)

Преподобный Паисий Величковский (1722-1794)

Блаженная Ксения Петербургская (вторая половина XVIII – начало XIX века)

Святитель Игнатий Брянчанинов, епископ Кавказский и Черноморский (1807-1867)

Преподобный Амвросий Оптинский (1812-1891)

Святитель Феофан Затворник (1815-1894)

1988 г., местная канонизация в Вологодской епархии по благословению Патриарха Пимена

Блаженный Николай Рынин (1837)

1989 г., Архиерейский собор

Святитель Иов, патриарх Московский всея Руси (153?-1607)

Святитель Тихон (Беллавин), патриарх Московский и всей России, исповедник (1865-1925)

1990 г., Поместный собор
Святой праведный Иоанн Кронштадский (1829-1908)

Канонизации Русской церкви за границей в 1964-1990 гг.

1964 г.
Святой праведный Иоанн Кронштадский (1829-1908)

1970 г.
Преподобный Герман Аляскинский (1760-1837)

1978 г.
Блаженная Ксения Петербургская (вторая половина XVIII – начало XIX века)

1981 г.
Собор новомучеников и исповедников Российских, от безбожников избиенных (XX в.)

1990 г.
Преподобный Паисий Величковский (1722-1794)
Собор старцев Оптиной пустыни:
Преподобный Лев (1768-1841)
Преподобный Макарий (1788-1860)
Преподобный Моисей (1782-1862)
Преподобный Антоний (1795-1865)
Преподобный Иларион (1805-1873)
Преподобный Амвросий (1812-1891)
Преподобный Анатолий Старший (1824-1894)
Преподобный Исаакий I (1810-1894)
Преподобный Иосиф (1837-1911)
Преподобный Варсонофий (1845-1913)
Преподобный Анатолий Младший (1855-1922)
Преподобный Нектарий (1853-1928)
Преподобный Никон (1888-1931), исповедник
Преподобномученик Исаакий II (1865-1938)

католической церкви выжить в сложных условиях с меньшими потерями. Противоположную точку зрения на проблему отношений Ватикана с коммунистическими режимами в шестидесятых-семидесятых годах отстаивал американский историк Д.Ю.Данн². Он акцентировал внимание на пользе, которую такая политика приносила коммунистам и ошибки ватиканской дипломатии в переговорах с ними. Немало места советско-ватиканским отношениям уделяется и в новейших работах русских исследователей по истории Русской православной церкви (далее РПЦ) в годы советской власти³, но по вполне понятным причинам в них ничего не говорится о том, как они отразились на деятельности советской власти против католической церкви в Литве. Источниковую базу этой статьи составляют архивные документы центральных и местных инститов советской власти, которые непосредственно осуществляли директивы высших партийных органов по вопросам борьбы с религией – Совета по делам религиозных культов при СМ СССР (далее – СДРК), его уполномоченного в Литовской ССР и органов НКГБ-МГБ-КГБ в Литовской ССР.

I. Первое послевоенное десятилетие: «Ватикан – вечный враг литовского народа»

В последний год войны, вплоть до конференции в Ялте руководство СССР и лично Сталин старались демонстрировать внешне доброжелательное отношение к католической церкви. Это было необходимо в целях укрепления своих позиций в реоккупированной территории западной Польши и балтийских государств, а так же в Восточно-Центральной части Европы (в первую очередь в Польше), где католическая церковь имела очень большое влияние. В апреле 1944 года сам И.Сталин встретился с ксендзом польского происхождения из США С.Орлеманским, который обещал сделать все возможное, чтобы как то нейтрализовать негативное отношение к Советскому Союзу большой диаспоры польских эмигрантов в США⁴. На другой день, давая интервью Московскому радио, С.Орле-

манский выразил доброжелательное впечатление о Сталине и его отношении к католической церкви, которое якобы сложилось во время беседы. До конференции в Ялте отношения советского режима с униатской церковью на Украине тоже были вполне нормальными⁵.

Однако после того, когда в Ялте И.Сталину удалось добиться от западных союзников признания претензий СССР в Центральной и Восточной Европе, тон советского руководства по отношению к католической церкви и к Ватикану почти сразу изменился. Католическая церковь со своим центром в недостижимости советского режима и своей жесткой иерархической структурой управления была неудобна для системы тоталитарного контроля. Крайние антикоммунистические установки, которые Ватикан декларировал в то время, тоже мешали укреплению позиций Советского Союза в Центральной и Восточной Европе. Чтобы уменьшить влияние Ватикана в этом регионе председатель Совета по делам Русской Православной Церкви (далее СРПЦ) Г.Карпов предложил план укрепления позиций РПЦ, который И.Сталин одобрил 17 марта 1945 года⁶. 28 августа 1945 года были утверждены устав православных братств, которым планировалось дать разрешение на их деятельность в западной части Украины и в Литовской ССР⁷.

Но такая политика поддержки православия против католической церкви вряд ли могла стать эффективной в Литве, где православие было религией лишь небольшого русского меньшинства. Это было понятно и для представителей местной власти. Уполномоченный СДРК в Литовской ССР А.Гайлевичус, отвечая на директиву председателя СДРК И.Полянского о создании православных братств в Литве, вместо политики поддержки православия предложил идею создания независимой от Ватикана литовской автокефальной католической церкви⁸. Хотя для РПЦ в Литве все таки были созданы гораздо лучшие условия действия чем для других религиозных конфессий, предложение А.Гайлевичуса тоже заинтересовало руководство Совета. И.Полянский уже 7 декабря 1945 года информировал В.Молотова о том, что изучается возможность «создания группы из видных католических священников, которая не только выражала бы поддержку советской власти, но и прервала бы от-

ношения с Ватиканом и создала автокефальную католическую церковь в Советском Союзе»⁹. Сначала был задействован пропагандистский механизм, чтобы внушить населению мысль о том, что с момента первых контактов с христианством Папа и Ватикан действовали против интересов литовского народа. Среди публикаций атеистического содержания в периодической печати Литовской ССР в 1948-1949 году статьи против Ватикана занимали одно из первых по количеству мест. Однако МГБ ЛССР и Уполномоченному СДРК в течении нескольких лет так и не удалось найти достаточное количество влиятельных священников, чтобы на их основе создать автокефальную церковь и таким образом внести раскол внутри католической церкви Литвы. Весной 1949 года первый секретарь ЦК ЛКП А.Снечкус уже доказывал члену СДРК И.Карпову, что дело создания автокефальной католической церкви в Литве потеряло былую актуальность, потому что сопротивление иерархов советской власти сломлено. Более того, он выразил опасение, чтобы «вместо раскола не вышло оживление религиозной деятельности, которое может начаться во время дискуссий кого Бог или религия лучше»¹⁰.

Несмотря на такую установку верхушки ЛКП, новый уполномоченный СДРК в Литовской ССР Б.Пушинис во второй половине 1949 года предпринял еще одну попытку осуществить идею автокефальной церкви. Повод для этого нашелся, когда 13 июля 1949 года был обнародован декрет Папы, который запрещал католикам всякое сотрудничество с коммунистами. Б.Пушинис подготовил текст протеста против этого декрета, под которым намеревался собрать как можно больше подписей ксендзов, которые таким образом выразили бы свое неподчинение Святому престолу. Но и эта акция практически провалилась, потому что, несмотря на шантаж и другие меры открытого нажима, протест подписали не более 108 из работавших в то время на территории Литвы 933 ксендзов, среди которых не было ни одного управляющего епархиями. Планов Б.Пушиниса созвать съезд подписавших этот документ «прогрессивных» ксендзов, не поддержали МГБ Литовской ССР и СДРК. Председатель последнего изложил такие аргументы против опубликования протеста литовских ксендзов: «1) Такое

заявление дало бы эффект и было бы с политической точки зрения оправданным, если бы это не было изолированным явлением, а частью комплекса мероприятий, направленных на отрыв литовской католической церкви от Ватикана. В настоящее же время такая задача не ставится ни перед административными органами Литовской ССР, ни перед Советом»; 2) как стало известно, акция по сбору подписей в некоторых случаях была не приемлема ни по форме, ни тем более по существу. Обнародование заявления в таких обстоятельствах не дает никакой гарантии, что об этом не станет известно Ватикану, который в таком случае не пропустит возможности оклеветать Советский Союз»¹¹. Такому мнению И.Полянского никто не возражал – идея создания автокефальной католической церкви на время была отложена.

Хотя советской власти не удалось создать в Литве независимой от Ватикана церкви, литовские священники в сталинские времена практически были изолированы от вселенской церкви. Всякие попытки без ведома властей связаться со Св. Престолом расценивались как шпионаж в пользу Ватикана, а связники беспощадно карались. Например, ксендз П.Рачунас весной 1947 года в Москве встретившийся с администратором последней оставшейся здесь в то время католической церкви Св. Людвика, американским подданным А.Лаберже, которому передал сведения о положении католиков в Литве и просьбу о согласии Папы на посвящение новых епископов, как «агент Ватикана» в 1949 году был осужден на 25 лет лагерей.

II. Изменения внешнеполитического курса и католическая церковь в Литве

Резко негативное отношение советского руководства к католической церкви и Ватикану стало смягчаться с половины пятидесятых. Это в первую очередь было связано с новой концепцией «мирного сосуществования», которая после смерти И.Сталина стала главной темой внешней политики СССР, вместо прорицания неминуемого военного конфликта капиталистического и со-

циалистического миров. Для улучшения отношений с западным миром большое значение имела позиция Ватикана, потому что католическая церковь располагала довольно большим влиянием в некоторых странах Западной Европы, в том числе и в Западной Германии, которая в пятидесятых была одной из главных проблем в отношениях СССР с западными странами.

Желая продемонстрировать свое будто бы доброжелательное отношение к католической церкви, Москва позаботилась, чтобы первый визит канцлера ФРГ К.Аденауера в Советский Союз, проходивший с 9 по 13 сентября 1955 года, совпал с посвящением двух новых епископов в Литве. Их посвящению власть не только не сопротивлялась, но даже подталкивала последнего оставшегося в Литве епископа К.Палтарокаса, чтобы он неофициальным путем предложил Ватикану кандидатуры. Наравне с интересами пропаганды важную роль в этом деле играли и расчеты саном епископа утвердить авторитет выдвинутых на место ранее репрессированных епископов полезных власти управляющих епархиями.

Видимость нормальных отношений власти с католической церковью старались создавать и во время визита в СССР профессора Грацского университета М.Рединга, которого считали неофициальным посланником Папы. Когда он вместе с И.Полянским в конце декабря 1955 года прибыли в Вильнюс, управляющие епархиями были приглашены в СМ ЛССР, где могли изложить свои пожелания на счет улучшения условий деятельности церкви. Профессор М.Рединг встретился и с заместителем председателя СМ СССР А.Микояном, который на вопрос гостя, заинтересовано ли советское правительство в установлении официальных контактов с Ватиканом, ответил: «советское правительство устанавливает связи со всеми организациями, в том числе и религиозными, которые борются за мир. Если Ватикан выскажется за мир, то и с ним можно будет установить связь»¹².

Можно предположить, что желая подтолкнуть Ватикан «высказаться за мир», А.Микоян вскоре после встречи с М.Редингом запросил у И.Полянского подробную информацию о положении католической церкви в Советском Союзе. Уже 27 февраля 1956 года председатель СДРК выполнил задание.

По его мнению, большинство католического духовенства уже было вполне лояльным, но недоверие к нему по-прежнему не уменьшилось, а положение католической церкви было хуже, чем других церквей на территории СССР. Поэтому он предлагал удовлетворить все пожелания католического духовенства, высказанные во время встреч с представителями власти в конце 1955 года, даже не исключал возможности открытия нескольких монастырей*. Информативная справка закончена такими словами: «в настоящее время, чтобы усилить лагерь сторонников мира, было бы целесообразно изменить отношение советского правительства к Ватикану. Это может быть выражено какой-нибудь формой соглашения»¹³.

Однако планы СДРК по улучшению положения католической церкви в Литве неожиданно натолкнулись на твердое сопротивление местной власти. В противоположность СДРК, Бюро ЦК ЛКП не собиралось удовлетворять всех просьб представителей церкви, высказанных на встрече в конце декабря. Обсудив эти пожелания, высший партийный орган Литвы согласился только на издание журнала для ксендзов, молитвенника, литургического календаря, на упорядочивание взимания налога с ксендзов и посвящение новых епископов, однако отклонил предложения издать катехизис и журнал для верующих, возвратит закрытый в 1949 году кафедральный костел в Вильнюсе, строить новый костел в Клайпеде¹⁴. Особенно острая полемика между СДРК и местной властью весной 1956 года развернулась вокруг Вильнюсского кафедрального костела. Первый секретарь ЦК ЛКП А.Снечкус в докладном отчете от 6 июня 1956 года, адресованном ЦК КПСС, аргументировал свое несогласие на возвращение этого костела таким образом: «сейчас, когда в республике ликвидированы главные националистические центры, католический костел остался единственным оплотом для антисоветских, враждебных националистических элементов. [...] Возврат кафедрального костела лишь активизировал бы реакционное духовенство и клерикально-националистические элементы»¹⁵. В этом случае столкнулись интересы

* Все католические монастыри на территории Советского Союза из-за препятствий со стороны властных структур перестали действовать с 1949 г.

внешней политики, которыми прежде всего руководствовался СДРК, и цели внутренней стабильности, о которых заботился ЦК ЛКП. В конце концов последнему удалось выиграть в этом вопросе, но он должен был уступить нажиму СДРК в деле разрешения строительства нового костела в Клайпеде*. Однако это не было большой уступкой, если иметь в виду то, что в планах СДРК в начале 1956 года было строительство 10 новых и реконструкция 15 уничтоженных костелов в Литве и Латвии¹⁶.

В половине пятидесятых советская власть отказалась и от политики тотальной изоляции католиков Литвы от внешнего мира и Ватикана. Целью стало «легитимирование» лояльной власти новой костельной администрации, «агентурное проникновение» в Ватикан. Главная роль в этом деле была отведена КГБ Литовской ССР, потому что было удобнее всего реализовать такие планы через литовскую католическую церковь. Например, весной 1956 года КГБ начал операцию «Волна», целью которой был ввод проверенного агента как представителя литовского духовенства в Ватикане¹⁷. В мае 1956 года председатель КГБ ЛССР К.Ляудис своим начальникам в Москве предложил еще один канал «агентурного проникновения» в Ватикан: разрешить духовной семинарии послать нескольких клириков учиться в папских университетах в Риме¹⁸.

Это стало началом еще одной агентурно-оперативной комбинации под кодовым названием «Студенты». По предложению работников госбезопасности, управляющий Каунасской архиепархии, каноник Ю.Станкевичус уже в 1957 году начал переписку с руководством литовской коллегии Св. Казимира о возможности отправки ксендзов на учебу в Рим. После довольно долгой переписки и процесса отбора и проверки кандидатов со стороны органов госбезопасности, летом 1959 года в Рим выехали ксендзы В.Буткус и Р.Крикшунас, которые в документах КГБ именовались спецагентами. Они не только информировали о происходящем в Ватикане и в среде литовской эмиграции, но с их помощью КГБ пыталось перехватить возможные каналы нелегальной связи литовского духовенства с Ватиканом.

* Когда его в 1960 г. построили, конъюнктура уже была другая и его не решились открыть.

Хотя усилия советского режима изменить резко негативное отношение Ватикана к себе не произвели большого впечатления на имевшего твердые антикоммунистические взгляды Папу Пия XII, предвидя конец его понтификата режим не опускал рук. 2 ноября 1957 года ЦК КПСС дал указание СДРК подготовить группу литовских «католиков» для поездки в Италию. По плану, они должны были установить связи с католическими кругами Италии, чтобы через них оказывать соответствующее влияние и на Ватикан, планировалось также, что группа получит аудиенцию у самого Папы¹⁹. Хотя находившаяся в начале 1958 года в Италии группа литовских «католиков» Папой и не была принята, ей удалось встретиться, как стало ясно в скором будущем, с приемником Св. Престола, а тогда патриархом Венеции А.Ронкали. Эту встречу помог организовать сторонник сближения с Советским Союзом, мер города Флоренции Ла Пира. Имея в виду, что Москва надеялась и ждала именно такого исхода, такая встреча вряд ли была непредвиденной.

Однако уже с 1958 года можно наблюдать своеобразное заатишье и даже попытки изменить курс политики советской власти по отношению к Ватикану. Это в первую очередь было связано с наступившей в конце пятидесятых в Советском Союзе новой антирелигиозной кампанией. Задачи атеизации общества были поставлены выше, чем очень туманная и нетвердая польза для внешней политики, которую могла принести нормализация отношений с Ватиканом и католической церковью. Летом 1957 года заменивший умершего И.Полянского новый руководитель СДРК А.Пузин и его помощники тоже с куда большей подозрительностью оценивали деятельность центра католической церкви. Главную причину активизации деятельности духовенства, которое в республике наблюдалось с середины пятидесятых, они усматривали в возросшем в это время влиянии Ватикана. Поэтому они даже пытались реанимировать идею создания автокефальной церкви²⁰. 13 марта 1959 года СДРК направил справку в адрес ЦК КПСС «О мерах по снижению влияния реакционного католического духовенства Ватикана на верующих католиков». В этом документе констатировалось, что и

после выборов нового Папы*, задачи ватиканской политики по отношению к коммунистическим странам не изменились: Рим старается утвердить позиции церкви в этих странах, делая при этом упор на «реакционно настроенное духовенство». Авторы справки предлагали усилить бдительность и своевременно помешать продвижению «реакционных» ксендзов на руководящие посты, а также усилить массовую пропаганду против Ватикана²¹. ЦК одобрил эти предложения Совета.

Еще больше ватиканофобии был в докладе А.Пузина, который он зачитал 18 апреля 1960 года на всесоюзном совещании уполномоченных Совета. Он запугивал собравшихся, что Ватикан собирается создать секретные светские монастыри на территории СССР, которые якобы будут действовать по принципу массонов²². Более тесные связи духовенства Литвы с Ватиканом и литовской коллегией Св. Казимира тревожили и нового уполномоченного СДРК в Литовской ССР Ю.Ругениса. Он предлагал принять меры, чтобы «не дать Ватикану без помех переписываться со своей агентурой в Литве и ставить нас перед свершившимся фактом»²³. Руководство ЦК ЛКП по видимому обратило на этот сигнал должное внимание и дало соответствующие указания органам госбезопасности, которые сумели в начале 1960 года перехватить и задержали письмо Папы от 8 декабря 1959 года, адресованное всем епископам Литвы.

III. II Ватиканский Собор и его последствия для католической церкви в Литве

Причиной новых антиватиканских заявлений также стало известие о намерении Папы созвать вселенский собор католической церкви. Это пробудило опасения, что Ватикан хочет воссоздать антикоммунистический фронт. Негативно на планы созыва Собора реагировала и РПЦ. Но несколько факторов за два года изменили позицию и представителей власти и РПЦ. После того, когда осенью 1960 года президентом США избрали

* После смерти Пия XII в октябре 1958 г. на папский престол был избран кардинал А.Ронкали, присвоивший себе имя Иоанна XXIII.

католика Дж.Кенеди, а в сентябре 1961 года было опубликовано заявление Иоанна XXIII, в котором он высказался за мирное разрешение международных вопросов, советское руководство вновь обратило внимание на отношения с Ватиканом. Это очевидно продемонстрировало направление поздравительной телеграммы от имени Н.Хрущева по случаю восьмидесятилетия Папы.

В то время становилось все более очевидной изоляция РПЦ на международной арене, явившаяся следствием антизападной установки, которая отвечала интересам властей в сталинские времена. В 1960 году ставший во главе отдела внешних сношений митрополит Никодим выработал новую стратегию международных связей Московского Патриархата. Начало диалога с католической церковью должна была помочь РПЦ повысить престиж на международной арене и спасти от новых гонений со стороны властей. Никодиму удалось также уверить советское руководство, что присутствие представителей РПЦ на Соборе католической церкви будет полезным и для общих интересов СССР²⁴.

Окончательное решение о присутствии представителей РПЦ на II Ватиканском Соборе ЦК КПСС принял только 10 октября 1962 года, то есть только за день до его начала. Тем временем с возможностью поездки на Собор делегатов католической церкви из СССР режим согласился несколько раньше. Направить представителей католической церкви из стран соцлагеря предлагали и собравшиеся в апреле 1962 года в Будапеште руководители ведомств, ответственных за политику по отношению к религиозным организациям. Главные аргументы: 1) это будет сдерживать участников Собора от выпадов против коммунизма; 2) активизирует деятельность за мир «прогрессивных» католических кругов; 3) станет большим ударом по мифу о преследовании католической церкви; 4) вызовет положительную реакцию в Италии и странах Латинской Америки²⁵.

Принимать полноправное участие на заседаниях Собора могли только епископы. В августе 1962 года приглашения на Собор получили и литовские епископы: Т.Матулюнис, П.Мажелис, В.Сладкевичус и Ю.Степонавичус. Но в то время реально руководил епархией только П.Мажелис. Все другие бы-

ли отстранены властью от своих обязанностей и удалены за пределы своих епархий. Власть сразу заявила и решительно держалась такой позиции, что на Собор сможет поехать только ею признаваемые управляющие епархиями, хотя ни один из них, кроме епископа П.Мажелиса, не были приглашены. Так как последний отказался ехать из-за слабого здоровья, среди вылетевших из Литвы в Рим трех управляющих епархиями не было ни одного епископа. Правда один из них – каноник Ю.Станкевичус имел приглашение от литовского епископа в эмиграции В.Бризгиса и поэтому имел право участвовать в некоторых заседаниях Собора под титулом *peritus* как советник епископа, но не имел права голосовать за те или иные постановления.

По плану КГБ Литовской ССР, который был согласован с первым секретарем ЦК ЛКП А.Снечкусом, перед делегацией представителей католической церкви Литвы на Соборе были поставлены такие задачи:

«1) скомпрометировать деятелей литовской клерикальной эмиграции, выдающих себя за представителей католической церкви Литвы, разоблачить несостоятельность их пропагандистских утверждений о якобы имеющих место притеснениях католической церкви в Литовской ССР и тем самым снизить их роль в проводимой Ватиканом и клерикальной эмиграцией антисоветской деятельности;

2) установить в Риме контакт с прибывшими на Собор делегациями духовенства других социалистических государств и при возможности совместно с ними противодействовать принятию Собором антисоветских решений;

3) другие оперативные цели КГБ при СМ Литовской ССР»²⁶.

КГБ Литовской ССР в основном положительно оценил результаты пребывания представителей из Литвы в Риме во время первой сессии Собора (с 11 октября по 9 декабря 1962 года). По мнению председателя КГБ Литовской ССР А.Рандакевичуса, была не только использована хорошая возможность представить «правильную» информацию о положении церкви в Литве и снизить влияние эмигрантов. Прибывшие на Собор

управляющие епархиями получили официальное признание Св. Престола, а это очень повысило их авторитет в Литве, что создало «лучшие условия для проведения в жизнь политики партии по вопросам религии»²⁷.

Поэтому руководство КГБ предлагало посылать делегатов от католической церкви Литвы и на другую сессию Собора.

Планы атеизации общества и соблазн использовать возможности религиозных организаций в целях внешней политики, всегда создавали дилемму для советской власти, потому что вторая возможность требовала хотя бы минимальной толерантности по отношению соответствующей конфессии. В случае с католической церковью разрешить эту проблему было относительно проще, так как католики составляли меньшинство в СССР, и относительная толерантность в отношении к ним не так ярко выделялась бы на фоне общей агрессивной антирелигиозной кампании начала шестидесятых. А. Пузин, оценивая первую сессию II Ватиканского Собора, выделил две тенденции: 1) новый взгляд Ионна XXIII и «прогрессивных» участников Собора на международную ситуацию, который был на руку Советскому Союзу; 2) попытки реформировать церковь и таким образом усилить ее. Хотя вторая тенденция вызывала определенное чувство опасности у председателя СДРК, он поставил интересы внешней политики выше и предлагал поддержать позиции «прогрессивных» на Соборе. Для этого ему казалось целесообразно наряду с вопросами, связанными с отношениями СССР и Ватикана по государственной линии, обсудить некоторые мероприятия и в сфере церковной²⁸.

Подтолкнуть Н. Хрущева продемонстрировать добрую волю в сфере свободы религии пытался и неофициальный посредник, издатель из США Н. Кусине, посетивший Москву сразу после первой сессии Собора²⁹. Но пожалуй, единственным знаком такого рода стало увольнение Львовского митрополита, архиепископа униатов И. Слипия с условием, что он покинет Советский Союз. Католическая церковь в Литве в 1963 году не почувствовала никакого облегчения: были закрыты еще 9 церквей, далее сужалась сфера духовной работы ксендзов. Правда, если сравнивать общие последствия антирелигиозной кампании в 1958-1964 году, ясно видно, что католическая церковь в Литве

пострадала гораздо меньше, чем РПЦ (см. приводимую ниже таблицу).

Потери РПЦ и католической церкви в Литве в 1958-1964 годах

	РПЦ ³⁰		ЛКЦ	
	1958 г.	1965 г.	1958 г.	1965 г.
Молитвенные здания	13324	7551	661	629
Духовные училища	10	5	1	1
Священники	12169	7410	920	869
Монастыри	56	19	—	—

С середины шестидесятых отношения Ватикана с коммунистическими режимами в Европе окончательно вступили в новый этап. Приемник Иоанна XXIII, Павел VI, хотя и яснее подчеркнул несовместимость коммунизма с христианской верой, продолжал поиски компромисса, избегая публичной идеологической полемики. Основной предпосылкой такой политики стала уверенность, что коммунистические режимы в Европе утвердились надолго, и что для церкви в этих странах нужно искать форму выживания. Пришедшая на смену команде Н.Хрущева новая политическая элита тоже не верила в возможность уничтожения религии в ближайшем будущем, поэтому должна была смириться с функционированием церковной организации. Хотя и руководство Советского Союза и правительства других стран соцлагеря во время заметно участвовавших с середины шестидесятых встреч с представителями Ватикана избегали конкретно обсуждать вопросы положения католической церкви в этом регионе, обновлению церковной иерархии они не мешали.

До начала семидесятых почти во всех странах Центральной и Восточной Европы были посвящены новые епископы. Во время третьей сессии II Ватиканского Собора (с 14 сентября по 21 ноября 1964 года) заместитель государственного секретаря Ватикана, архиепископ А.Саморе передал желание Папы представителям католической церкви Литвы, чтобы и в Литве всеми епархиями управляли епископы. Найдя, что ранее отстраненные от управления своими епархиями епископы Ю.Степонавичус и

В.Сладкевичус еще «не изменили своего враждебного отношения к советской власти» и признав их возвращение к пастырской работе преждевременным³¹, власти все таки были не против воспользоваться стремлением Ватикана упорядочить церковную иерархию в Литве.

Когда стало окончательно ясно, что канонику Ю.Станкевичусу, почти два десятилетия управлявшему Каунасской архиепархией нет никаких шансов стать епископом, начались поиски нового священника, который был бы готов сотрудничать с властями на том же уровне, но вместе с тем располагал бы хорошей репутацией и авторитетом в церковной среде. Такого нашли в лице прелата Ю.Матулайтиса-Лабукаса. В сталинские времена он десять лет отсидел в лагере, был хорошим администратором и в моральном отношении человеком безупречным. В то же время он уже в конце пятидесятых дал согласие сотрудникам госбезопасности регулярно поддерживать связь, чтобы вместе обсуждать проблемы, возникающие в отношениях духовенства с властью³². В мае 1965 года Ю.Лабукас был избран управляющим Каунасской архиепархии вместо впавшего в немилость властей Ю.Станкевичуса, а во время четвертой сессии Собора, в декабре того же года, был посвящен в епископы. В противоположность его предшественник, отношения Ю.Лабукаса с Ватиканской курией и литовской эмиграцией не были такими холодными, а это тоже отвечало интересам советского государства в тот период. С одобрения властей число новых епископов в Литве росло, но их биографии, как показало недалекое будущее, не были безупречными. Их посвящение тяжело переживало не только духовенство в эмиграции, но и немалая часть ксендзов в Литве. Тот факт, что епископами становились сотрудничающие с властями священники, хотя и помог сохранить единство церкви, в немалой степени деморализировал сопротивлявшихся. С другой стороны, успешный «флирт» Москвы с Ватиканом толкал направить больше усилий на то, чтобы всему миру показать реальное положение верующих в Литве, разоблачить зависимость новых иерархов от органов власти. Это стало одной из основных причин рождения неконтролируемой властью периодической печати, в первую очередь «Хроники Католической Церкви Литвы».

Несмотря на деформирующее влияние советского режима, с середины пятидесятых обновленная связь с вселенской церковью имела большое значение для католиков Литвы. В первую очередь, потому что появилась возможность реализовать хоть некоторые элементы программы обновления церкви, намеченной на II Ватиканском Соборе. Видя, что духовенство и верующие все равно узнают о решениях Собора, власть даже дала согласие на официальное издание его постановлений. Пропагандистские цели такого решения однозначно подтверждает план распределения тиража этого издания: из общего числа 2300 экземпляров 1000 намечалось переслать за границу, 200 оставить у уполномоченного, 200 распределить по государственным учреждениям, а для ксендзов и верующих оставалось только 900³³.

Власть также дала согласие на печатание текстов, необходимых для проведения литургической реформы, принципы которой были выработаны на Соборе. Вместе с пропагандистскими мотивами не менее важную роль здесь сыграло и стремление нейтрализовать духовенство в эмиграции как представителей литовской католической церкви. Такую роль оно играло до середины шестидесятых. Ватикан не только не признавал оккупации Литвы и сохранил ее дипломатическое представительство, но и по более важным вопросам деятельности католической церкви в Литве всегда спрашивал мнение и получал информацию от литовских священников, проживавших в Риме. Советский режим был заинтересован избавиться от такого неподконтрольного посредника и когда стало известно, что эмигранты поспешили создать комиссию по разработке литургической реформы для литовцев, представители католической церкви Литвы по указанию КГБ заявили протест, мотивируя его тем, что право создания такой комиссии принадлежит митрополии.

Доказывая необходимость разрешения проводить литургическую реформу, КГБ Литовской ССР также выразил мнение, что это мероприятие «не активизирует религиозной жизни в республике, так как большинство ксендзов на реформу литургии смотрит скептически»³⁴. Скептицизм и даже сопротивление со стороны консервативной части духовенства действительно

был большим, но скептическое отношение к литургической реформе выражали и те, кто понимал, что она может быть успешной только как составляющая часть более объемного обновления церкви. Однако полное проведение в жизнь нового понятия церкви, выявившегося в ходе и после II Ватиканского Собора, непременно столкнулось бы с ограничениями религиозной деятельности, установленными советской властью. Таким образом, решения Собора стали одним из важнейших толчков для формирования в Литве сильного движения за права церкви и верующих. Одновременно это движение скоро стало новым фактором в советско-ватиканских отношениях.

-
- ¹ *Stehle H.* Tajna diplomacija Watykanu. Papiestwo wobec komunizmu (1917-1991). Warszawa, 1993.
 - ² *Dunn D.J.* Detente and Papal-Communist relations 1962-1978. Boulder, 1979.
 - ³ *Шкаровский М.* Русская православная церковь при Сталине и Хрущеве. М., 1999; *Чумаченко Т.* Государство, православная церковь, верующие 1941-1961 г. М., 1999.
 - ⁴ Запись беседы И.Сталина с ксендзом С.Орлеманским, состоявшейся 27 апреля 1944 г. // Восточная Европа в документах российских архивов 1944-1953 г. М., 1999. С. 36-42.
 - ⁵ *Одинцов М.* Униаты и советская власть //Отечественные архивы. 1994. № 3. С. 56-71.
 - ⁶ Докладная записка Г.Карпова от 20 апреля 1945 года, адресованная Н.Хрущеву // Исторический архив. 2000. № 2. С. 178.
 - ⁷ *Шкаровский М.* Указ. соч. С. 299.
 - ⁸ Письмо А.Гайлевичуса от июня 1945 года (точная дата на документе не указана), адресованное И.Полянскому // Центральный государственный архив Литвы (далее – ЦГАЛ). Ф. 181. Оп. 3. Д. 4. Л. 23-24.
 - ⁹ Информативный отчет СДРК для СМ СССР о деятельности религиозных организаций и намечаемых мероприятиях Совета // Государственный архив Российской Федерации (далее – ГАРФ). Ф. 6991. Оп. 3. Д. 10. Л. 130.
 - ¹⁰ Отчет члена СДРК И.Карпова о командировке в Литовскую ССР // Там же. Д. 495. Л. 81.
 - ¹¹ Справка И.Полянского, адресованная отделу Пропаганды и агитации ВКП(б) ЦК // Российский государственный архив социально-политической истории. Ф. 17. Оп. 125. Д. 285. Л. 5-6.
 - ¹² Справка И.Полянского В.Молотову от 3 января 1956 года // ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 3. Д. 129. Л. 5.

- 13 Справка СДРК от 27 февраля 1956 года «О положении католичества в СССР» // Там же. Л. 41-45.
- 14 Письмо уполномоченного СДРК в Литовской ССР от 10 февраля 1956 г., адресованное зам. председателя СДРК В.Гостеву // Особый архив Литвы (далее – ОАЛ). Отдел документов компартии. Ф. 1771. Оп. 190. Д. 12. Л. 132.
- 15 Письмо ЦК ЛКП от 6 июня 1956 года, адресованное ЦК КПСС // Там же. Д. 10. Л. 71.
- 16 Справка СДРК от 27 февраля 1956 года «О положении католичества в СССР» // ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 3. Д. 129. Л. 45.
- 17 Справка от 6 ноября 1956 года о проверке работы 4-ого управления КГБ ЛССР // ОАЛ. Ф. К-1. Оп. 3. Д. 471. Л. 82.
- 18 Письмо председателя КГБ ЛССР от 15 мая 1956 г., адресованное зам. председателю КГБ СССР С.Бельченко // Там же. Д. 615. Л. 2-5.
- 19 Справка председателя СДРК от 28 февраля 1958 года, адресованное ЦК КПСС // ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 3. Д. 166. Л. 23.
- 20 Стенограмма заседания секции Католической, лютеранской и реформатской церквей СДРК, происходившего 27 ...19 года // Там же. Д. 165. Л. 165.
- 21 ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 3. Д. 188. Л. 47-52.
- 22 Доклад председателя СДРК на всесоюзном совещании уполномоченных, происходившем 18 апреля 1960 г. // ЦГАЛ. Ф. 181. Оп. 3. Д. 56. Л. 97.
- 23 Письмо Ю.Ругениса от 13 января 1960 г., адресованное А.Снечкусу и А.Пузину // ОАЛ. Отдел документов ЛКП. Ф. 1771. Оп. 205. Д. 40. Л. 1-2.
- 24 *Rossicci A. Russian observers at Vatican II. Council for Russian Orthodox Church Affairs and the Moscow Patriarchate between Anti-religious Policy and International Strategies // Vatikan II in Moskow (1959-1965): Acts of the Colloquium on the History of Vatikan II, Moskow, March 30 – April 2, 1995 // Ed. by Melloni A., Leuven. 1997. P. 56-57.*
- 25 Докладная записка А.Лузина и В.Куроедова о совещании в Будапеште, происходившем 25-28 апреля 1962 года // ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 3. Д. 1389. Л. 89.
- 26 Докладная записка КГБ Литовской ССР «О результатах поездки делегации руководителей католической церкви Литовской ССР на 2-й Ватиканский Собор» // ОАЛ. Ф. К-1. Оп. 3. Д. 39. Л. 140.
- 27 Там же. Л. 153.
- 28 Справка председателя СДРК о первой сессии II Ватиканского Собора // ЦГАЛ. Ф. 181. Оп. 3. Д. 64. Л. 167.
- 29 *Стеле Н. Указ. соч. С. 250.*
- 30 Данные по РПЦ взяты: *Шкаровский М. Русская православная церковь и Советское государство в 1943-1964 г.: от «перемирия» к новой войне. СПб., 1995. С. 83, 85, 109.*
- 31 Справка уполномоченного СДРК от 27 ноября 1965 года // ЦГАЛ. Ф. 181. Оп. 3. Д. 71. Л. 142.

- 32 Записка о встрече прелата Ю.Лабукаса с сотрудниками КГБ, проходившей 15 мая 1959 года // ОАЛ. Ф. К-1. Оп. 45. Д. 99. Л. 55.
- 33 Письмо уполномоченного СДРК по Литовской ССР от 12 апреля 1967 года, адресованное секретарю ЦК ЛКП А.Баркаускасу // ЦГАЛ. Ф. 181. Оп. 3. Д. 75. Л. 39.
- 34 Докладная записка КГБ Литовской ССР «О результатах поездки делегации представителей католической церкви Литовской ССР на третьей сессии 2-ого Ватиканского Собора» // ОАЛ. Ф. К-1. Оп. 3. Д. 51. Л. 12.

ВОПРОС ОБ АВТОКЕФАЛИИ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В ЛИТВЕ В 1918-1940 ГОДАХ*

В межвоенный период в независимом Литовском государстве православная епархия оставалась в составе Московской Патриархии. Это было исключением: православные епархии всех на западной окраине Российской империи создавшихся государств – Латвии, Эстонии, Польши, Финляндии – стали самостоятельными Церквами, перешедшими в юрисдикцию Константинопольского патриарха на правах автономии или автокефалии. Освободившиеся из царской неволи народы стремились оборвать все связи подчинения бывшей митрополии. Потому при ведении церковных дел далеко не последнее слово принадлежало политикам, правительствам.

Цель данной статьи – выяснить, в чем заключалась обособленность Литвы, почему ни правительственные, ни церковные слои не последовали примеру соседей? Как литовская, так польская и российская историография лишь в незначительной степени касалась проблем православия в Литве, между тем в архивах сохранилось много документов, отображающих заботы и проблемы этой Церкви в Литве в 1918-1940 гг. Но сначала – что представляла собой Литовская и Вильнюсская епархия, какое положение сложилось в православной общине.

Литовская и Вильнюсская православная епархия в 1918-1940 гг. В межвоенное время русские составляли очень небольшую часть населения Литовской Республики, – около 55 тыс. чел. Они принадлежали двум Церквам: Православной (1,13% всего и почти 42% русского населения, около 23 тыс. чел.) и Старообрядческой (1,59% всего и 58% русского населения, около 32 тыс. чел.)¹.

Православные, как никакое другое религиозное меньшинство Литвы, ощущали возникновение национального государства. Абсолютное их большинство были русскими (78,6%)².

* Перевод с литовского о. Виталия Карикова.

Еще недавно жившие на окраине огромной империи, под особой опекой государства и Русской Православной Церкви, они стали незначительным меньшинством. Претендуя на свое личное и церковное имущество, приобретенное благодаря имперским властям, они не могли избежать бремени ответственности за царскую политику в Северо-Западном крае.

Созданная в Литве стараниями российских властей в XIX – начале XX в. структура Православной Церкви рассыпалась уже в самом начале Первой мировой войны. Большинство жителей русской национальности с потоком беженцев в 1915 г. ушло в глубь России. Вместе уехали и их священнослужители, эвакуировались монастыри. Священники чаще всего назначались капелланами воинских частей, полевых госпиталей, а в 1918 г. при их расформировании получили указание священноначалия направиться в свои бывшие приходы. Вернуться смогли не все, поэтому по окончании войны жизнь православных приходов и самой епархии не сразу вошла в свою колею. Вернувшись русские чаще всего находили в руках новых хозяев из местных жителей как свои дома, так и церковное имущество – церкви, здания, земельные участки.

Литовский и Вильнюсский епископ, позднее митрополит Елевферий (Богоявленский)* осенью 1918 г. вернулся в Виль-

* Митрополит Елевферий Богоявленский родился 14 октября 1868 г. в семье псаломщика г. Нового Оскола Курской губернии. Начиная служение сельским священником. Овдовев, в 1900 г. поступил в Петербургскую духовную академию, которую окончил со степенью кандидата богословия, вскоре принял иноческий постриг. Работал в духовных семинариях – Каменец-Подольск (преподавателем гомилетики), Холмской (инспектором), Смоленской (ректором, с возведением в сан архимандрита). В 1911 г. назначен епископом Ковенским, викарием Литовской епархии. В 1915 г. эвакуировался в Москву, в 1917 г. назначен управляющим Литовской епархии, проживал в Вильнюсе. В 1921 г. патриархом Тихоном назначен архиепископом Литовским. За противодействие автокефалии Польской церкви 22 сентября 1922 г. арестован, заключен в католический монастырь близ Кракова. 24 октября 1923 г. прибыл в Каунас, управлял епархией в пределах Литовской Республики. В 1928 г. в Москве возведен в сан митрополита, с 1930 г. управлял патриаршими Западно-Европейскими приходами, в 1935 г. назначен временным управляющим Латвийской Церкви. К 25-летию архипастырского служения в 1936 г. президентом Литовской Республики награжден орденом Великого князя Гедиминаса I степени. Умер 31 декабря 1940 г. в Вильнюсе, похоронен в храме Свято-Духова монастыря. Им написаны несколько книг, посвященных теологии, проблемам взаимоотношений Московской Патриархии и Русской Православной Церкви и эмиграции.

нос, но политическое положение здесь было нестабильным, завоеватели менялись друг за другом. Правительство Литвы в начале 1919 г. переехало в Каунас.

Литовская православная епархия была разделена между двумя враждебными государствами, не поддерживавшими дипломатических отношений – Польшей и Литвой. Юридический статус ее в Литовской Республике стал более ясен после заседания Кабинета Министров от 29 марта 1922 г. На нем было решено временно, до установления восточной границы и принятия соответствующего закона, признать юрисдикцию патриарха Московского над Православной Церковью в Литве, его право назначать епископа (с условием, что для назначения будет получено согласие Литовского правительства). Проживавший в Вильнюсе епископ Елевферий был признан епископом православных Литвы, правда, с оговоркой, что «это признание является исключением и не составляет прецедента»³.

Это признание вскоре сыграло решающую роль в судьбе как архиепископа Елевферия, так и Литовской православной епархии. Дело в том, что Церковь в Польше, под давлением польских властей, стала добиваться автокефалии. После отказа патриарха Тихона ее предоставить, правительство Польской Республики стало принимать решительные действия – кафедры сохранили только два (из шести) епископа, одобдившие отделение от Московской Патриархии, другие интернированы в монастырях или высланы из Польши, на их места подобраны другие. Среди отстраненных был и архиепископ Вилнюсский Елевферий. Не соглашаясь с неканоническим путем создания автокефалии, он агитировал против нее духовенство своей епархии, запретил поминать на службах имя «самозванного» Варшавского митрополита, разослал председателям автокефальных Православных Церквей протесты и т.п. Из-за такой деятельности в сентябре 1922 г. – январе 1923 г. он был изолирован в католическом монастыре, пока благодаря протестам верующих епархии, Литовской Республики и Лиги Наций смог покинуть Польшу⁴.

Сын его Григорий в межвоенный период проживал в Риге, брат – протоиерей Иоани, позднее епископ – был видным церковным деятелем Эстонии.

В январе 1923 г. архиепископ Елевферий прибыл в Каунас и начал управлять частью своей епархии в пределах Литовской Республики. Он не отказался от титула архиепископа Вилнюсского и канонических прав на управление приходами, оказавшимися на территории Польши.

Управление Литовской епархией было упорядочено согласно решениям Поместного Собора Русской Церкви 1917-1918 гг.: функционировал Литовский епархиальный совет, почти ежегодно заседали собрания представителей духовенства и мирян, были созданы приходские и благочиннические советы, издавался печатный орган – Голос Литовской Православной Епархии.

В 1923 г. правительством были утверждены «Временные правила для упорядочения отношений между Православной Церковью в Литве и Литовским правительством». Ими регламентировалась очень узкая область, касавшаяся порядка избрания Епархиального совета и его компетенции⁵. Эти временные правила действовали по 1940 г., хотя правительство обещало окончательно определить юридический статус Православной Церкви, изучало законодательную практику других государств. В возникших спорах из-за принадлежности храмов и другого церковного имущества правительственные и судебные инстанции Литвы долго ставили под сомнение полномочия архиепископа и Епархиального совета, поэтому в 1928 г. им было предъявлено официальное удостоверение Московской Патриархии в том, что согласно канонам, юрисдикция православного архиепископа простирается на все приходы, находящиеся на территории Литовского государства, что Епархиальный совет непосредственно наследует все права и обязанности бывшей Литовской духовной консистории⁶.

В небольшой Литовской епархии действовал 31 православный приход, служило около 30 священников. Немноголюдные приходы страдали от нехватки материальных средств; то в одном, то в другом приходе разгорались ссоры с соседями-католиками из-за храмов или другого имущества. В итоге земельной реформы православные приходы сохранили только часть имущества, полученного им некогда в дар. Вся выделенная царским правительством Православной Церкви недвижи-

мость (как правило, отобранная у закрытых католических монастырей и костелов) – земли, озера, мельницы, постройки церковно-приходских школ, братств и т.п., была возвращена бывшим собственникам или отчуждена. Около 30 православных храмов за 20-30-е годы были превращены в костелы или снесены. Среди таких оказался и православный кафедральный собор в самом центре Каунаса (в нем оборудован католический костел), правда, правительство в 1935 г. выделило средства, и на них был построен новый собор.

Вопрос автокефалии. То, что Литовская православная епархия в межвоенный период осталась в составе Московской Патриархии, была заслуга митрополита Елевферия. Он упорно защищал единство Русской Церкви, в 30-е годы состоял единственным правящим архиереем в Европе, сохранившим верность Заместителю местоблюстителя патриаршего престола митрополиту Сергию (Страгородскому). Став патриаршим экзархом, он безуспешно пытался убедить духовенство и верующих Западноевропейских стран в каноничности действий, преемственности власти Патриархии⁷. Существовала ли церковная оппозиция ему в Литве?

Правительство Литвы с весны 1919 г. торопило глав всех конфессий образовать руководящие органы в пределах страны и создать самостоятельные Церкви. Епископ Елевферий уже тогда пояснил премьер-министру, что согласно канонам, автокефалия Церкви в Литве может быть дарована только Поместным Собором Русской Православной Церкви⁸. Последний, проходивший в 1917-1918 гг., под давлением большевиков незадолго до этого объяснения был закрыт.

Правительство было недовольно подчинением православных страны Москве, но сильно давить на ее руководство с целью разрыва последней с Московской Патриархией не стало. Дело в том, что подчинение находящимся за границей центрам некоторое время было проблемой не только православных, но и католических (имеется ввиду курии епископств), а также протестантских приходов Литвы. Однако в ближайшие годы последние ее успешно решили, между тем православная епархия так и не выразила желания добиваться самостоятельности.

Это побудило министра внутренних дел Владаса Пожелу в 1926 г. обратиться к архиепископу Елевферию с призывом «принять шаги в соответствующих инстанциях для выдачи Православной Церкви в Литве прав автокефалии»⁹. Архиепископ и на этот раз не согласился принимать противоканонических действий и убеждал министра, что правительству не следует нарушать Конституцию* и добиваться автокефалии в пределах Республики¹⁰. Он успешно воспользовался благоприятным для своей позиции политическим казусом: Литва никогда не отказывалась от столицы Вильнюса, в политических целях правительству было выгодно опекать православного архиерея, защищающего канонические права управлять Православной Церковью оккупированного края. Заставляя ограничить его юрисдикцию лишь территорией Литовской Республики, правительство действовало бы непоследовательно, повредило бы государственным интересам.

Политическая ситуация всерьез заставила правительство Литвы отложить планы автокефалии, тем более, что через несколько лет сам архиепископ Елевферий сделал шаг в сторону укрепления самостоятельности Православной Церкви в Литве. В 1928 г. он официально обратился в Московскую Патриархию, испрашивая канонического разрешения самому решать требующие ведения Патриархии вопросы. Прошение мотивировалось тем, что Литовская епархия находится в независимом государстве, по некоторым аспектам является Церковью, из-за политических условий ей приходится действовать самостоятельно, не имея канонической санкции Матери-Церкви¹¹. По неожиданному приглашению Заместителя местоблюстителя патриаршего престола митрополита Сергия, архиепископ Елевферий поехал в Москву, где 15 октября 1928 г. был торжественно награжден саном митрополита и получил право автономно-самостоятельно решать все дела, касающиеся церковных-административных дел епархии¹². О своих решениях он был обязан сообщать Священному Синоду в годовых отчетах или, при необходимости, немедленно¹³.

* Конституция Литовской Республики предоставляла право всем конфессиям действовать согласно своим канонам (См.: Lietuvos valstybės Konstitucijos. Vilnius, 1989. P. 11).

Таким образом, Литовская православная епархия *de facto*, а с 1928 г. и *de jure* управлялась автономно. На права автокефалии, строго соблюдая каноны, она вряд ли могла претендовать, имея лишь одного епископа и при нехватке других необходимых для самостоятельной церковной жизни структур (духовной семинарии, монастырей).

С другой стороны, в небольшой, по национальному признаку однородной Церкви не было внутреннего движения за автокефалию. Оппозицию митрополиту Елевферию со стороны русской интеллигенции эффективно заглушала необходимость сплотить все силы для защиты интересов меньшинства: противостоять ассимиляции, прозелитизму (с середины 30-х гг. в Каунасе расширяла влияние католическая миссия восточного обряда), поиски единства ради общественных, политических целей.

Отношения Литовской епархии с Патриархией были минимальными, ограничивались поминанием на литургии имени митрополита Сергия, поздравительными телеграммами, награждением священнослужителей-юбиляров. По вопросам управления Западно-Европейским Экзархатом и другим делам оба митрополита связывались посредством писем.

Ситуация изменилась в 1939 г., когда после раздела Польши СССР передал Вильнюсский край Литовской Республике. В Вильнюсе и во всем Вильнюсском крае действовало 14 приходов, жило около 12 тыс. православных верующих. Ими управлял архиепископ Вильнюсский и Лидский Феодосий (Феодосьев), подчиненный митрополиту Варшавскому и всей Польши Дионисию (Валединскому). Как уже упоминалось, Польская Православная Церковь была автокефальная, такой ее статус в 1924 г. признав патриархами Константинопольским, а позднее и некоторых других автокефальных Церквей.

Таким образом, осенью 1939 г., когда митрополит Елевферий вернулся в Вильнюс, создалось двоевластие. Со своим каунасским Епархиальным советом он сразу стал проводить прямую промосковскую политику. Первым же указом Совета была упразднена старая администрация – Вильнюсская духовная консистория. Духовенство, желающее войти в общение с Мос-

ковской Патриархией, обязано было подать письменные просьбы на имя митрополита Елевферия, с указанием причин отпадения от своей канонической власти, и каяться, сожалея об этом грехе¹⁴.

Обращаться к строгим мерам митрополита Елевферия побуждало убеждение, что его поддержат большинство православных края. Даже в межвоенное время его связи с Вильнюсом не были окончательно прерваны, именно здесь перед церковными и правительственными властями отстаивал единственный во всей Польше патриарший приход. В 1925 г. его учредил член Сената Польши Вячеслав Богданович¹⁵. Община сосредоточивалась при небольшой церкви св. Екатерины, ею руководил Александр Левицкий, а после его смерти – Лука Голод. «Схизматики» терпели репрессии как со стороны Польского правительства, так и священноначалия: были отлучены от Церкви, выгнаны из упомянутой церкви, духовенство – из Вильнюса. Митрополит Елевферий поддерживал со своими сторонниками связи: в 1927 г. «за твердое стояние в канонической истине и ревностное пастырское служение» наградил священника Левицкого саном протоиерея, в храмах Литвы собирались пожертвования¹⁶. Он продолжал посылать обращения членам Консistorии и послания Вильнюсской пастве, возбуждая церковную смуту.

Хотя в 1939 г. православные монастыри, духовенство и верующие по началу встретили митрополита Елевферия как своего пастыря-изгнанника, жизнь епархии вскоре потрясли национальные и политические разногласия. Враждебную реакцию вызывали действия самого митрополита, его нежелание признать изменения, произошедшие за почти два десятилетия. Обходя городские храмы, он окроплял их собственной освященной водой, показывая тем, что они лишены Божией благодати. Такая попытка «очистить» церкви вызвала недовольство православного духовенства и мирян. Кроме того, новое епархиальное руководство ввязалось в конфликт с белорусскими православными организациями.

Белоруссы, составлявшие большинство православных жителей Вильнюса, требовали экзархата или, по крайней мере, ав-

тономии¹⁷. Однако их лидеры оказались скомпрометированы, православным же предложено создавать новые белорусские приходы и там, где их было большинство – проповедовать, преподавать Закон Божий в школах на родном языке¹⁸. На такое предложение белорусские организации не ответили.

Структура Церкви начала трескаться. Архимандрит Свято-Духовского монастыря Филипп (Морозов) в открытом письме обвинил митрополита Елевферия и Епархиальный совет управлявший только правом захвата, узурпации (т.к. в то время в Епархиальном совете все еще не было представителей Вильнюсского духовенства) и сообщил о своем выходе из подчинения ему¹⁹. По его следам пошел и по началу более сговорчивый архиепископ Феодосий. Как позднее писал, из-за мира церковного, физически и духовно утомленный давлением на него, 10 января 1940 г. в письме митрополиту Сергию он отказался кафедры и просил принять в его юрисдикцию²⁰. Но вскоре оппозиционные митрополиту Елевферию круги подтолкнули его включиться в борьбу за власть.

Весной 1940 г. архиепископ Феодосий официально сообщил премьер-министру Литовской Республики о выходе из подчинения митрополиту Елевферию и создал Временный епархиальный совет²¹. 22 мая он обратился к Константинопольскому патриарху, заявляя, что считает себя правящим архиепископом Вильнюсской области и попросил принять ее в каноническую юрисдикцию Константинополя²². Стараясь обеспечить одобрением Литовского правительства, в письме премьер-министру он дальновидно писал, что смотрит на это «... как на первый шаг к независимости от Патриарха Московского Сергия не только Вильнюсской области, но и всей исторической Литовской Православной Церкви...»²³.

Действия архиепископа Феодосия получили поддержку в правительственных и общественных кругах Литвы. Поддержать их предлагал министр внутренних дел²⁴, известный историк Аугустинас Янулайтис так же побуждал общество заботиться, чтобы значительно выросшая православная церковная организация не повредила государству. «Православная Церковь в Литве должна быть одна, автокефальная, подвластна Констан-

тинополю»²⁵, – писал он на страницах правительственного издания.

Неизвестно, как решился бы вопрос подчинения епархии, если бы не советская оккупация Литвы, начавшаяся спустя 2-3 недели (в июне 1940 г.). Правительство могло использовать создавшуюся ситуацию и поддержать амбиции архиепископа Феодосия. Такое развитие событий, наверняка, разделило бы Православную Церковь в Литве на две части: автокефальную Вильнюсского края* и в бывших пределах Республики верную Московской Патриархии. Такое разделение было обычным явлением в странах Запада, также в Латвии, Эстонии, где после 1917-го православные приходы и духовенство раздирали политизированные церковные структуры.

Решительная позиция митрополита Елевферия многие годы оберегала Литовскую православную епархию от внутренней смуты, отгораживала от отголосов политических распрей зарубежных русских организаций. Лояльность литовской государственности, которое ярко подчеркивалось епархиальной властью в межвоенный период, во многом способствовало гражданской и социально-политической интеграции русских в Литве.

¹ Lietuvos gyventorjai: Pirmojo 1923 m. rugsaèjo 17 d. visuotinio gyventojų surašymo duomenys. Kaunas, 1924. P. 27.

² Там же.

³ Записка юрисконсульта Кабинета Министров В.Кульветиса от 24 мая 1928 г. и два приложения к ней. // Центральный государственный архив Литвы (далее – ЦГАЛ). Ф. 391. Оп. 4. Д. 684. Л. 57-59, 63.

⁴ *Papierzyńska-Turek M.* Między tradycją a rzeczywistością. Państwo wobec prawosławia 1918-1939. Warszawa, 1989. S. 109-116, 118.

⁵ Vyriausybės žinios. Kaunas, 1923. Nr. 132. Eil. 985.

* Вряд ли этот проект предусматривал выделение ее из территории Польской Церкви. Сам архиепископ Феодосий свои права обосновывал тем, что автокефалия в 1925 г. была дарована не только Польскому государству, а фактически землям, которые когда-то входили в состав Великого Княжества Литовского, что ни Вселенская патриархия, ни правительство Литвы не издали декрета, отменившего автокефалию в этой области (См. упомянутое письмо архиепископа Феодосия Константинопольскому патриарху. ЦГАЛ. Ф. 391. Оп. 4. Д. 695. Л. 55-56).

- 6 Удостоверение // Голос Литовской Православной Епархии. 1928. № 6/7. С. 65-66.
- 7 Ведерников А. Блюститель канонической истины // Журнал Московской Патриархии. 1957. № 9. С. 65-76.
- 8 Письмо епископа Елевферия председателю Кабинета Министров от 27 октября 1919 г. // ЦГАЛ. Ф. 377. Оп. 9. Д. 25. Л. 4.
- 9 Письмо министра от 7 сентября 1926 г. // Там же. Д. 93. Л. 58.
- 10 Письмо архиепископа Елевферия министру внутренних дел от 5 ноября 1926 г. // Там же. Л. 60.
- 11 Преосвященному Архиепископу Литовскому и Виленскому Елевферию // Голос Литовской Православной Епархии. 1928. № 10/12. С. 98.
- 12 Поездка Его Высокопреосвященства в Москву // Там же. С. 98-100.
- 13 Преосвященному Архиепископу Литовскому и Виленскому Елевферию // Там же. С. 98.
- 14 Указ Литовского Православного Епархиального Совета // Там же. 1939. № 9/12. С. 5.
- 15 Церковная жизнь за границей // Там же. 1925. № 6/7. С. 97.
- 16 Местные известия // Там же. 1928. № 1. С. 8; Циркуляры Литовского епархиального совета от 27 ноября 1930 г., 10 марта 1931 г. // Национальная библиотека им. М.Мажвидаса Литвы. Отдел рукописей. Ф. 192. Д. 24 (пагинация отсутствует).
- 17 Недельский В., прот. На Белорусском съезде // Голос Литовской Православной Епархии. 1940. № 1/2. С. 13-14.
- 18 Распоряжения Епархиальной власти о православных белоруссинов // Там же. № 2/4. С. 10-11.
- 19 Jo Ekscelencijai Eleferijui Lietuvos ir Vilniaus Metropolitui archimandrito Filipo Morosovo atviras laiškas. Vilnius, 1940. P. 8.
- 20 Письмо архиепископа Феодосия Константинопольскому патриарху от 22 мая 1940 г. // ЦГАЛ. Ф. 391. Оп. 4. Д. 695. Л. 54.
- 21 Письма архиепископа Феодосия премьер-министру Литвы от 8 и 25 мая 1940 г. // Там же. Л. 46, 53.
- 22 Письмо архиепископа Феодосия Константинопольскому патриарху от 22 мая 1940 г. // Там же. Л. 54-56.
- 23 Письмо архиепископа Феодосия премьер-министру Литвы от 25 мая 1940 г. // Там же. Л. 53.
- 24 Письмо министра внутренних дел министру прсвещения от 26 апреля 1940 г. // Там же. Л. 125.
- 25 Janulaitis A. Apie graikų – rytų arba stačiatikių bažnyčią Lietuvoje. // Lietuvos aidas. 1940 04 22.

ПАМЯТИ НАТАЛИИ ИВАНОВНЫ ЩАВЕЛЕВОЙ

28 апреля 2001 года скончалась от тяжелой болезни Наталия Ивановна Щавелева, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института российской истории, в стенах которого прошла ее трудовая жизнь. Ученые труды Щавелевой по отечественной медиевистике известны не только в нашей стране, но и за рубежом. Посвящены они исследованию и переводам на русский язык с латинского и польского нарративных источников по истории Древней Руси и русско-польским отношениям в средневековье. Наряду с напряженной исследовательской работой Наталия Ивановна, как филолог древнеклассической школы, вела большую просветительскую деятельность по популяризации античной культуры, занималась составлением учебных пособий по древней Греции и Древнему Риму, преподавала латинский язык. Ею опубликовано свыше 60 работ в научных периодических изданиях в том числе две монографии, объединяющие исследование и публикацию.

До последнего дня Наталия Ивановна, влюбленная в свою работу, готовила к изданию обширную публикацию с исследованием фрагментов о Древней Руси из многотомной «Истории» Яна Длугоша XV в. (свыше 30 а.л.), при участии д.и.н. Б.М.Клосса (ему принадлежит палеографический анализ рукописи – 3 а.л.). Последние два года Наталия Ивановна чувствовала себя неважно, особенно после кончины матери, Валентины Дмитриевны, которая была ее самым близким другом. Вспоминая разговор с милой Наташей в начале апреля в Институте, после него больше мы не виделись, она жаловалась на усталость и нездоровье – давало знать наступление весны и обострение хронической болезни (бронхиальная астма). Главной целью ее было издание «Яна Длугоша».

Н.И.Щавелева родилась 16 июля 1946 г. в Кишиневе; отец И.В.Владимиров – военный служащий, историк по образованию, мать – В.Д.Кострова, кандидат медицинских наук, в 70-80-е

годы – главный врач Института курортологии и физиотерапии в Москве. По окончании средней школы в 1964 г. Наташа поступила в Московский государственный университет им. Ломоносова и в 1969 г. блестяще его закончила по специальности классической филологии (диплом с отличием). В том же году она принята в аспирантуру Института истории СССР Академии наук в сектор «Древнейшие государства на территории СССР», но из-за рождения сына Дмитрия в 1971 г. ей пришлось приостановить учебу. В 1974 г. чл.-корр. АН СССР В.Т.Пашуто, организатор масштабных исторических исследований по созданию «Корпуса древнейших источников по истории народов СССР» и ее научный руководитель в аспирантуре, взял Щавелеву, в свой сектор. В 1976 г. ею успешно защищена кандидатская диссертация «Древняя Русь в польско-латинской хронографии». Первая опубликованная работа – статья «Известия о Руси в польской хронике магистра Винцентия» увидела свет в 1975 г.

В Институте истории СССР в Отделе «докапиталистических формаций», которым руководили сначала академик Л.В.Черепнин, затем чл.-корр. АН СССР В.Т.Пашуто сформировалось историческое и патриотическое самосознание Щавелевой как источниковеда, как честного исследователя и объективного комментатора польских источников, касающихся Руси. В работах Щавелевой отсутствуют идеологические штампы, конъюнктурные подходы, бездуховный прагматизм. В 1987 г. в издательстве Московского университета вышла первая книга – «Великая хроника» о Польше, Руси и их соседях XI–XIII вв.». Наталии Ивановне принадлежит исследование и обширный Комментарий. Как медиависту Щавелевой ближе всего был гуманистический и антропологический подход к источнику. Сама она образно выразилась так: «Хранящие драгоценные зерна исторической правды анналы, жития, летописи и хроники позволяют проникнуть в мир представлений и чувствований средневековых авторов». В Великопольской хронике значительное место занимают древнерусские известия. Исследовательница пришла к выводу, что это обусловлено не только территориальной близостью, частыми контактами и матримони-

альными союзами, но главным образом, «сходством социально-политических и культурных тенденций в развитии». Издание книги посвящено памяти Владимира Терентьевича Пашуто.

В 1990 г. в издательстве «Наука» опубликована монография Н.И.Щавелевой «Польские латиноязычные средневековые источники» – это очередной выпуск многотомного «Корпуса древнейшие источники по истории народов СССР». В него включены памятники древнепольской историографии X-XIII вв.; наибольшую ценность для истории Руси, по наблюдениям автора, представляют два повествовательных источника: Хроника Галла Анонима начала XII в., в которой около 20 фрагментов, свидетельствующих о Древней Руси и окружавших ее племенах; а также Хроника магистра Винцентия Кадлубка с дополнениями сведений о Руси начала XIII в. Книга имеет четкую оригинальную структуру: каждому памятнику (а их всего семь) предшествует преамбула, за ней следует латинский текст с переводом на русский язык и комментарий. Исследование памятников представлено вводной обширной статьей. Книга снабжена справочным аппаратом, библиографией, ценным списком иллюстраций.

В сентябре 1995 г. она перешла из Центра источниковедения и публикации источников в Центр истории религии и церкви. Наталия Ивановна была мягким, интеллигентным человеком, к тому же легко ранимым, она не успела получить ученого звания, соответствующего ее заслугам. У нее была готова докторская диссертация. С 1991 г. Наталия Ивановна – ученый секретарь российской Комиссии историков России и Польши Российской Академии наук и Польской Академии наук, действующей под председательством чл.-корр. РАН Я.Н.Щапова; она активно участвовала в организации и проведении международных конференций; как член редколлегии брала на себя подготовку к изданию сборников с материалами участников конференции; поддерживала постоянные контакты с польскими историками, неоднократно бывала в Польше в научных командировках.

Н.И.Щавелева занималась популяризацией среди юношества научных знаний. Ею написаны заметки для «Энцикло-

педии юного историка»; аннотации и комментарии к разделу «Древняя Греция и Древний Рим» в томе «Поэзия народов мира» серии «Библиотека мировой литературы для детей» (1986). В 1993 и 1994 гг. в соавторстве с А.В.Подосиновым изданы три выпуска «Введение в латинский язык и античную культуру» (*Ligua Latina*). Пособие используется для преподавания латинского языка в гимназиях и колледжах. Трудолюбие, порядочность, доброжелательность к коллегам, чувство долга – главные качества ее духовного облика.

Светлая память о незабвенной Наталии Ивановне Щавелевой сохранится навсегда.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	3
<i>Васильева О.Ю., Шапов Я.Н.</i> Десятилетие Центра истории религии и церкви Института российской истории РАН	5
<i>Найденова Л.П.</i> История русской церкви в работах Я.Н.Шапова	20
<i>Бълхова М.И.</i> Игумен в монастыре. (К вопросу о его выборе)	33
<i>Абелянцева В.А.</i> О духовной грамоте митрополита Ионы в связи с традицией написания духовных грамот русскими митрополитами	42
<i>Азизбаева Р.Е.</i> Участие церкви в призрении сирот и незаконнорожденных детей в России: 1700-1762 гг.	56
<i>Иванова А.И.</i> Часовни в истории Православной Церкви на Архангельском Севере в XVII-XIX веках	77
<i>Мельникова Л.В.</i> Вклад православного духовенства в организацию и деятельность народного ополчения в 1812 году	114
<i>Курляндский И.А.</i> Миссионерское общество с центром в Санкт-Петербурге. (1865-1869 гг.)	126
<i>Римский С.В.</i> Наделение земель слободских причтов Области войска Донского	156
<i>Емченко Е.Б.</i> Государственное законодательство и женские монастыри в XVIII – начале XX века	171
<i>Беглов А.Л.</i> Архиепископ Варфоломей (Ремов): Argumentum Advocati dei. Настоятель Высоко-Петровского монастыря по материалам архивов его прихожан	222
<i>Милова О.Л.</i> Новые страницы в «Книге памяти» пострадавших за веру в СССР в 1920-1930-е гг.: по материалам фонда Общества «Е.П.Пешкова. Помощь политическим заключенным»	241
<i>Шин, Донг-Хёк.</i> Сталинская внутренняя церковная политика в 1947-1949 годах	267
<i>Шкаровский М.В.</i> Православная церковь в Рейхскомиссариате «Украина»	282

<i>Васильева О.Ю.</i> Тридцать лет спустя... К истории Поместного Собора 1971 года	314
<i>Семеновко-Басин И.В.</i> Возобновление канонизации святых в Русской церкви после антирелигиозных гонений (1964-1990 гг.)	324
<i>Стрейкус А.</i> Влияние советско-ватиканских отношений на положение католической церкви в Литве в 50-70-х годах	343
<i>Лаукайтис Р.</i> Вопрос об автокефалии православной церкви в Литве в 1918-1940 годах	362
<i>Румянцева В.С.</i> Памяти Наталии Ивановны Щавелевой	373

Компьютерная верстка

Л. П. Андриановой

Утверждено к печати Институтом российской истории РАН
ЛР № 020768 от 15.04.98.

Подписано в печать 18.03.03.	Формат 60x84/16.	Заказ № 11 .
Тираж 300 экз.	23,75 п.л.	20,38 уч.-изд.л.

Издательский центр Института российской истории РАН
117036, Москва, ул. Дм. Ульянова, 19