

**Церковная миссия в эпоху перемен (между
проповедью и диалогом)
Александр Геннадьевич Кравецкий**

Предисловие

0.1. Границы понятия

Просматривая предреволюционные и современные публикации, посвященные проблемам миссии, нельзя отделаться от впечатления, что, рассуждая о миссии, авторы разных эпох пишут о совершенно различных предметах. Очевидно, что понятие миссия за прошедшее столетие претерпело существенные изменения. Если современный человек под миссионерской деятельностью Церкви понимает, в первую очередь, обращение в православие атеистов, агностиков и приверженцев некоторых наиболее одиозных сект, то в дореволюционной России под миссией понимали, с одной стороны, христианизацию неправославных народов империи, а с другой – переубеждение сектантов и староверов. В принятых в 1908 году «Правилах об устройстве внутренней миссии» миссия определялась как «защита православной веры и Церкви от пропаганды инославия, раскола, сектантства и неверия, а равно и обращение в лоно Церкви последователей существующих лжеучений».¹

Изменение значения слова *миссия* соответствует изменению религиозной ситуации в стране. Если в дореволюционной России, до 1905 года не знавшей вневероисповедного состояния, все граждане, считавшиеся православными, не рассматривались как объект миссионерского воздействия, то в СССР и постсоветской России, где большинство населения получило антирелигиозное воспитание, объектом миссии стали все, кто не относится к числу «практикующих христиан».

Здесь следует сделать небольшое терминологическое отступление. В церковных документах и публицистике конца XIX – начала XX века выделяется внешняя и внутренняя миссия. В материалах Поместного Собора упоминается еще и *заграничная (или иностранная)* миссия. Для того чтобы в дальнейшем избежать терминологической путаницы, скажем несколько слов об объеме этих терминов. Противопоставление внешней и внутренней миссии мы обнаруживаем уже в программной

статье, открывающей первый номер журнала «Миссионерское обозрение»:

Соответственно тому, куда, по преимуществу, направляется Церковью деятельность сотрудников слова и учительства – ко внутреннему ли устройению членов Церкви для духовного ее возрастания или же ко внешнему расширению пределов ее в мире языческом – и миссию обыкновенно называют *внутреннею* или *внешнею*.²

На практике в сферу деятельности внутренней миссии входила не столько работа с членами Православной Церкви «для духовного ее возрастания», сколько проповедь среди старообрядцев и сектантов. Показательно, что счет всероссийских миссионерских съездов ведется от состоявшегося в 1887 году *Съезда противораскольнических и противосектантских миссионеров*, который в позднейшей литературе стал называться *Первым всероссийским миссионерским съездом*.³ При этом журнал «Миссионерское обозрение», помещавший значительное количество материалов, посвященных старообрядчеству и сектантству, в 1905–1916 годах имел подзаголовок «Журнал внутренней миссии».

Наиболее четкие определения внутренней и внешней миссии содержатся в относящемся к 1919 году *Проекте об устройстве внутренней миссии*:

В соответствии с условиями существования Церкви в отношении осуществления своих задач различается внешняя и внутренняя: первая имеет своей задачей насаждение и утверждение православной веры среди язычников, магометан и вообще лиц, не слышавших благовестия Христова или хотя и слышавших, но затем вновь отпавших в иноверие, внутренняя же миссия имеет своим назначением обращение к Церкви из раскола, сектантства, римско-католичества, лютеранства и вообще инославия, охранение православных чад Церкви от совращения в указанные лжеучения, обличение неверия и борьбу с разными пороками общества.⁴

Таким образом, *внешней* миссией называется проповедь по отношению к людям, находящимся вне христианства. Трудно ответить на вопрос о том, с какого времени этот термин начал

регулярно употребляться в таком именно смысле. Укажем лишь на то, что первый миссионерский съезд, специально посвященный вопросам внешней миссии, состоялся в 1910 году.⁵

Отдельно следует сказать о способах именовании русского духовенства, служащего вне России. Храмы при русских посольствах⁶ нередко имеют название миссий, хотя ни о какой миссионерской деятельности речь здесь не идет. Например, в изданном в 1906 году справочнике русских заграничных учреждений под Русской духовной миссией в Афинах подразумевается посольский священник, в число обязанностей которого входило и распределение помощи нуждающимся греческим церквам.⁷ Использование слова *миссия* по отношению как к миссионерским, так и к дипломатическим организациям создает определенную путаницу.

Упоминания об особой *заграничной (иностранной)* миссии появляется лишь в материалах Поместного Собора 1917–1918 гг. В соборном определении *О внутренней и внешней миссии* говорится, что для работы в Миссионерский совет вызываются сотрудники как внутренней, так и заграничной миссии.⁸ Однако специальных документов, описывающих структуры и задачи заграничной миссии, Собор не выработал.

В нашей работе термин миссия понимается максимально широко. Сюда включаются как вопросы, которые называли миссионерскими в литературе начала XX века, так и темы, которые мы называем миссионерскими сегодня. Предметом нашего исследования являются методы миссионерской полемики и миссионерские мероприятия, а не случаи непосредственного проявления Божией благодати, приводящие людей в Церковь. Мы будем разбирать, например, размышления миссионеров о способах воздействия на слушателей, в то время как служение святого Иоанна Кронштадского, способствовавшего возвращению в Церковь огромного числа людей, практически останется вне нашего рассмотрения. Мы отдаем себе отчет в том, что самое существенное в миссионерской деятельности, и шире, во всей церковной жизни, происходит независимо от рациональных

методов и приемов, вырабатываемыми различными церковными институтами. Однако эта часть церковной жизни – предмет богослова или агиографа, а не историка

0.2. В поисках взаимопонимания

История миссии – одна из наименее изученных тем истории Русской Церкви XIX–начала XX века. И это несмотря на то, что число публикаций, посвященных разным аспектам миссионерской деятельности, измеряется тысячами (в Российской империи выходило более трех десятков миссионерских периодических изданий).⁹ В этих публикациях содержится масса интереснейшего фактического материала, однако задача написать целостную историю деятельности российских миссионеров не ставится. До сих пор не написана, так сказать, «внешняя» история миссии в России, то есть история миссионерских структур, съездов и т.д. И хотя в последние годы появилось немало исследований, посвященных деятельности российских миссионеров в отдельных регионах, мы пока не получили ответа на вопрос: *как реагировали православные миссионеры на происходящие в российском обществе процессы модернизации?*¹⁰ А ведь умение быстро реагировать на изменения общественных настроений является основным условием восприятия аудиторией того, что ей говорят.

Миссионерская деятельность предполагает, что слушатели понимают, о чем говорит проповедник. При этом в случаях, когда мы имеем дело с миссией среди языческих народов, необходимость предварительного изучения языков и верований местного населения сомнений не вызывает. Но в ситуации проповеди среди людей, говорящих на одном языке с проповедником, последнему не всегда приходит в голову, что для установления полноценного диалога он должен столь же тщательно изучать пристрастия, привычки и систему ценностей своих слушателей, как это делается при работе с племенами, исповедующими язычество. Мировосприятие окончивших семинарию священников сильно отличалось от мировосприятия их прихожан, но осознать эти различия было до невозможности трудно. Проще всего было начать «просвещать» свою паству, приобщая ее к собственной системе ценностей. Однако подобное культуртрегерство разрушало традиционное

крестьянское мировоззрение, а полноценного приобщения к иному типу культуры, как правило, не происходило.

0.3. Собор и миссионерская деятельность

Понимая под миссией учительную деятельность Церкви в целом, мы можем сказать, что активизация миссии была сверхзадачей всего движения, направленного на созыв Собора 1917–1918 годов. Целью, которую имели в виду авторы практически всех выступлений, звучавших накануне открытия Собора, было именно расширение церковного учительства и участия Церкви в жизни мира. Пути решения этой задачи искали в прошлом (архаизаторы), в будущем (реформаторы) или же в сохранении и оптимизации всего лучшего из того, что российская церковная жизнь выработала к началу XX века (консерваторы). При этом все участники церковной дискуссии имели общую задачу, расходясь между собой лишь в выборе методов ее решения.

0.3.1. Отдел Собора

О внутренней и внешней миссии Из сказанного выше можно было бы сделать вывод, что большинство членов Собора 1917–1918 годов живо интересовалось миссионерской деятельностью. Поэтому у исследователя, знакомящегося с материалами Собора, может вызвать удивление тот факт, что соборный отдел *О внутренней и внешней миссии*¹¹ был одним из наименее популярных. По количеству записавшихся в него членов Собора этот отдел оказался на 11 месте из 19.¹²

Название отдела	Количество записавшихся
1. О благоустроении прихода	166
2. О высшем церковном управлении	138
3. О богослужении, проповедничестве и храме	134
4. О епархиальном управлении	119
5. О духовно-учебных заведениях	103
6. О преподавании Закона Божия	98
7. О правовом положении Русской Церкви в государстве	94
8. О церковном хозяйстве	83
9. О церковной дисциплине	73
10. О монастырях и монашестве	67
11. О внутренней и внешней миссии	62
12. О правовом и имущественном положении духовенства	60
13. Уставный	58
14. О церковно-приходских школах	58
15. О единоверии и старообрядчестве	53
16. Издательский	47
17. Отдел о церковном суде	41
18. О духовных академиях	36
19. Об устройении Православной Церкви в Закавказье	27

Дело в том, что члены Собора понимали термин *миссия* в узком смысле, не включая сюда ни вопросы церковного проповедничества, ни просветительскую деятельность среди православных. Проблемы, касающиеся диалога Церкви и мира, рассматривались на заседаниях многих отделов. Не случайно самыми популярными оказались отделы, занимающиеся вопросами реформирования приходской жизни, принципами соборного управления жизнью Церкви и ее освобождения от опеки государства, а также вопросами расширения учительных функций церковного богослужения. Поэтому, говоря о миссионерских вопросах, обсуждавшихся Собором 1917–1918 годов, нельзя ограничиваться лишь материалами отдела *О внутренней и внешней миссии*.

Отдел *О внутренней и внешней миссии* решал почти исключительно организационные проблемы миссионерской деятельности. Здесь обсуждались вопросы управления миссионерскими организациями на местах, определялись правила взаимоотношения между приходскими священниками и миссионерами и т.д. Это были, скорее, технические вопросы, интересующие профессиональных миссионеров, которые составили значительную часть членов отдела.

0.3.2. Проекты и определения

Работа Поместного Собора была организована следующим образом. Проекты определений, обсуждавшихся на пленарных заседаниях Собора (они назывались *докладами отделов*), готовились на заседаниях *отделов*. Принятые отделами проекты передавались Соборному совету, который составлял повестку дня пленарных заседаний Собора. Принятый пленарным заседанием текст передавался в *Редакционный отдел*, который занимался литературной правкой текстов. Отредактированный текст зачитывался на пленарном заседании Собора и, в случае принятия, передавался Совещению епископов, в которое входили все присутствующие на Соборе архиереи. И только после принятия его архиереями проект приобретал статус соборного деяния.

Как известно, Поместный Собор не исчерпал программы своих занятий, и обсуждение многих тем не было завершено. Принятые определения Собор успел напечатать в 1918 году; неопубликованные тогда материалы стали появляться в печати только в 90-е годы. В связи с этими публикациями встал вопрос о том, какой статус имеют документы, обсуждение которых не было завершено. Так, например, споры о статусе проекта «О церковно-богослужебном языке» (этот проект допускал, при определенных условиях, богослужение на русском языке) не затихают уже десятилетие.¹³ Однако, занимаясь документами, подготовленными отделом *О внутренней и внешней миссии*, мы обнаруживаем, что вопрос о том, чем являются рассматриваемые нами документы – проектами или же соборными деяниями, оказывается второстепенным. Это объясняется тем, что все соборные документы, касающиеся миссионерской деятельности, не содержат общих идей. Они в основном посвящены организационной стороне функционирования миссионерских структур. Поэтому об использовании этих документов в качестве действующих норм современной церковной жизни речь идти не может. Едва ли сейчас кому-нибудь придет в голову воспользоваться,

например, выработанным на Соборе штатным расписанием деятелей миссии или же соотносить размеры материального содержания миссионеров с предписаниями проекта «О материальном и правовом положении деятелей внешней и внутренней миссии». Говоря об этих документах, мы пытаемся донести до читателей информацию концептуального характера, которая часто содержится не в окончательном тексте, а в выступлениях, звучавших во время обсуждения. При этом мы не ставили перед собой задачи проследить этапы прохождения интересующих нас документов через канцелярские структуры Собора.

0.4. Церковь в эпоху перемен

Миссионерские методики стареют очень быстро. И если столетней давности дискуссии о кодификации церковного права, нормализации типикона, реформе прихода или церковного суда сейчас актуальны так же, как и в начале XX века, то, например, перечень вопросов, позволяющих отличить хлыста от православного, для современных миссионеров совершенно не актуален и представляет интерес разве что для этнографа. Это относится к существенной части миссионерских методик, выработанных в начале XX века. Предсоборная дискуссия и Поместный Собор пришлись на период, в течение которого российское общество быстро менялось. Готовящиеся к Собору церковные публицисты ориентировались на реалии Российской империи, где православие имело статус государственной религии. Сам же Поместный Собор начинал работу при Временном правительстве, провозгласившем свободу совести, а завершал – уже в советской России, правители которой начали прямое гонение на православие. Стремительные изменения в жизни страны вели к тому, что некоторые решения Собора оказывались устаревшими уже в момент их принятия. А поскольку успех миссионерской деятельности во многом зависит от способности миссионера правильно понять систему ценностей аудитории, проекты, касающиеся миссии, старели быстрее всего.

Наше исследование – это попытка проследить, каким образом Русская Церковь реагировала на модернизацию, переживаемую российским обществом в первой четверти XX века. В эпохи культурных ломок миссионеры и проповедники должны менять свои методы, опережая происходящие в обществе изменения. Правда, удается это далеко не всегда.

Автор пользуется возможностью поблагодарить тех, без кого эта книга не была бы написана. В первую очередь здесь нужно назвать протоиерея Николая Балашова, создателя и редактора серии «Церковные реформы», осознавшего необходимость введения в современный научный и церковный

обиход материалов церковной дискуссии начала XX века и нашедшего способ реализации этого проекта. В тексте книги имеются десятки предложенных редактором уточнений и дополнений. Отдельная благодарность сотрудникам финансировавшего нашу работу фонда «Христианская Россия» за терпение и понимание, с которым они отнеслись к крайне медленному темпу подготовки этой книги. Книга не состоялась бы без бескорыстной помощи А.А. Плетневой, прочитавшей рукопись и высказавшей массу редакторских замечаний, способствовавших улучшению текста. Мне очень помогли советы и консультации Гюнтера Шульца, Б.А. Успенского, Е.А. Агеевой, священника Александра Троицкого, священника Илии Соловьева, Е.С. Полищука, Г.Л. Андреева, сотрудников Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета и, в первую очередь, Н.А. Кривошеевой. Работа над книгой была бы невозможна без содействия сотрудников Государственного архива Российской Федерации и Российского Государственного исторического архива.

Как и в других книгах этой серии, сокращенные ссылки на источники и исследовательскую литературу приведены курсивом в постраничных сносках, причем **полужирным курсивом** выделены ссылки на архивные материалы. Цитаты из источников набраны петитом. При монашеских именах в круглых скобках всегда приводятся фамилии. В цитатах добавленные нами фамилии заключаются в квадратные скобки. Прописные и строчные буквы употребляются в соответствии с современной нормой. Даты до 15/28 августа 1917 года приводятся по старому стилю, после 7/20 сентября 1918 года – по новому. Для периода работы Поместного Собора (15/28 августа 1917–7/20 сентября 1918 г.) дается двойная датировка.¹⁴

1. Миссия и начало соборного движения

1.1. Земские реформы и идея соборного движения

В последней четверти XIX века в связи с развитием местного самоуправления, которое началось после земской реформы, прошли три областных архиерейских совещания, посвященных проблемам миссии. В начале XX века эти собрания стали называться архиерейскими соборами.

Церковные публицисты начала XX века, говоря о необходимости возвращения к соборному управлению, обычно указывали на важность этого условия для исполнения учительных функций Церкви. В активизации приходской жизни, развитии церковных братств и участии мирян в жизни Церкви видели средство для того, чтобы церковная проповедь была услышана всеми. И приходящиеся на конец XIX века первые опыты проведения соборов были также связаны с решением миссионерских проблем.

О созыве архиерейских соборов заговорили в 60–70-е годы XIX века. Толчком к этому послужила, по всей видимости, земская реформа. В результате развития органов местного самоуправления многие вопросы стали решаться обществом, а не государством. Мысль о необходимости проведения областных соборов была высказана высочайше учрежденным 12 января 1870 г. Особым комитетом для преобразования духовно-судебной части. Подготовленный комитетом проект был разослан епархиальным архиереям. Многие из них поддержали предложение о регулярном созыве таких соборов. Так, например, епископ Костромской Платон (Фивейский)¹⁵ в своем отзыве писал:

Во всех сословиях теперь образуются съезды для решения дел, их касающихся. Почему ж только одни епископы не собираются для решения дел церковных, тогда как это требуется с самого начала Церкви священными правилами.¹⁶

В том же духе высказался и епископ Тамбовский Палладий (Раев)¹⁷:

Тогда как в отечестве нашем разные общества и учреждения пользуются правом собрания для обсуждения своих

дел, русские православные епископы не имеют взаимного общения, не имеют обмена мыслей, необходимого по важности церковных дел, в чем упрекают нашу Церковь представители и писатели других христианских вероисповеданий. Собрание епископов в таких священных городах как Москва и Киев не только напомнило бы собою, но и воскресило бы древние частные соборы и оказалось бы весьма полезным по вопросам догматическим, законодательным, административным, миссионерским, по всем вопросам, касающимся внешнего и внутреннего состояния Русской Православной Церкви. Такие соборы были бы вполне сообразны и с достоинством сей последней. Они своими соображениями и совещаниями давали бы материал для Святейшего Синода и сообщали бы новое, столь желательное движение русской церковной жизни. Собрание таких местных частных соборов в настоящее время и при нынешних путях сообщения не представит ни малейших затруднений.¹⁸

В 1884–1885 годах по инициативе К.П. Победоносцева¹⁹ в Киеве, Казани и Иркутске прошли архиерейские совещания, которые в начале XX века было принято называть архиерейскими соборами. Все три собора рассматривали почти исключительно вопросы миссионерского служения. С самого начала соборного движения именно миссионерская проблематика выдвигалась на первое место.

Круг проблем, которые волновали архиереев последней четверти XIX века, очень близок к тому, что обсуждалось накануне Собора 1917–1918 годов. По понятным причинам, архиереи не касались лишь вопросов высшего церковного управления.

Мы в своих рассуждениях, – вспоминал о Киевском соборе епископ Никанор (Бровкович),²⁰ – подняли чуть ли не все положение Православной Церкви в России, заботливо, однако же, обходя, к счастью, одно устройство Св. Синода и вообще устройство управления Русской Церковью.²¹

Ниже мы вкратце рассмотрим материалы этих трех соборов. Причем если для Казанского и Иркутского удалось обнаружить записи хода заседаний и другие архивные

материалы, то сведения о Киевском соборе приходится черпать лишь из воспоминаний участников и появившейся в начале XX века обобщающей статьи П.В. Гурьева.²²

1.2. Киевский собор (8 сентября – 1 октября 1884 года)

Задачей первого архиерейского совещания было подготовить и издать от своего имени антисектантское послание. Кроме того, собравшиеся в Киеве архиереи обсудили достаточно широкий круг общецерковных проблем. Таким образом, возник прецедент архиерейских совещаний, сохраняющих внешнюю независимость от Синода.

В письме епископу Никанору (Бровковичу) от 29 июня 1884 г. К.П. Победоносцев сформулировал задачу, которую предстояло решить участникам Киевского совещания. Сообщив о высылке В.А. Пашкова²³ и М.М. Корфа²⁴, а также о других мерах, предпринятых правительством против сектантов, К.П. Победоносцев призвал архиереев официально высказаться по этому поводу. Совещание должно было составить и издать от своего имени пастырское послание о рационалистических сектах («штунде») и их вождях:

А что же Церковь? – вопрошал К.П. Победоносцев. – Надо бы ей явить себя миру. Се ныне время – для сего благоприятно. У меня мысль такая (о чем на днях буду писать в Киев): мог бы старец митрополит Киевский²⁵ собрать к себе епископов тех епархий, где штунда появилась, для общего совещания о мерах. Тут бы кстати посудили и о латинянах. Затем все, за общим подписанием, могли бы издать пастырское послание к народу о штунде и вожаках ее. Действие сего было бы благотворное на всю Российскую Церковь. И время бы для сего прекрасное – 8 сентября – Нерушимая стена.²⁶

Из письма видно, что для обер-прокурора актуальным является не обмен мнениями (организация собора свидетельствует о том, что серьезная работа не планировалась), а составление обращения к народу от имени собора. Ожидалось, что пропагандистский эффект от соборного послания будет большим, нежели от очередного синодального указа. В ответ епископ Никанор написал, что в предстоящем съезде желательно участие самого обер-прокурора,²⁷ поскольку

традиции общецерковных совещаний, проводимых вдали от обер-прокурора, не было, и архиереи из опасения обвинений в бунте против властей, не стали бы проводить содержательной дискуссии:

Когда съезжались архиереи на юбилей Киевской духовной академии, то обер-прокурор Д.А. Толстой²⁸ витал в те дни где-то недалеко от Киева, но никак не в Киеве. И это принято было архиереями за тонкое внушение, что они ни о чем, касающемся Церкви, рассуждать не должны, а могут только поспрашивать, съесть свои обеды и за бокалами шампанского пожелать друг другу многих лет. Это я слышал от непосредственного участника съезда, блаженной памяти святителя Казанского Антония.²⁹ Когда лет пять спустя явились некоторые архиереи на юбилей владыки митрополита Исидора³⁰ в Петербург, то, делая им первый прием, старец-владыка встретил их словами: «Ну, вот вы все там озабочены теперь проектом преобразования духовного суда». А граф Дмитрий Андреевич Толстой на эти дни отбыл из столицы. Все архиереи поняли это как внушение старца-владыки, чтобы ни один из них не заикался о проекте преобразования духовного суда. Опасаюсь, что без прямой инициативы и непосредственного руководства с вашей стороны в богоспасаемом граде Киеве и ныне, поклонившись киевским святыням, мы съедем один-два обеда, пожелаем старцу-митрополиту премногих лет в дополнение к его многим летам и мирно отбудем восвояси, благословляя Бога. Отвыкли мы – сказать ли!, принимать общие дела Церкви близко к сердцу. Мы о них толкуем только дома, в келейном уединении, да разве изливаем свою душу иногда только в секретной беседе при редких свиданиях двух архиереев.³¹

К.П. Победоносцев успокоил епископа Никанора, пообещав приехать в Киев и присутствовать на совещании епископов.³²

Совещание должно было выглядеть инициативой архиереев, и Киевский митрополит Платон (Городецкий) 21 июня 1884 г. направил в Синод соответствующее ходатайство. Необходимость совещания епископов мотивировалась тем, что в юго-западных епархиях проживает много сектантов и иноверцев, причем их количество увеличивается.

Предполагалось архиереям обсудить, «какие более действительные меры можно принять, с одной стороны, к ослаблению иноверия, в особенности же штундизма в юго-западном крае и к пресечению его вредного влияния на православных жителей, а с другой – к большему развитию и утверждению православия в народе».³³

К 8 сентября 1884 г. в Киев приехали епископ Херсонский Никанор (Бровкович), архиепископ Кишиневский Сергий (Ляпидевский),³⁴ епископ Подольский и Брацлавский Иустин (Охотин),³⁵ архиепископ Волынский Тихон (Покровский),³⁶ епископ Могилевский Виталий (Гричулевич),³⁷ епископ Черниговский Вениамин (Быковский),³⁸ епископ Екатеринославский Феодосий (Макаревский),³⁹ епископ Прилукский Иларион (Юшенев).⁴⁰ Кроме того, в работе совещания приняли участие викарии Киевской епархии епископ Чигиринский Виталий (Иосифов)⁴¹ и епископ Уманский Поликарп (Розанов).⁴²

Опасения устроителей съезда, что не привыкшие к свободной дискуссии архиереи ограничатся лишь произнесением официальных речей, не оправдались. Уже на первом заседании архиереи стали ставить вопросы, которые выходили за рамки намеченной программы. Если присутствовавшему на заседании К.П. Победоносцеву хотелось максимально сузить проблематику дискуссий («Главное штундизм, послание и некоторые общие меры»⁴³), то митрополит Платон не хотел все сводить к частностям. Епископ Никанор (Бровкович) вспоминал, что Победоносцев вел заседание достаточно жестко и закрыл его в самый разгар дискуссии. Лишь после отъезда обер-прокурора участники совещания получили возможность свободно обсуждать достаточно широкий круг церковных проблем.

1.2.1. Киевский собор: проблемы современной церковной жизни

Неизвестно, велись ли во время этих заседаний протоколы. Основным источником остаются мемуары епископа Никанора, на основании которых можно получить представление о круге обсуждавшихся проблем. Участники совещания много говорили о недостатках современного духовенства, о том, что «не следует терпеть в нашем духовенстве обнаружений пьянства, буйства, светской притязательности в духовных лицах, открытого табакокурения, нарушения постов».⁴⁴ Церковное учительство было признано одной из важнейших обязанностей священнослужителя. Священников, не способных к учительству, было решено подвергать взысканиям и даже увольнять. Встал вопрос и о материальном положении клира. Митрополит Платон предлагал ввести особый налог в пользу духовенства, однако предложение не было поддержано, поскольку могло вызвать общественное недовольство. Поскольку просвещение народа неотделимо от школьного дела, школьный вопрос также стал предметом дискуссии. Митрополит Платон, ссылаясь на опыт лютеранского духовенства, предложил обязать всех родителей давать детям начальное образование, а непослушных штрафовать. «Я, – пишет епископ Никанор, – с своей стороны, видя общее согласие, сказал: «рановременно, но согласен; обоюдоостро, но согласен»».⁴⁵ При этом архиереи прекрасно понимали, что далеко не все формы начального образования полезны для дела церковной проповеди. Как известно, организация школ для детей и взрослых была одним из направлений деятельности демократической общественности. Многие из приехавших в деревни учителей были настроены антицерковно. Поэтому участники собора решили также обратиться к правительству с просьбой о том, чтобы воспитанием юношества занимались люди благочестивые. Правда, сами участники съезда отмечали, что эта задача является трудновыполнимой.

Другим вопросом, который активно обсуждался на Киевском съезде, был вопрос о языке богослужения. Впервые он возник, когда речь зашла о рационалистических сектах. На непонятность богослужения как на причину бегства в штунду указывал митрополит Платон,⁴⁶ по предложению которого в изданном собором послании к сектантам Писание цитировалось по-русски. В результате возник неожиданный стилистический эффект: язык текста послания оказался более архаичным, чем язык цитат из Священного Писания.

Чувствуется некоторая неровность стиля, – писал об этом послании епископ Никанор, – что около меня, здесь в Одессе, без малейшего намека с моей стороны замечается и другими: простой текст послания состоит большей частью из славянских речений (это подлинная редакция архиеп. Сергия), а тексты Свящ. Писания, наоборот, приводятся по-русски (это по настоянию старца, чтоб было всем, и самим штундистам, понятно).⁴⁷

Кроме проблем языка обсуждали и вопросы соблюдения богослужебного устава, улучшения церковного пения, проведения внебогослужебных собеседований и многие другие проблемы, о которых будут спорить церковные публицисты начала XX века.

1.2.2. Киевский собор: результаты и значение

Основной целью проведения Киевского совещания была подготовка «Пастырского послания иерархов юго-западных епархий своим паствам». Принимать решения по еще каким-либо вопросам совещание не было уполномочено, поэтому выработанные архиереями рекомендации, относящиеся к различным сторонам церковной жизни, рассматривались Синодом, который и придавал им форму законодательных актов. На основе материалов этого совещания Синод принял следующие определения:

1) о введении в духовных семинариях юго-западного края специальных курсов, посвященных местным ересям и расколам, в первую очередь, штундизму

2) о составлении специальных листов и брошюр, посвященных обличению иноверческих учений, с подробным изложением тех частей православного учения, которые отвергаются или извращаются иноверцами

3) об усилении миссионерской деятельности против раскола вообще и штундизма в особенности

4) о наблюдении через приходских священников, чтобы православные дети не обучались грамоте у раскольников;

5) об увещевании совращенных в штундизм или иную секту и о действиях церковных властей в случае, если увещевание не подействует

6) об определении в те приходы, в которых имеются сектанты, лучших священников

7) об обязанности священников или других членов причта в приходах, где имеются сектанты, читать и толковать Писание, обращая внимания на те места, которые сектанты используют в своих целях

8) об изыскании способов оказания помощи бедным прихожанам.

Некоторые предложения архиереев к компетенции Синода не относились, поэтому ряд решений должны были принимать другие государственные органы. Так, был восстановлен

отмененный в 1862 году закон, согласно которому для строительства неправославного храма требуется разрешение епархиального начальства. Цензурное и полицейское ведомства получили указания следить за тем, чтобы православная вера не порицалась публично, чтобы не распространялись антиправославные книги и брошюры. Совещание обратилось также в Министерство народного просвещения с требованием, чтобы учителя народных школ были православными и отличались приверженностью к Церкви. На это предложение министерство ответило, что еще в 1868 году католикам было запрещено занимать какие-либо должности в Варшавском и Дерптском учебных округах

Нужно сказать, что далеко не все пожелания Киевского собора были приняты. Так, например, не было поддержано предложение давать иностранцам разрешение на переезд в Россию лишь при том условии, что они примут православие. Православные священники не получили разрешения беспрепятственно входить в старообрядческие богадельни и больницы, о чем также просили участники совещания. Несмотря на просьбу совещания, старообрядцам не было запрещено употреблять за богослужением облачения, подобные православным, а штундистов, вопреки просьбе архиереев, не переселили вместе с семьями в отдаленные места. Не утвердили и предложение об обязательном обучении детей в школах с наложением денежного штрафа на лиц, не отпускающих детей на учебу. Некоторые предложения архиереев технически не могли быть превращены в законодательные акты. Утверждение, что в должностные обязанности священника входит наблюдение за тем, чтобы каждый прихожанин усвоил основные евангельские истины не только умом, но и сердцем, так и осталось благим пожеланием.

После бурных событий начала XX века решения Киевского архиерейского совещания не кажутся особенно существенными. Однако в 1905 году, то есть в самом начале соборного движения, П.В. Гурьев, характеризуя решения этого совещания, писал:

Многие из мероприятий собора вошли в жизнь и получили в последующее время настолько широкое применение, что действие их распространилось не только на епархии юго-западного края, но и на всю православную Россию. Так, преподавание о местных ересь и расколах ныне введено уже во всех духовных семинариях. Число церковных школ более чем удесятирилось по сравнению с числом их в 1884 году почти во всех епархиях, где есть старообрядцы и сектанты, учреждены ныне должности миссионеров; противораскольнические и противосектантские сочинения и листки получили в настоящее время довольно широкое распространение; много также после 1884 года возникло новых религиозно-просветительских обществ и братств.⁴⁸

Основное значение Киевского совещания – не в принятых решениях, а в том, что впервые за весь синодальный период было проведено что-то вроде архиерейского собора. Показательно, что соборное движение началось с решения миссионерских проблем. Как мы увидим далее, архиерейские съезды-соборы, посвященные миссионерской проблематике, созывались еще дважды.

1.3. Собор в Казани (9–25 июля 1885 года)

В Казанском архиерейском совещании, посвященном проблемам инородческой и старообрядческой миссии, участвовали не только архиереи, но и миссионеры, преподаватели, ученые. Этот съезд носил более практический характер, чем Киевский. Многие его предложения были реализованы.

Казанский съезд⁴⁹ был посвящен проблемам новокрещенных поволжских инородцев. Инициатива проведения исходила от епископа Уфимского Дионисия (Хитрова),⁵⁰ который предложил организовать совещание с участием Казанского, Нижегородского, Саратовского, Самарского и Симбирского архиереев. Синод не только поддержал это предложение, но и предложил расширить программу и провести в Казани архиерейское совещание, посвященное проблемам инородческих приходов и старообрядчества. Кроме председателя, архиепископа Казанского Палладия (Раева), в заседаниях принимали участие епископ Уфимский Дионисий (Хитров), епископ Астраханский Евгений (Шершилов),⁵¹ епископ Пермский Ефрем (Рязанов),⁵² епископ Симбирский Варсонофий (Охотин),⁵³ епископ Оренбургский Вениамин (Смирнов),⁵⁴ епископ Екатеринбургский Нафанаил (Леандров),⁵⁵ епископ Сарапульский Тихон (Троицкий-Донебин).⁵⁶ Кроме архиереев в этом собрании в качестве экспертов участвовали преподаватели Казанской духовной академии: архимандрит (будущий митрополит) Антоний (Вадковский),⁵⁷ ориенталист и переводчик Н.И. Ильминский,⁵⁸ протоиерей Евфимий Малов,⁵⁹ специалист по старообрядчеству профессор Н.И. Ивановский,⁶⁰ профессор В.В. Миротворцев,⁶¹ доцент М.А. Машанов,⁶² инспектор чувашских школ Казанской и Симбирской губерний И.Я. Яковлев,⁶³ законоучитель Казанской крещено-татарской школы священник В.Т. Тимофеев,⁶⁴ профессор МДА Н.И. Субботин,⁶⁵ а также работающие в Поволжье рядовые миссионеры.

1.3.1. Собор в Казани: обсуждение вопроса о старообрядцах

Проблемам старообрядчества было посвящено выступление епископа Пермского Ефрема. По его мнению, раскол в Пермской епархии стал развиваться с 1862 года, со времени освобождения крестьян от крепостной зависимости, поскольку «крестьяне, неправильно понимая дарованную им свободу, отнесли ее и к делу веры».⁶⁶

В настоящее время, – говорил епископ Ефрем, – между раскольниками укрепилось убеждение что правительство дало им полную свободу жить без Церкви и пастырей. В силу такого убеждения они свободно располагают своею религиозно-нравственную жизнью к соблазну православных.⁶⁷

Для борьбы с распространением старообрядчества епископ Ефрем рекомендовал проводить регулярные беседы священников со своей паствой, в ходе которых должны читаться полемические антистарообрядческие сочинения и объясняться позиция Православной Церкви по актуальным для старообрядцев вопросам. Приходским священникам предлагалось посещать дома старообрядцев и беседовать с ними. Члены клира должны обязательно присутствовать при беседах со старообрядцами приезжающих в приход епархиальных миссионеров, чтобы эти беседы превращались в своеобразные курсы повышения квалификации для клириков. В идеале каждый член клира должен был научиться самостоятельно проводить миссионерскую беседу. С той же целью рекомендовалось составить семинарский учебник, посвященный старообрядчеству.

Епископ Ефрем говорил и о подготовке популярной литературы, адресованной самому широкому читателю, материалом для чего могли бы послужить книги архимандрита Павла Прусского.⁶⁸ Кроме того, следовало подготовить и издать подробный разбор «Поморских ответов» и других популярных в старообрядческой среде полемических сочинений.

Среди миссионерских мер владыка называл просвещение приходского духовенства и активизацию церковной жизни в приходах. Чрезвычайно важным, по его мнению, было добиться хорошего понимания богослужения клириками:

Воспитанники духовных семинарий и академий должны быть хорошо ознакомлены с содержанием и языком богослужебных книг, справляясь в потребных случаях с греческим подлинником и с словарями. Для внятного и осмысленного чтения и пения в церкви нужно поднять в духовенстве разумение богослужебных книг вообще и, в частности, неудобопонятных оборотов речи и отдельных слов.⁶⁹

Записка не прибывшего на съезд епископа Саратовского и Царицынского Павла (Вильчинского)⁷⁰ наглядно демонстрирует, какого типа мероприятия участники съезда рассматривали как миссионерские. Епископ явно отдавал предпочтение силовым акциям государства. Первое место в перечне его предложений занимает разрушение правительственными войсками Иргизских монастырей. Епископ Павел с большим почтением писал о своем предшественнике епископе Иакове (Вечеркове),⁷¹ «имя которого и по сие время воспоминается в среде сектантов со страхом».⁷² Первоначально дело миссии в Саратовской епархии велось силами двух миссионеров, назначаемых из числа местного духовенства. В 1866 году было учреждено Братство святого креста, основной задачей которого являлось религиозное просвещение. На первых порах в роли миссионеров выступали новообращенные старообрядцы и сектанты. Однако постепенно на смену им стали приходить миссионеры в священном сане. Вскоре к работе братства присоединилась и духовная семинария.

При епископе Павле епархия была разделена на 48 миссионерских округов. Каждый округ имел библиотеку и профессионального миссионера. Братство креста периодически проводило собрания окружных миссионеров, а также печатало и бесплатно распространяло миссионерские сочинения. Для подготовки миссионеров из народа в Саратовской епархии существовала Кирилло-Мефодиевская противораскольническая

школа, для учебы в которой приглашали жителей сел, где проживало много старообрядцев.

Кроме общеобразовательных предметов, учащиеся имели возможность присутствовать на диспутах со старообрядцами и тем самым приобретали практические навыки миссионерской деятельности. Кроме доклада епископа Ефрема и записки епископа Павла, от Казанского съезда не сохранилось других записей, поэтому мы не имеем информации о характере дискуссии. Однако выработанные собором архипастырей решения доступны. В итоговом документе имеется раздел, посвященный миссии среди старообрядцев.⁷³

Архиереи считали необходимым включить в программы семинарий предметы, необходимые миссионерам, работающим со старообрядцами. Кроме того, предполагалось более глубокое изучение богослужебного языка в церковно-приходских школах. Большое внимание уделялось и печатной пропаганде. Предполагалось бесплатно раздавать книги и листовки прихожанам, приходские библиотеки укомплектовать пособиями для проведения бесед, а централизованные миссионерские библиотеки (в благочиниях) должны были приобретать всю новую литературу, посвященную старообрядчеству.

Весьма действенной мерой авторы документа считали собеседования со старообрядцами. Поскольку для проведения таких бесед требуется специальная подготовка, каждой епархии необходим хотя бы один профессиональный миссионер, готовить которых нужно в особом учебном заведении (в Московском Никольском единоверческом монастыре). Было очевидно, что для обмена опытом надо регулярно проводить миссионерские съезды, причем первый из них решили провести уже в 1886 году.

Авторы документа рассматривали единоверие как основной путь присоединения старообрядцев, поскольку «православие и единоверие составляют одну Церковь».⁷⁴ В связи с этим участники совещания предложили смягчить встречающиеся в полемических сочинениях резкие характеристики древнего богослужебного чина, о чем Синод впоследствии выпустил специальное определение.⁷⁵

Кроме того, собор предложил облегчить переход в единоверие. Дело в том, что по правилам 1832 года переходить в единоверие могли лишь те, кто уклонялся от общения с Православной Церковью в течение нескольких десятилетий. Это ограничение ввели из опасения, что единоверие окажется не мостом, по которому старообрядцы перейдут в православие, а способом для православных вполне легально перейти в старообрядчество. Неразумность запрета заключалась в том, что многие тайные старообрядцы, умудрившиеся тем или иным способом записаться православными, перейти в единоверие не могли. Российское законодательство рассматривало переход из православия в старообрядчество как наказуемое преступление. Поэтому по рекомендации Казанского совещания губернаторам, в чьей власти было уголовное преследование отступников от православия, разослали секретную инструкцию,⁷⁶ которая позволила епархиальным архиереям принимать в единоверие тайных старообрядцев, которые не отказывались от участия в некоторых церковных таинствах. Раньше это было категорически запрещено.

1.3.2. Собор в Казани: просвещение инородцев

Как мы помним, основной темой Казанского совещания было христианское просвещение новокрещенных народов. Архиереи отмечали, что инородцы отличаются глубокой набожностью, детской простотой веры, преданностью Богу и глубоким почитанием святых Его; но, в то же время, у них гораздо больше остатков языческих верований, чем у русских, так что, в общем, их религиозно-нравственное состояние менее удовлетворительно. Если религиозность православно русских часто бывает только чисто внешняя, то у инородцев она дальше внешности редко простирается.⁷⁷

Архиереи приводили многочисленные примеры двоеверия: сосуществования у новокрещенных народов христианских и языческих представлений и верований. Так, например, марийцы молятся «Богу христианскому пред иконою Спасителя, но с заклинанием в виде жертвоприношения быка для общей трапезы».⁷⁸ Основной проблемой инородческих приходов являлось то, что прихожане не понимают русского и церковнославянского языков. Меры, направленные на преодоление языкового барьера между миссионерами и их паствой, вырабатывались с учетом идей Н.И. Ильминского, который принимал участие в работе съезда. Поскольку священник должен хорошо знать язык своих прихожан, желательно, чтобы он происходил из того же народа, что и его паства. Ссылаясь на опыт западных миссионеров, Ильминский призывал активно привлекать крещеных инородцев к делу миссии. Понятно, что образовательный уровень священников-инородцев был не особенно высоким, но это компенсировалось отсутствием культурной брешы между ними и прихожанами.⁷⁹ Совещание отметило необходимость не только изучать в семинариях инородческие языки, но и готовить священников из местного населения.

1.3.3. Собор в Казани: воцерковление православных по рождению

В качестве объекта миссионерского воздействия Казанское совещание называло не только старообрядцев и язычников, но и представителей образованных сословий. Наиболее действенным способом убеждать образованных людей участники совещания считали циклы проповедей, которым следовало придавать характер связных систематических бесед:

Ввиду умственного настроения людей этого общества, в содержание проповеди следует вводить рассмотрение тех вопросов веры и нравственности христианской, которые по преимуществу подвергаются возражениям со стороны неверующих и сомневающихся.⁸⁰

Параллельно с проповедями совещание предложило организовывать публичные лекции, причем для привлечения публики архиереи рекомендовали объединять выступления лекторов с концертами духовной музыки. Особое внимание участники совещания уделяли христианскому воспитанию молодежи. Они считали необходимым приучать детей к участию в церковном пении, советовали родителям, чтобы дома дети читали вслух и разъясняли разобранные в школе евангельские фрагменты и т.д. В церковном учительстве должны были участвовать не только священники, но и диаконы.

1.3.4. Собор в Казани: реализация решений

Подготовленные документы были переданы в Синод, который на их основе выпустил определение «О деяниях бывшего в г. Казани собрания преосвященных архиереев».⁸¹ Те предложения, которые можно было реализовать силами епархий, были приняты Синодом. По рекомендации съезда Синод учредил должность епархиального миссионера, который разъезжал по епархии и проводил миссионерские беседы.⁸² По предложению архиереев были приняты меры для того, чтобы выборные должности не занимали активно проповедующие старообрядцы и сектанты: соответствующий секретный циркуляр разослало Министерство внутренних дел,⁸³ а затем Синод обратился в законодательные органы с предложением отстранить от исполнения обязанностей членов суда, не принадлежащих к православию.⁸⁴

Работа собора в Казани явно удовлетворила К.П. Победоносцева:

Я только что вернулся из Казани с самыми приятными впечатлениями, – писал он епископу Никанору. – Совещание епископов зачалось и идет успешно и толково. Немало дельных людей собралось в пособие совещанию – не говорю уже о Н.И. Ильминском с почтенными его сотрудниками отцом Маловым и Яковлевым, выписан из Москвы Н.И. Субботин, и съехались трое известных миссионеров из Оренбурга, Пензы, Перми. Я не сомневаюсь, что это общение мысли и опыта принесет (и принесло уже) немало пользы. С киевскими пунктами мы не знали, что делать: на первом плане поставлено обращение к правительству. Надеюсь, что в Казани дело будет поставлено практичнее.⁸⁵

1.4. Иркутский собор (23 июля – 8 августа 1885 года)

Совещание в Иркутске было посвящено ситуации в епархиях Сибири. Христианизация народов Сибири рассматривалась как задача не только церковная, но и государственная. Поэтому кроме архиереев здесь присутствовали и представители администрации. Обсуждались как административные (наделение новокрещенных земель и приучение их к оседлому быту), так и просветительские меры (в частности, переводы богослужебных книг на местные языки).

Опыт проведения архиерейского собора в Казани показался удачным, и его решили повторить в Сибири – регионе с большой долей инородческого населения.⁸⁶ Синод определением от 14–28 марта 1885 г. предложил Иркутскому архиепископу Вениамину (Благонравову)⁸⁷ пригласить преосвященных, чтобы «выработать общие для всех сибирских епархий меры к устранению причин, препятствующих возвышению религиозного состояния приходов, улучшению народной нравственности, ослаблению и совершенному искоренению раскола и развитию проповеди слова Божия в среде инородцев-язычников».⁸⁸ В работе собора, кроме архиепископа Вениамина, приняли участие епископ Енисейский и Красноярский Исаакий (Положенский),⁸⁹ епископ Томский Владимир (Петров),⁹⁰ епископ Камчатский Гурий (Буртасовский),⁹¹ епископ Селенгинский Мелетий (Якимов),⁹² епископ Киренский Макарий (Дарский),⁹³ и епископ Таврический Мартиниан (Муратовский),⁹⁴ который в течение продолжительного времени занимал Камчатскую кафедру. В отличие от Киева и Казани, в работе Иркутского архиерейского совещания участвовало светское начальство: только что назначенный генерал-губернатор Восточной Сибири А.П. Игнатьев,⁹⁵ Енисейский губернатор И.К. Педашенко,⁹⁶ военный губернатор Забайкальской области Я.Ф. Барабаш⁹⁷ и управляющий делами Иркутского губернатора В. Петров.⁹⁸ Генерал-губернатор присутствовал только на тех заседаниях, на которых обсуждались взаимоотношения Церкви

и государственных структур. Организаторы совещания считали миссию церковно-государственной задачей, в решении которой должны участвовать представители как церковной, так и гражданской власти.

1.4.1. Иркутский собор: Церковь и государство в их отношении к миссионерской деятельности

На первом заседании архиепископ Вениамин прочитал доклад, в котором предлагал не столько церковные, сколько государственные меры для искоренения причин, мешающих успешному обращению язычников. По его мнению, при выборе веры население ориентируется на местную элиту:

Религиозный индифферентизм бурят ведет к тому, что они смотрят, в какой вере им жить легче, в той и остаются: где большинство начальников христиане и никакой нет выгоды оставаться язычниками, там они идут массами к крещению, а где все начальство языческое и держаться язычества выгоднее, там их нелегко подвигнуть к обращению одним убеждением в истине христианства, в которое они и теперь веруют.⁹⁹

Кроме того, владыка считал, что государство должно сдерживать активность местных лам, поскольку «где распространено ламство, там с большим трудом прививается земледелие и оседлый быт».¹⁰⁰ Предполагаемая мера борьбы – запрет ламаистских обрядов вне дацанов.

Крещение для бурят не только было приобщением к Церкви, но и вело к резкому разрыву с традиционным укладом, переходу от кочевой жизни к оседлой. Однако землю новокрещенным отводили далеко не сразу, и иркутский владыка предлагал обратиться в Главное управление Восточной Сибири с просьбой о выделении миссионерским станам земли для новокрещаемых.

Военный губернатор Забайкальской области А.Н. Корф¹⁰¹ считал, что в четырех-пяти центрах, расположенных на значительном расстоянии от границы, следует сосредоточить все миссионерские силы: красивые храмы, торжественное богослужение, образованные священники, готовые к полемике с буддистами. Предполагалось, что эти православные островки постепенно будут расширяться, однако, с осторожностью и тактом, поскольку обиженные кочевники всегда имеют возможность откочевать в Монголию или Китай.¹⁰² Участники

совещания не поддержали эти предложения: их реализация привела бы к закрытию десятков уже существующих миссионерских станов.¹⁰³

По российским законам принявший крещение китаец или монгол автоматически получал российское подданство, и российским дипломатам приходилось защищать их перед властями Китая или Монголии. Во время одного из заседаний Иркутского собора рассказали следующую историю. После крещения двух китайцев, Китай по дипломатическим каналам потребовал их выдачи, так как они обвинялись в хищении, а Россия отказалась выдать двух новокрещенных. По мнению государственных чиновников, такие случаи часто ставили российских дипломатов перед серьезными проблемами.¹⁰⁴

1.4.2. Иркутский собор: школьное образование как средство миссионерского воздействия на местных жителей

По предложению архиепископа Вениамина совещание обсуждало вопрос о соотношении местных традиций и обычаев с нормами христианской жизни. Православные миссионеры никогда не объявляли войны народным обычаям, однако мирились с ними лишь постольку, поскольку эти обычаи не противоречили христианской морали. Совещание предлагало сделать известным между инородцами, что степной обычай калыма, как противоречащий христианским началам брака и узаконяющий в практике рабство, не должен быть применяем к лицам, принявшим Св. Крещение. Вообще, когда степные обычаи или законы стоят в противоречии с христианской религией, крещеные инородцы должны руководствоваться в своей жизни христианскими началами и на них основанными законоположениями русского православного государства, а не степными, коренящимися на языческой почве, от которой они должны быть свободны.¹⁰⁵

В связи с проблемами миссии встал вопрос об организации начальных школ для местных детей. Предстояло решить, на каком языке – русском или монгольском,¹⁰⁶ будут преподавать в этих школах. По мнению участников собрания, монгольская письменность была для бурят чужой и малопонятной. Изначально школы для бурятских детей были ориентированы на русский язык, который был языком государственным: на нем велась вся официальная переписка и делопроизводство. Однако во второй четверти XIX века функции монгольского литературного языка стали постепенно расширяться: он начал входить в школьное образование и в практику официального делопроизводства забайкальских бурят. Участники Иркутского собора считали, что эта тенденция ведет к омонголению наших бурят, вопреки прежним стремлениям правительства разорвать между ними и монголами всякую связь, как вредную во многих отношениях.¹⁰⁷

По мнению архиепископа Вениамина, следовало всячески препятствовать распространению среди бурят монгольской письменности, которая распространяется «вместе с ламством» и «во вред христианству и обрусению инородцев», заменяя ее русской или же бурятской на кириллическом алфавите.¹⁰⁸ Решение собора сводилось к ограничению сферы употребления монгольского языка и расширению функций русского, причем заботиться об этом должны были светские власти, а не духовные.¹⁰⁹

1.4.3. Иркутский собор: миссионерские переводы богослужебных текстов

Миссионерские переводы и их качество всегда были животрепещущей проблемой сибирской миссии. Судя по выступлениям участников совещания, в распоряжении миссионеров имелся напечатанный монгольским шрифтом перевод Священного Писания на бурятский язык.¹¹⁰ Существовали также переводы на бурятский некоторых богослужебных книг. Они были напечатаны кириллицей, но при этом ориентированы на книжное монгольское произношение. Кроме того, существовало несколько катехизических пособий, переведенных на язык, близкий к разговорному, и напечатанных гражданской азбукой. По всей видимости, уровень переводов был невысоким. В современном справочнике¹¹¹ по истории бурятской письменности эти опыты даже не упоминаются. Архиепископ Вениамин считал эти переводы неудовлетворительными: они отличались многочисленными ошибками, а самое главное, были непонятны для бурят.

Несколько лучше обстояло дело на Алтае. Переводческая традиция в этом регионе восходит еще к трудам архимандрита Макария (Глухарева).¹¹² По словам епископа Томского Владимира, Алтайская миссия уже давно занималась переводческой деятельностью.¹¹³ Миссионеры выработали и процедуру введения новых переводов в богослужение. Переводы проходили цензуру и еще в рукописях рассылались миссионерам, которые проверяли понятность этих текстов.

В постановлении собор призвал Иркутскую и Забайкальскую миссии ориентироваться на пример Алтайской, и заняться исправлением существующего перевода церковно-богослужебных книг и составлением новых переводов с применением их к живому разговорному языку, употребляемому в районах их миссионерской деятельности, каковое постановление должно быть обязательно для миссионеров всех Сибирских миссий в отношении к местным инородческим языкам. В видах же усовершенствования перевода книг

церковно-богослужебных и образования новых переводов книг для назидания, учредить переводческие комиссии или по временам собираться знающим инородческий язык миссионерам и вместе с грамотными крещеными инородцами проверять сделанные одним лицом переводы по примеру Алтайской миссии. Если при переводах окажется невозможным выразить христианское понятие никаким словом инородческого наречия лучше оставить термин подлинника без перевода, чем выражать его неточно и тем более словом, выражающим языческое понятие.¹¹⁴

1.4.4. Иркутский собор: полемика со старообрядцами

Основным препятствием для перехода старообрядцев в единоверие оставалось убеждение, что дониконовские обряды были прокляты соборами 1656 и 1667 годов. Синод неоднократно составлял разъяснения, в которых доказывалось, что прокляты были не обряды, а противящиеся церковной власти раскольники. Однако подобные разъяснения удовлетворяли далеко не всех. Снять же клятвы, наложенные при участии восточных патриархов, Синод не мог, поэтому Иркутский съезд обратился в Синод с просьбой совместно с восточными патриархами издать послание, посвященное старым обрядам.¹¹⁵

1.4.5. Иркутский собор: оживление церковной жизни

Активизация церковной жизни на уровне прихода и на уровне епархии является одним из самых эффективных миссионерских средств. Поскольку огромные территории сибирских епархий лишали архиерея возможности посещать все подчиненные ему приходы, участники совещания предложили учредить новые епархии в Сибири. Уменьшение территории дало бы архиерею физическую возможность быть ближе к своей пастве.¹¹⁶ Одновременно с этим говорили о необходимости увеличить число приходских храмов, поскольку многие верующие не могли посещать богослужение из-за того, что путешествие к ближайшему храму занимало несколько дней.

Однако расстояние было не единственной проблемой. Архиереи отмечали, что даже в тех местах, где имелись православные храмы и причт, ситуация оставляла желать лучшего. Многие храмы были полны только на Рождество, Пасху и престольный праздник, причем даже усердные прихожане исповедовались и причащались значительно реже, чем один раз в год. Катастрофически низким являлся уровень религиозного образования. Некоторые люди не знали ни одной молитвы.

Участники совещания прекрасно понимали, что в течение долгого времени Сибирь была местом, где селились либо ссыльные, либо стремящиеся к наживе или независимости от государства авантюристы. Ожидать, что эти люди или их дети будут проявлять особое благочестие, явно не приходилось:

Сюда шел всякий сброд, большею частью, такие люди, которые искали здесь одной наживы, а об удовлетворении своих религиозных потребностей не заботились.¹¹⁷

Оказавшись в местах, где до ближайшего храма были сотни верст, сибирские колонисты, не имевшие особой привычки к церковной жизни, вообще перестали посещать храмы. Бесцерковный быт превращался в традицию, которая сохранялась и тогда, когда возможность посещать храм

появлялась. В связи с этим Иркутский съезд предложил ряд мер.

1. Строить в селах силами крестьян молитвенные дома с алтарями простой архитектуры. Поскольку священников в Сибири всегда не хватало, при каждом молитвенном доме рекомендовалось иметь грамотного мирянина, который бы мог по праздникам совершать богослужение мирским чином по Следованной псалтири.¹¹⁸

2. Следить за тем, чтобы миряне хотя бы один раз в год исповедывались и причащались. Для достижения этого – преподать архипастырский совет священникам, чтобы они не ходили в праздничные дни со святым крестом и св. иконами к тем прихожанам, которые не были у исповеди и святого причащения более трех лет. Думается, что стыд перед своими односельчанами, удостоившимся в праздник посещения христианских святынь, заставит их быть более ревностными к исполнению своего христианского долга.¹¹⁹

Съезд указал на неэффективность существующей практики, при которой священники ежегодно доносят консистории о не бывших более трех лет у исповеди и причащения. Публичная епитимия была признана куда более эффективной мерой.

3. Принять меры к закрытию воскресных базаров, чтобы люди шли в храм, а не на рынок.

4. Обязать золотопромышленников строить храмы, содержать духовенство и в праздники освобождать рабочих для молитвы.¹²⁰

1.4.6. Иркутский собор: устройство школ для русских детей

Церковно-приходская школа – наиболее простой путь для религиозного воспитания детей.¹²¹ Однако в Сибири организация таких школ была связана с большими трудностями. Во-первых, существенная часть прихожан жила на значительном расстоянии от приходских храмов, и дети не могли даже изредка посещать уроки. Во-вторых, катастрофически не хватало учителей.

Решение первой проблемы виделось в создании школ во всех более или менее крупных поселениях. Архиереи полагали, что жителям сел, готовых на свои средства содержать школу, следует предоставлять определенные налоговые льготы. Нехватка учителей была не менее сложной проблемой. Учителя с хорошей подготовкой не шли в церковно-приходскую школу из-за низкой оплаты труда. Рассчитывать на священника, значительную часть времени проводящего в разъездах по удаленным от церкви поселениям, не приходилось. Участники иркутского съезда считали, что преподавать в школах могут жены и дочери священников, получившие в женских духовных училищах необходимую подготовку. Однако семейные обязанности не всегда давали женщинам возможность работать в школе.

Во многих школах преподавали ссыльные, но их мировоззрение часто было очень далеким от православия. Судя по материалам Иркутского собора, среди ссыльных учителей были и те, кому епархиальные архиереи могли с чистым сердцем разрешить преподавание. Востребованными были и услуги грамотных крестьян, учащихся детей по славянскому букварю, Часослову и Псалтири:

Не следует пренебрегать даже учителями из ссыльнопоселенцев или крестьян. Есть между ними лица в нравственном отношении благонадежные, а главное, давно уже занимающиеся школьным делом и свыкшиеся с ним. Правда, они ведут дело по старой методе, но зато они ведут его в строго

церковном духе, по Часослову и Псалтири, и довольствуются самым малым вознаграждением за свой труд. Да и вывести подобных учителей по селам довольно трудно: крестьяне к ним привыкли. В таком случае священнику лучше принять их под свой надзор и руководить их преподаванием.¹²²

Наиболее подходящими кандидатами на учительские места являлись, по мнению архиереев, псаломщики. Предлагалось даже освободить преподающих в школе псаломщиков от помощи священнику при совершении треб, не лишая их при этом церковных доходов.

1.5. Первый опыт соборного управления

Соборное движение в России началось с архиерейских совещаний, посвященных проблемам миссии.

Архиерейские совещания, оказавшиеся предтечами соборного движения в Русской Церкви, были созданы для решения миссионерских задач. И вопросы, которые волновали участников этих совещаний, не сильно отличались от тех вопросов, которые обсуждали участники предсоборных дискуссий. Общей темой всего предсоборного движения можно считать проблему установления коммуникации между Церковью и стремительно секуляризирующимся миром. Реформы церковного управления, проповеди, церковного суда или богослужебного языка рассматривались лишь как средства для достижения этой главной цели. В широком смысле установление такой коммуникации следовало бы назвать миссией («идите и научите»), однако в начале XX века слово миссия употреблялось в более узком значении.

Организуя в Киеве, Казани и Иркутске архиерейские собрания, К.П. Победоносцев едва ли предполагал, что таким образом он становится одним из инициаторов соборного движения. Да и сами участники этих собраний не считали себя участниками соборов. Однако в 1905 году, то есть в самом начале движения, направленного на созыв Собора, в прибавлениях к официальным «Церковным ведомостям» появилась уже неоднократно упоминавшаяся нами статья П.В. Гурьева, посвященная архиерейским собраниям времен Победоносцева. Символично, что менее чем два десятилетия спустя автор этой статьи стал членом Поместного Собора, а затем – личным секретарем избранного этим Собором патриарха. Таким образом, первый опыт соборного решения церковных проблем был предпринят в связи с решением миссионерских задач.

1.6. Миссионерские съезды

Непосредственным продолжением архиерейских соборов 1880-х годов стали всероссийские миссионерские съезды. Материалы этих съездов и отчеты об их деятельности публиковались в церковной прессе, поэтому мы не будем подробно останавливаться на ходе их работы, а ограничимся лишь самым общим очерком.

29 июня–4 июля 1887 г. в Московском Никольском единоверческом монастыре проходил Съезд *противораскольнических и противосектантских миссионеров*,¹²³ который в позднейшей литературе стали называть *Первым миссионерским съездом*.¹²⁴ На съезде были выработаны общие правила миссионерской организации, которые затем были утверждены Синодом¹²⁵ и напечатаны.¹²⁶ В этих правилах были впервые прописаны обязанности епархиального миссионера,¹²⁷ вводились должности уездных и окружных миссионеров,¹²⁸ предлагались правила проведения миссионерских бесед и внебогослужебных собеседований, предусматривалось создание епархиальных миссионерских библиотек и т.д.

Второй миссионерский съезд работал в Москве 29 июня – 13 июля 1891 г. и занимался преимущественно обсуждением и конкретизацией правил, выработанных первым съездом.¹²⁹

Третий миссионерский съезд заседал в Казани 22 июля – 5 августа 1897 г. Съезд призвал правительство законодательно ограничить деятельность сект, активизировать деятельность приходских священников. На заводах и фабриках создаются воскресные школы для рабочих, антисектантские миссионерские центры. Интересно, что съезд рассматривал социалистические и атеистические учения как сектантские.¹³⁰

Четвертый миссионерский съезд работал в Киеве 12–26 июля 1908 г. и явился наиболее крупным миссионерским собранием в истории дореволюционной России. В ходе дальнейшего изложения мы будем неоднократно обращаться к материалам этого съезда.¹³¹

Пятый миссионерский съезд заседал в Григорьевском Бизюковском монастыре Херсонской епархии 25 июля – 5 августа 1917 г.¹³² Место проведения съезда было связано, по всей видимости, с тем, что здесь с 1914 года существовала единственная в России духовная миссионерская семинария. Наряду с обсуждением текущих проблем миссионерской деятельности, участники съезда готовили материалы к Поместному собору, который должен был состояться в ближайшем будущем.

Кроме всероссийских, состоялось и значительное число епархиальных миссионерских съездов. Упомянем лишь некоторые из них. 16–24 сентября 1901 г. состоялся Орловский миссионерский съезд. Этот съезд был задуман как епархиальный, однако большое количество миссионеров, приехавших в Орел из разных концов России, превратило его почти что во всероссийский.¹³³ 13–26 июня 1910 г. миссионерский съезд прошел в Казани, 24 июля – 5 августа 1910 г. – в Иркутске.¹³⁴ 6–12 августа состоялся миссионерский съезд в Саратовской епархии.¹³⁵

С миссионерскими съездами связано и возникновение специализированной миссионерской периодики. По решению II Всероссийского миссионерского съезда с 1896 года в Киеве начало издаваться «Миссионерское обозрение» с подзаголовком «Противосектантский журнал». Характеризуя программу журнала, редакция приводила слова Спасителя: «Идите наипаче к погибшим овцам дома Израилева» (Мф.10:6) – обосновывая этим утверждение, что главным объектом миссионерской деятельности должны быть отошедшие от Церкви жители исконно православных регионов. В первую очередь, к ним относятся старообрядцы и сектанты.¹³⁶ При этом борьба с сектантством рассматривалась как государственная задача:

Сектантство, как болезненное явление, в своем развитии естественно нарушает правильный порядок и вообще здоровое течение церковной жизни и, в то же время, по тесной связи Церкви с государством, оно нарушает правильное развитие жизни государственной.

... История и современные наблюдения доказывают, что формы религиозного шатания и вольномыслия так часто скрывают в себе, а иногда только покрывают собою вольномыслие социальное, а религиозные верования и исповедания так близко соприкасаются в наше время с политическими симпатиями, что закрывать глаза на явления религиозного сектантства и церковной анархии в народе и обществе нет никакой возможности с точки зрения политической. Отсюда вытекает обязанность миссионерского печатного органа освещать сектантские вопросы и с этой стороны, тем более что мысль о необходимости государственной борьбы с сектантством усвоена и разделяется далеко еще не всеми представителями правительственных сфер России». ¹³⁷

Редакция предполагала анализировать общие теоретические вопросы миссии, помещать исследования и описания имеющихся в России антицерковных группировок и теорий. Кроме того, значительное место журнал уделял вопросам миссионерской практики. Следует сказать, что при чтении «Миссионерского обозрения» не возникает впечатления, что здесь миссионерские материалы занимают существенно большее место, чем в других периодических изданиях того времени. Связано это с тем, что вопросы воцерковления отпавших от православия граждан России на рубеже веков обсуждались очень широко. И специально миссионерские журналы действовали в русле этой вполне сложившейся традиции. В конце XIX–начале XX века в разных епархиях появлялись свои периодические миссионерские издания, которых насчитывается более трех десятков. ¹³⁸

2. Миссия вне государственной поддержки

2.1. Под бременем свободы

Указ «Об укреплении начал веротерпимости», поставивший миссионеров перед необходимостью пересматривать привычные методы работы, первоначально был встречен восторженно. Однако вскоре церковные публицисты разделились на сторонников и противников религиозной свободы.

После того, как 17 апреля 1905 г. Николай II подписал указ «Об укреплении начал веротерпимости»,¹³⁹ привычные методы миссионерской деятельности стали нуждаться в существенной корректировке. Принципиально новым было то, что закон теперь допускал переход в иные конфессии:

*Отпадение от Православной Церкви в другое христианское исповедание или вероучение не подлежит преследованию и не должно влечь за собою каких-либо невыгодных в отношении личных или гражданских прав последствий.*¹⁴⁰

Если раньше инославный проповедник, обращающийся с проповедью к православным, нарушал закон, то теперь законодательство отказывалось от прямой защиты православия. Колеблющиеся получили легальную возможность перехода.

Либералы и представители неправославных конфессий восприняли этот закон восторженно. Да и православные, если судить по публикациям в периодической печати, на первых порах реагировали вполне благодушно. Правда, особенно верить печатным выступлениям православного духовенства по этому вопросу все-таки не стоит. Церковные либералы аплодировали новому закону вполне искренне, в то время как наиболее консервативная часть духовенства и церковных публицистов еще не приобрела привычку критиковать высочайшие указы. В результате церковная печать послушно радовалась свободе, ставившей перед Православной Церковью массу проблем. Однако прошло немного времени, и позиции либералов и консерваторов определились.

2.1.1. Позиция тех, кто считал указ от 17 апреля благом

Архиепископ Томский Макарий (Невский),¹⁴¹ известный алтайский миссионер, не замеченный в особых симпатиях к демократическим идеям, так отвечал тем, кто видел в этом указе унижение Церкви:

Это не уничтожение для православия, а освобождение от всего, что ему не принадлежало, что держалось в нем только ради страха или ради корысти; вследствие этого нельзя было узнать, кто – истинное чад Церкви, а кто чуждое для нее детище. Многие только считались православными, а на деле, по душе, они были чуждыми православия; иные были даже врагами и хулителями его: они в душе были безбожниками, сектантами и отрицателями всякой религии, всякой нравственной истины, хотевшие переоценить все ценности добра и истины. Находясь среди православных, именуясь православными, они только служили соблазном для последних.¹⁴²

Этот аргумент – очищение Церкви от тех, кто называет себя христианином из карьерных или каких-либо еще соображений, будет регулярно приводиться в советское время. Об очищении Церкви от всего наносного православные авторы будут писать на страницах подцензурных советских изданий. Это станет единственным способом, не солгав, говорить о благотворном влиянии большевистской власти на церковную жизнь. Характерно, что в отклике на указ от 17 апреля владыка Макарий использовал именно этот прием.

Позиция многих преосвященных, а также епархиальных комиссий хорошо прослеживается в знаменитых «Отзывах епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе». Действовавшая при Киевском митрополите комиссия, занимавшаяся разработкой проектов церковных реформ, исходила из того, что теперь правительство не должно мешать Церкви самостоятельно искать свое место в общественной жизни:

Издан чрезвычайной важности указ о веротерпимости. Мы его приветствуем как вызванный насущными потребностями времени. Но едва ли подлежит сомнению, что изданию этого указа должна бы предшествовать тоже давным-давно назревшая широкая реформа в положении Православной Церкви. Снимая с православия опеку, правительство должно пойти навстречу желаниям истинных сынов Православной Церкви, стремящихся поставить ее на подобающую высоту через возможно лучшую организацию присущих ей начал и сил и дать для достижения этой цели материальные средства. С этой реформой правительство запоздало. Но приготовления к ней идут.¹⁴³

Сам Киевский митрополит Флавиан (Городецкий)¹⁴⁴ в своем отзыве доказывал, что в указе от 17 апреля следует видеть не столько политический, сколько церковный акт. Лишь отказавшись от прямого принуждения, можно говорить об эффективности миссионерской деятельности:

Репрессивные меры по отношению к разномыслящим в вере вызывают в среде их озлобление против господствующей Церкви и служат одним из главных тормозов к воссоединению с ней. Репрессии привели к тому, что Православная Церковь, вопреки своему догматическому определению («есть от Бога установленное общество человек, соединенных православной верой, священноначалием и таинствами»), стала наполняться и достаточно наполнилась людьми, только формально к ней принадлежащими, чуждыми ей по религиозным побуждениям. ... Так как свобода в религиозных убеждениях есть один из краеугольных камней всякого цивилизованного общества, то репрессии по отношению к разномыслящим ... всегда вызывали и вызывают, с одной стороны, сочувствие к ним православной интеллигенции, а с другой – упреки как правительству, не считающему возможным отделять дела веры от интересов политики (притом правильно ли понимаемой?), так в особенности духовенству, опирающемуся в делах религиозных на содействие правительства. Но самое главное зло от означенных репрессий состояло в том, что они, охраняя Православную Церковь

внешними средствами, содействовавшими долговременной спячке значительной части нашего духовенства, замедляли в нем подъем его духовных сил, имевших быть направленными к утверждению православия и охранению его от напора враждебных сил.¹⁴⁵

В мнении специальной комиссии, приложенном к отзыву архиепископа Новгородского Гурия (Охотина),¹⁴⁶ также подчеркивалось христианское значение новых законодательных актов:

Церковь может лишь одобрить эти акты, проникнутые духом христианства. Что касается церковной веротерпимости, понимаемой в смысле отношения Церкви к другим вероисповеданиям, то о ней не может быть двух мнений: Евангелие заповедует беспредельную любовь ко всякому человеку, какой бы веры он ни был. Заботясь о привлечении в свою ограду всех людей, Церковь не может употреблять никаких иных мер воздействия, кроме тех, какие налагает на нее христианская любовь и кротость. О церковной веротерпимости может быть речь с одной точки зрения: не надлежит ли в настоящее время усугубить меры христианской любви по отношению к вероисповеданиям, отторгшимся от Православной Церкви, чтоб облегчить им возвращение в лоно ее.¹⁴⁷

В том же духе высказался о новых законах и епископ Астраханский Георгий (Орлов)¹⁴⁸:

Свобода переходить из православия в другие христианские исповедания, в раскол и сектантство – находятся в полном согласии с православным учением: «Еретика человека по первом и втором наказании отрицайся» (Тит.3:10) и: «Аще же и Церковь преслушает брат твой, буди тебе яко же язычник и мытарь» (Мф.18:17). Если Церковь сама должна исключать из своего состава отступников от нее, то как она может силою удерживать в своей ограде тех, которые сами хотят отойти от нее! Действуя в этом случае на отступников силой слова и отказываясь в борьбе с ними от внешних побочных мер стеснения, Церковь не может, однако, терпеть совращения своих членов путем насилия, угроз, обмана, обещания выгод и подкупа. ... Не будучи в состоянии пресечь указанные

злоупотребления духовным орудием, Церковь не только может, но и должна, в случаях сих злоупотреблений, обращаться к содействию государственной власти.¹⁴⁹

О том, что утрата государственной поддержки активизирует деятельность православных проповедников и миссионеров, писали и те, кто относился к указу отрицательно. В послании к пастве архиепископ Литовский Никандр (Молчанов)¹⁵⁰ увещевал:

Прошло время прикрывать свою леность, беспечность и малодетельность в чисто-пастырском и миссионерском отношении среди многочисленного иноверного населения надеждою на гражданские законы и власти.¹⁵¹

Приведя перечень мер, необходимых для активизации миссионерской работы в епархии, архиепископ Никандр заявил, что теперь каждый священник должен быть миссионером своего прихода.¹⁵²

Епископ Архангельский Иоанникий (Казанский)¹⁵³ обратил внимание на то, что новые законы освободят миссионеров от обвинений в сотрудничестве с карательными органами, в выполнении полицейских функций. Если в прежние времена миссии приходилось «вступать в разные непрочные и неблагоприятные сделки и компромиссы и покрываться тенью какого-то даже полицейско-сыскного дела», то теперь миссионерская деятельность имеет шанс обрести свой первоначальный смысл.

Миссия – это служение делу евангельской проповеди, распространению христианства как среди не знающих совершенно Христа, так и среди имеющих неправильное о Нем и Его деле понятие. Миссия, следовательно, есть апостольское служение, и, как таковое, она должна носить в себе все свойства и признаки его. Посылая на проповедь апостолов, Господь заповедал им не брать даже и посоха, значит, единственным средством к проповеди для них должно было быть одно слово. Кто же не будет слушать этого слова, тех не принуждать и не приневоливать к нему. ... Итак, слово без всяких правительственных подпорок, полицейско-сыскных поддержек и изысканий, и без денежного обоснования, такое

слово есть единственное средство миссии; к нему разве что еще присоединяется жизнь сообразно с этим словом. ... Отсюда ясно, что указ 17 апреля, естественно, должен способствовать возвращению дела миссии к его единственно истинному и надлежащему положению. Давая свободу всем иномыслящим и иноверующим, указ, в то же время, освобождает духовенство и миссионеров от несвойственных им и их унижающих занятий, обязанностей и друзей, которые опасней врагов и которые, действительно, за все время дружбы с ними миссии оказывали ей только сомнительные услуги.¹⁵⁴

В отзыве, подготовленном комиссией при епископе Пермском Никаноре (Надеждине),¹⁵⁵ также было отмечено, что миссия, которая осуществлялась полицейскими методами, была малоэффективной и часто достигала результата, противоположного желаемому. Полицейские преследования сводили достижения миссионеров на нет. Гонимые старообрядцы приобретали ореол мучеников, что способствовало росту их популярности:

Раньше, – продолжали члены комиссии, – старообрядцы упрекали Церковь, что она стремится привлекать их к себе не столько словом убеждения, сколько разными репрессиями; теперь это обвинение само собой падает. В этом отношении положение Церкви в борьбе со старообрядцами изменилось и стало в более нормальные условия. Но в общем положение Церкви не улучшилось, потому что реформа 17 апреля совершилась быстро и без подготовки Церкви к новому порядку.¹⁵⁶

Комиссия обратила внимание на то, что если старообрядцы избавились от государственного контроля, то положение Православной Церкви не изменилось. Новые условия требуют не только реформы церковного управления, но и изменения форм церковного учительства. Центральное место теперь должна занять защита православных от старообрядческой агитации.

2. Миссия вне государственной поддержки

Среди восторженных приветствий либералов стоит процитировать статью петербургского епархиального миссионера Д.И. Боголюбова,¹⁵⁷ которой журнал «Миссионерское обозрение» открыл серию публикаций по вопросам миссии в новых условиях:

Если мы задумаемся в сущность указа от 17 апреля, для нас станет явным, что миссионерское дело наше такой постановкой дела совсем не уничтожается и не изъязвляется какой-либо «новой раной», а возводится лишь на чисто евангельскую основу. Правительство наше продолжает заботиться о привлечении отпадших обратно в Православную Церковь, только оно желает миссии среди них исключительно в духе кротости и евангельской любви, с исключением всяких внешних принудительных мер. Что же касается самих отпадших, то по указу им предоставляется широкая свобода. Выделение от нас людей по духу чуждых нам уже началось под влиянием указа 17 апреля. Этому явлению добрые православные христиане могут только радоваться: какая нам, в самом деле, польза от общения с лжебратьями? Да и самим этим лицемерам поневоле может быть более пользы вследствие новых обстоятельств: выйдя из Церкви православной, на свободе они могут скорее одуматься и затосковать по оставленным ими святыням Воистину слава Богу! После указа 17 апреля с православной миссии смылось одно наносное пятно. С нас спадает подозрение, что мы «воздействуем» на раскольников и сектантов полицейскими мерами. Нам предстоит теперь огромная, но и благодарная задача: путем разумной христианской проповеди, отвечающей современным запросам, мы должны духовно мобилизовать православных христиан.¹⁵⁸

2.1.2. Позиция критиков указа

Другие церковные писатели восприняли новый государственный акт как указание на то, что интересы государства и Церкви теперь не совпадают. Так, например, считал архиепископ Литовский Никандр (Молчанов).¹⁵⁹ В проповеди на праздник Преображения он говорил, что если государству все равно, во что верят его граждане, то Православная Церковь, которая считает себя истинной Церковью, здесь не может солидаризоваться с государством. В понимании владыки Никандра, свобода совести – это свобода самостоятельно изучать Священное Писание и Предание, историю христианских церквей, что, несомненно, должно привести человека к убеждению в истинности православия и Православной Церкви.

Идея о том, что указ от 17 апреля 1905 г. является государственным актом, а у Церкви имеется собственная позиция по вопросу о переходе из православия в иные конфессии, звучала во многих выступлениях. Канонист М.Г. Красножен¹⁶⁰ писал по этому поводу:

Церковь, признавая принадлежность к ней, необходимой для спасения, не может относиться к другим религиозным обществам равнодушно и допускать безразличие (индифферентизм) в делах веры, а также не может допустить свободного выхода из своего состава и перехода в другое религиозное общество. Такой переход и даже совершенный выход из Церкви ... признает на западе государство, но никогда не признавала ни одна христианская церковь.¹⁶¹

Многие считали, что указ от 17 апреля 1905 г. является вмешательством государства во внутреннюю жизнь Церкви. Так, например, епископ Симбирский Гурий (Буртасовский) писал, что Церковь не может принять требование государства вместо термина «раскольники» употреблять термин «старообрядцы»:

Самое точное, справедливое и канонически правильное общее название всем, не соединяющимся с Церковью из-за обрядовой разности, есть «раскольник» – название прежнего

законодательства. ... Старообрядчества в общем смысле нет, а есть бесчисленное множество раскольнических партий, толков и согласий, которые ничего общего между собою не имеют, кроме двух-трех одинаковых обрядов.¹⁶²

В другом месте епископ Гурий писал о том, что пределом терпимости по отношению к старообрядцам является невмешательство государства в их внутренние дела.¹⁶³ Он считал антиканоничным требование указа допустить браки со старообрядцами.¹⁶⁴

Еще резче характеризовали указ от 17 апреля кишиневские миссионеры, мнение которых приложено к отзыву епископа Кишиневского Владимира (Сеньковского).¹⁶⁵ По их мнению, Православная Церковь не может, в силу своего Божественного назначения, допускать для своих членов той религиозной свободы, которая допущена государством в указе от 17 апреля сего года о веротерпимости. Допустить это – значило бы, что Церковь потворствует еретикам и раскольникам и открывает своим чадам широкие врата, ведущие во временную и вечную пагубу. Ввиду этого отношения Церкви к расколо-сектантству и к инославным и иноверным исповеданиям должны – и после указа 17 апреля сего года о веротерпимости – остаться те же, какие были до сего времени. Церковь по-прежнему, в силу неотмененного постановления Большого Московского Собора 1667 года, коим дано русским церковным крамольникам название «раскольников», вменяет в обязанность во время бесед о вере, в проповедях церковных и в полемических сочинениях именовать глаголемых старообрядцев присущим им названием «раскольники», за что православные не должны быть привлекаемы к ответственности по 7-му пункту указа, а в официальных бумагах на имя гражданских чинов и учреждений можно величать их «старообрядцами», хотя на самом деле они не «старообрядцы», а «новообрядцы». 16-м пунктом того же указа воспрещается в официальных актах называть ламаитов идолопоклонниками и язычниками, а между тем Церковь Христова иначе их не может признавать и называть.¹⁶⁶

Манифест нередко воспринимался как прямой запрет миссионерской деятельности. Характерно, что на одном из

заседаний Предсоборного присутствия И.Г. Айвазову¹⁶⁷ пришлось специально обосновывать право Православной Церкви публично «проповедовать иномыслящим свое вероучение» и различными методами «привлекать их в свое лоно».¹⁶⁸ Необходимость доказательства того, что миссионерская полемика не является чем-то противозаконным, весьма показательна.

Такая скорее эмоциональная критика сосуществовала с конструктивными замечаниями и предложениями пересмотреть те или иные пункты указа. Поскольку реформа законов, регламентирующих религиозную жизнь страны, продолжалась, возникало желание повлиять на законотворчество. Так, например, епископ Симбирский Гурий на основе сравнительного анализа прежнего и нового законодательства предлагал собственную редакцию законов:

1). Признать, что отпадение от православной веры в другое христианское исповедание или вероучение не подлежит преследованию и не должно повлечь за собой каких-либо невыгодных в отношении личных или гражданских прав последствий. Но в случае совращения отпавшим в новую веру лиц православного исповедания, находящихся от него в какой-либо зависимости, действие сего узаконения прекращается .

2). Отпавшее от православия лицо признается принадлежащим к тому вероисповеданию или вероучению, которое оно для себя избрало, когда после надлежащих увещаний получит от своего духовного начальства удостоверение о сознательном и свободном от какихлибо влияний уклонении от православия и настойчивом намерении покинуть оное.

3). Дети отпавших, не достигшие совершеннолетия, остаются в православной вере, и религиозное попечение о них поручается особенному вниманию настоятелей прихода и восприемников сих детей.

4). Разрешить христианам всех исповеданий принимаемых ими на воспитание некрещеных подкидышей, детей неизвестных родителей, крестить по обрядам своей веры.

5). Все законы гражданские и уголовные, ограждающие веру последователей Российской Православно-Кафолической Церкви, а равно и ее господствующее положение в православном Российском государстве – остаются в полной силе и неприкосновенности.¹⁶⁹

Епископ Оренбургский Иоаким (Левицкий)¹⁷⁰ предлагал ввести в законодательство положение, препятствующее православным приходам целиком переходить в иную конфессию. По его мнению, храмы, приходские дома и все церковное имущество следовало признать собственностью епархий, чтобы отделившиеся приходы не могли на них претендовать.¹⁷¹

Другим направлением юридической защиты интересов православия представлялось ограничение числа конфессий, на которые распространялись принципы веротерпимости. Дело в том, что новые законы расширяли права христианских исповеданий, уравнивая сектантов и старообрядцев с представителями христианских иностранных исповеданий. Перечня религиозных течений закон не предлагал, что теоретически давало возможность попытаться свести их количество к минимуму. Выступая на заседаниях Предсоборного присутствия, И.Г. Айвазов предложил рассмотреть вопрос о том, все ли секты должны считаться христианскими. Среди критериев, позволяющих определить религиозное общество как нехристианское, Айвазов называл происхождение не от христианского корня (а, например, от язычества, мусульманства или иудаизма), а также полный разрыв с христианством (в результате чего секта полностью усваивает нехристианскую мораль и вероучение), отрицание основных христианских догматов – о природе Христа и об искуплении, одновременное отрицание Писания и Предания и отсутствие в учении секты какой бы то ни было религиозной составляющей. Опираясь на эти критерии, можно было определить как нехристианские такие секты, как иеговисты, духоборы, хлысты и т.д.¹⁷² Правда, сам И.Г. Айвазов отмечал, что идея внеконфессионального государства предполагает уравнивание всех религиозных течений, поэтому вполне вероятно, что религиозная свобода

скоро распространится на все религиозные течения – как христианские, так и нехристианские:

Государство в наше время перешло пока на общехристианскую почву. ... Уравнять же с христианством религии нехристианские государство сразу не решилось, хотя этого и требует от него объявленный им же вероисповедный принцип.¹⁷³

Наиболее последовательным защитником идеи об обязанности государства поддерживать и защищать православие был архиепископ Антоний (Храповицкий).¹⁷⁴ В своем выступлении на заседании VI отдела Предсоборного присутствия он предлагал различать свободу вероисповедания и свободу религиозной пропаганды. Если необходимость первого очевидна, то второе является нежелательным:

Свобода вероисповедания (а не свобода совести – это выражение бессмысленное), – говорил архиепископ Антоний, – конечно, должна быть охраняема в государстве: нет цели держать кого-либо силой в господствующей Церкви; объявляющих себя вне вероисповедания (неверующими) тоже следует отлучать от Церкви по двукратном увещании.¹⁷⁵

Допущение иноверческой пропаганды архиепископ Антоний считал противоречащим воле подавляющего большинства населения страны и недоумевал, почему представительное учреждение, каковым является Государственная Дума, рассматривает этот вопрос с точки зрения отвлеченных идей, а не народной воли:

Православный народ, составляющий более двух третей населения империи, не только с негодованием отвергнет мысль о допущении инославной, а тем более иноверной пропаганды, но, напротив, единодушно потребовал бы кары за нее как за уголовное преступление, ибо православную веру, и притом в качестве веры господствующей, он считает главным предметом попечения не только архиереев, но и царя, и христолюбивого воинства. Вообще, воля народная в этом отношении гораздо менее милостива и снисходительна, нежели воля правительства.¹⁷⁶

По мнению владыки, указ от 17 апреля противоречит народному духу и вызывает протест со стороны православного народа. Впрочем, сама Церковь инославной проповеди не боится, поскольку агитацией ее не одолеть: Только заброшенные вдали от церкви хуторяне-малороссы, отвыкшие от богослужения и одичавшие, будут слушать беседу штундиста.¹⁷⁷

Действенным оружием против православия может стать сознательный обман,¹⁷⁸ и обязанностью государства является защитить своих граждан от недобросовестной пропаганды.

Если правительства всех культурных стран карают фальсификацию в торговле, наказывают распространителей сенсационных ложных слухов и заведомой клеветы и т.д., то и наше правительство, оставаясь последовательным, должно православный народ ограждать от обмана, шантажа, экономического и физического насилия иноверцев, которыми последние только и могут действовать.¹⁷⁹

Свободу религиозной пропаганды волынский архиерей считал возможной лишь в религиозно индифферентных странах; в России же религиозные споры чреваты насилием и народными волнениями. К тому же момент для предоставления религиозной свободы выбран неудачно, поскольку за годы жесткого государственного контроля народ отвык от активного участия в решении религиозных вопросов. Требуется время, чтобы народ стал достаточно сознательным и приспособился к жизни по новым законам:

Серая деревня почти не различает духовного начальства от мирского, духовной книги и науки от светской. Все, что идет от законодательной власти, идет от Бога; все, что напечатано в газетах, идет от царя и архиереев. ... Здесь ключ к тому, как мог верить народ католическим прокламациям о принятии этой религии Государем, – революционным прокламациям о царском будто бы приказании грабить помещиков и т.д. Итак, забрав в свои руки народную совесть, сделав себя в глазах народа показателем истинности веры, может ли русское правительство отказаться от православия прежде, чем народ будет оглашен в последнем сознательно?¹⁸⁰

Прежде чем устраняться от руководства духовной жизнью народа, государство должно восстановить ту инфраструктуру религиозного образования (институт начетчиков, катехизаторов и т.д.), которая сознательно уничтожалась на протяжении всего послепетровского периода. Необходимы огромные вложения в религиозное просвещение, резкое увеличение количества священнослужителей. Пока же народ считает руководство своей духовной жизнью – заботой государства:

Отречься от той задачи, которую народ считает своим главнейшим делом в протяжении девяти веков, установить равноправие всех вер в русском государстве – это значит упразднить Россию как исторический факт, как историческую силу, это значит произвести большее насилие над тысячелетним народом, чем какое произвели татарские ханы или самозванцы смутного времени.¹⁸¹

3.2.2. Миссия в новых условиях

Православная Церковь медленнее приспосабливалась к проповеди в новой ситуации, чем другие конфессии. Это приспособление шло одновременно с выработкой проектов реформ и контрреформ.

Не следует забывать, что в новой ситуации оказалась не только Православная Церковь, но и все другие конфессии. Церковные публицисты отмечали, что религиозной свободой довольны далеко не все. Вот как описывалась, например, реакция представителей некоторых старообрядческих согласий на прекращение полицейских преследований:

Новые (несомненно, высокомиловитые для расколосектантства) распоряжения правительства стояли в явном и несомненном противоречии с одним из самых главных догматов беспоповщины – с учением беспоповцев о настиии последнего, гонительного для христиан времени и о воцарении в лице русского правительства лютого гонителя православных христиан, последнего антихриста. С их понятием о власти земных правителей, как власти последнего антихриста, соединяется опасение попасть в сети лукавого. Последняя лесь лукавого, по их словам, может выражаться в мнимых благодеяниях малому остатку верующих во Христа, т.е. беспоповцам. Это будет последнее время, когда апокалипсический зверь употребит последнее усилие, чтобы прельстить, аще возможно, и избранных, и многих прельстит. Мы, учат они, желаем остаться такими же, какими были и какие есть. Мирская свобода нам не нужна. Ни о каких правах мы не просили. А то, что нам дают, как непрошенное, да возвратится к дающему. Мы, говорят старики, не от мира сего. Лести мирской мы не приемлем. Мы ничего не желаем, кроме того, что мы содержали и содержим.¹⁸²

Реакция представителей различных конфессий на указ от 17 апреля часто оказывалась для миссионеров непредсказуемой, и требовалось время для того, чтобы сориентироваться в изменившейся ситуации, скорректировать собственные

действия. Прошедший в Одессе областной миссионерский съезд¹⁸³ составил перечень положительных и негативных последствий новых законов. Основным положительным следствием указа участники съезда считали то, что отсутствие притеснений сделает сектантов более открытыми и готовыми к диалогу:

а) Освобождение сектантов от ограничительных мер правительства должно вызвать большой подъем миссионерской энергии в среде духовенства и миссионеров

б) миссия, что особенно важно, освободилась от глубоко несправедливых, но упорных на нее нареканий общества в наклонности к сыску, репрессии и соучастию с полицией

в) возможно, что сектанты будут относиться к миссии откровеннее, прямее, ближе; что, в частности, хлыстовщина перестанет быть тайной и скрытной и вступит в явную беседу с миссией; ореол мученичества гонимых за веру снят с сектантов

г) фанатизму, замкнутости и духовной сплоченности сект нанесен удар, хотя взамен этого усилится их внутренняя организация.¹⁸⁴

Первоочередной проблемой для миссионеров после указа стала резко активизировавшаяся сектантская пропаганда при сохраняющейся пассивности православного народа. Периодически высказывались предложения различных контрреформ. Примером такого рода проектов является брошюра столичного цензора архимандрита Александра (Григорьева),¹⁸⁵ содержащая программу реформирования духовной цензуры:

Победоносцевская духовная цензура (т.е., в сущности, и теперешняя) совсем не могла и не может вести сколько-либо серьезной, наступательной борьбы со зловерными плевелами нашей литературы, и вина в этом падает вовсе не на цензуру, а на крайне ненормальные условия, в каких она находилась и теперь находится. Прежде всего, сам К.П. Победоносцев, как это ни странно покажется с первого взгляда, пропитанный насквозь духом петербургской бюрократической сдержанности и осторожности, никогда не оказывал поддержки духовной

цензуре и менее всего был способен к роли активного полководца в ее борьбе с литературными плевелами.¹⁸⁶

Далее архимандрит рассказывал историю о том, как Победоносцев не поддержал цензора, возмущенного изображением Георгия Победоносца на папиросной пачке. После указа, по мнению архим. Александра, речь должна идти не об упразднении цензуры, а об активизации цензоров в борьбе с «литературным атеизмом, порнографией и антицерковностью».¹⁸⁷

Высочайшие узаконения ... конечно, дают полную свободу сектантам и раскольникам печатать свои издания без предварительной цензуры, но, в то же самое время, эти манифесты отнюдь не дают сектантству и расколу никакого права глумиться над Православной Церковью. Отсюда, духовная цензура, спокойно взирая на печатаемые раскольничьи и сектантские брошюры (полемика с ними дело не ее, а православной миссии), тем не менее, не может и не должна отказываться от вмешательства в том случае, когда в этих изданиях усматриваются оскорбительные выходки или кощунственные глумления над православием.¹⁸⁸

2.3. Нужен ли институт миссионеров?

Общественное мнение настороженно относилось к самому институту профессиональных миссионеров, и в некоторых епархиях миссионерские должности упразднили явочным порядком. Однако Всероссийский миссионерский съезд 1917 года и Собор высказались за сохранение этого института.

Свобода совести ставила вопрос о том, нужны ли вообще миссионеры. В глазах общественного мнения миссионерская деятельность ассоциировалась исключительно с насильственными методами. В качестве примера укажем на статью, которая появилась в «Новом времени» более чем за месяц до указа. Рассказывая о совещании Комитета министров, посвященном притеснению старообрядцев, газета объявила епархиальных миссионеров, «людей светских, без сана и посвящения» главными виновниками в религиозных притеснениях:

Что такое эти «миссионеры» в рангах духовной службы? Если они только учителя, наставники, только ученые специалисты по сектам и расколу, то им открыта печать, журналистика, издание всяческих «листочков», да и вообще вся наша духовная литература в ее обличительной, политической и даже исторической части есть такое «миссионерство». Для чего понадобились «миссионеры» и с жалованием, вицмундиром, пенсией и, очевидно, наградой и орденами и чинами «за выслугу», за «ревность по службе». Следовало бы поднять вопрос о точном значении и точных функциях этих чиновников-миссионеров духовного ведомства; о выработке гласной для них «инструкции», за пределы которой они не могли бы переходить.¹⁸⁹

Опыта полемики с подобными взглядами у церковных публицистов не было. В статье профессора П.С. Смирнова,¹⁹⁰ содержащей разбор публикаций «Нового времени» по церковным вопросам (в их число входит и цитированная выше статья), содержится лишь возмущенный пересказ газетных

статей. Текст «Нового времени» выглядит куда более убедительным.

Наиболее последовательным защитником института профессиональной миссии был протоиерей Иоанн Восторгов,¹⁹¹ который в серии устных и печатных выступлений доказывал, что миссия – это не насилие или принуждение, а потому принципы свободы совести ни в коей мере не предполагают прекращения миссионерской деятельности:

Ныне по новым теориям так называемого культурно-правового государства в самом существе, в самой основе отрицается дело миссионерское, как дело насилия, как учреждение отжившее, как пережиток рабства. Итак, не выходит ли по новой философии, что Спаситель мало любил людей и не должен был проповедовать своего учения, потому что всякая проповедь новой веры есть покушение на свободу?... Итак, выходит, апостолы, эти миссионеры вселенной, были на ложном пути, когда язычникам и иудеям от их ложных учений и воззрений открывали вход к истине Христовой! ... Свобода совести... Но совесть всегда свободна и не может быть нигде, ни у кого и никем связана. Самое название, как видим, является нелепым. Иное дело – свобода вероисповедания, или же принуждение и насилие в вере. Но православное миссионерство никогда, по идее своей, путем насилия не действовало и не должно действовать. Однако, понятие насилия, принуждения и воздействия нельзя сделать настолько растяжимым, чтобы под него подводить всякую проповедь, слово обличения, вразумления и научения, школу, книгу, богослужение.¹⁹²

При этом, считая миссию на окраине страны задачей не только церковной, но и государственной, протоиерей Восторгов полагал, что антимиссионерские настроения искусственно создаются противниками государства. Выступая на собрании, посвященном памяти почивших членов миссионерского общества, он говорил о миссии прежде всего как о государственном деле, способе русифицировать жителей украинских районов империи. По его мнению, нападение на миссию связано с тем, что периодическая печать традиционно

поддерживает любые выступления, направленные против Церкви и государства.¹⁹³ Таким образом, главным противником Церкви и, соответственно, христианского просвещения, становится общественное мнение:

Если бы говорить о поведении Пилата во время этого мирового суда над Христом, если бы говорить о нем языком современности, то надобно выразиться так: Пилат только уступил общественному мнению, послушался гласа народа, а глас народа – глас Божий; итак, Пилат невиновен: он поступил сообразно ясно выраженной народной воле. ... Какими жалкими и отвратительными кажутся эти кумиры современности, эти затасканные фразы лести и подслуживания низменным инстинктам толпы, – пред лицом Христа, истерзанного, убитого! Вот оно, общественное мнение! Вот он, глас народа! Как легко и удобно им прикрылось богопредательство и богоубийство!¹⁹⁴

Если светские публицисты, с которыми полемизировал о. Иоанн, выступали против института профессиональных миссионеров, исходя из общедемократических соображений, то внутри Церкви антимиссионерские выступления носили несколько иной характер. С тем, что миссия в принципе необходима, не спорил никто. Сомнения вызывала лишь правомерность существования ее институционализированных форм. Во многих выступлениях звучала мысль, что вся Церковь должна стать миссионерской, а в миссионерах-профессионалах необходимости нет. Некоторые участники дискуссии полагали, что основной миссионерской ячейкой должен стать приход, а централизованные миссионерские организации излишни.

В конечном счете, антимиссионерское движение привело к тому, что после Февральской революции в некоторых епархиях были приняты решения об упразднении должности епархиального миссионера (Екатеринославский епархиальный съезд) и даже самого института миссии (епархиальное собрание во Владимире)¹⁹⁵. Именно периодически высказываемые сомнения в том, что институт миссии имеет право на существование, заставили участников проходившего в Бизюковском монастыре Миссионерского съезда 1917 года включить в план работы Собора вопрос о церковно-

историческом основании существования миссии как церковного института.¹⁹⁶ Для того, чтобы остановить антимиссионерские выступления в епархиях, съезд обратился к Синоду с просьбой выпустить специальное определение о том, что увольнение миссионеров и ликвидация миссионерских должностей не относится к компетенции епархиальных собраний.¹⁹⁷

Вопрос о том, нужны ли профессиональные миссионеры, был поднят и на первых заседаниях созданного Поместным Собором отдела *О внутренней и внешней миссии*. Здесь против института миссионерства очень резко выступал епископ Мамадышский Андрей (Ухтомский)¹⁹⁸:

Миссионерский отдел должен закрыться. Вся деятельность прежних миссионеров кроме зла ничего не сделала. Вы, миссионеры, создаете фикцию церковной жизни, делаете шумиху. ... К чему миссия при таком, например, случае. Приехал в деревню Уфимской епархии миссионер, когда деревня справляла свой праздник. Все пьяны и миссионера прогнали. Нужно оживить, спасти приход. Миссия нужна, но не такая, как была. Она не должна вторгаться в чужую жизнь, в чужое исповедание, а строить свою церковную жизнь. Миссия должна быть в приходских организациях, чтобы прихожане друг друга учили, а не были бы случайными людьми в храме. Тогда и победа миссии будет органически вытекать из организованной жизни Церкви.¹⁹⁹

Кажется показательным, что столь резкое высказывание принадлежит одному из активнейших организаторов дела миссии в Казанской епархии.²⁰⁰

Позиция епископа Андрея не нашла поддержки его коллег по Миссионерскому отделу. Основным аргументом в пользу существования профессиональных миссионеров было то, что неправославные проповедники являются профессионалами, и для полемики с ними требуется специальная подготовка. Эти положения были подробно развиты в докладе А.Г. Куляшева²⁰¹ «О важности и необходимости миссии вообще и специальной в частности». Среди прочего, там говорилось:

Нам необходимо откровенно сознаться, что идея евангельского благовестия совсем не привита к сознанию

русского общества, и в этом наш тяжкий и исторический грех пред евангельским благовестием. В то самое время, когда враги православия, опираясь на свои прочные организации, посылают в народные массы своих специальных пропагандистов, когда эти пропагандисты уже расхищают овец православного стада, в это время мы еще все не можем сговориться по основным вопросам – нужны ли нам для борьбы с грядущей опасностью специальные защитники, или все это дело нужно возложить на приходского священника, который будто бы и есть первый и единственный миссионер в своем приходе.²⁰²

Вместе с тем вопрос о том, стоит ли от имени Собора выпускать определение, декларирующее необходимость миссионерского института, вызвал дискуссию. Соответствующую инициативу М.А. Кальнева²⁰³ не поддержали другие члены Миссионерского отдела, которые считали, что подобная декларация будет негативно воспринята обществом:

Кроме Собора, – говорил протоиерей С.И. Шлеев,²⁰⁴ – есть церковное общество, к голосу которого Собор должен прислушиваться, иначе соборное решение может быть не воспринято обществом, миссия должна быть реорганизована, в настоящем же своем виде она неприемлема единоверцами и интеллигенцией.²⁰⁵

По мнению о. Симеона, которое также поддержал Д.И. Боголюбов, сам факт создания Собором миссионерского отдела означает признание того, что миссия необходима. В итоге специального определения о необходимости миссии решили не принимать, но в текст проекта соборного определения О внутренней и внешней миссии включили пункты, характеризующие необходимость и значение миссионерского дела:

1). Миссия, как основанная самим Законоположителем нашей веры Христом Иисусом, есть то великое служение в Церкви, которое имеет полное право на свое существование.

2). Миссия является в Русской Церкви учреждением необходимым, постоянным, требующим к себе со стороны Церкви особых забот и попечений.

3). В виду переживаемого Русскою Православною Церковью небывало враждебного натиска от развития и пропаганды сектантства, раскола и безбожия, Собор находит необходимым и своевременным реорганизовать, укрепить и усилить повсеместно по всем епархиям России церковно-приходскую и епархиальную миссию для ограждения от совращений православных чад Церкви и возвращения в ее лоно заблудших.²⁰⁶

Во время обсуждения этих тезисов на пленарном заседании Собора М.А. Кальнев суммировал аргументы в пользу сохранения института профессиональных миссионеров, которые приводились во время заседаний отдела:

Для нас всех до принудительной очевидности ясно, что Церковь наша переживает небывало тяжелые дни материального обнищания и религиозной разрухи. Если о первом можно пожалеть, то от второго можно прийти в ужас: разве нужно здесь повторять всем известные факты: открыто высказываемые кощунства заразили собою воздух; церковное имущество расхищается, храмы расстреливаются и разрушаются, св. иконы оскверняются нечистотами, св. престолы вытаскиваются из храмов в дома и употребляются вместо обеденных столов, св. мощи изрезаются ножами, миссионеры, священники и даже епископы подвергаются насилиям, арестам, издевательствам, тюремным заключениям и даже смерти за слово Божие, за правду, за Христа, и, увы, все это совершается руками «православных» русских людей, все это творится на «святой» Руси, среди народа – «богоносца», большею частью «христоробивым» русским воинством. ... Согласитесь, что в данное время не так страшны для Русской Церкви десятки хорошо подготовленных ... баптистских миссионеров, десятки тысяч совращенных немцами в концентрационных лагерях в баптизм и теперь возвращающихся в Россию пленных, наших солдат, не столько страшны для нее целые тучи проповедников раскола, сектантства, унии, католичества и всякого иноверия, сколько ужасен факт общего религиозного разложения народа и нравственного его самосознания. Мы все переоценили уровень религиозно-

нравственного состояния нашего народа. Увы, мы мало знали его: за пеленой внешнего благочестия народа от нас была скрыта степень развития в нем истинно христианского настроения, степень усвоения учения Христа. Революция сдернула эту пелену, и пред нашими глазами предстал родной наш народ во всей своей наготе, покрытый зияющими язвами греха и беззакония, безбожия и кощунства, насилия и жестокости, приближающих его к человеку-зверю. Еще на теле русского народа есть здоровые места, еще не все пропало, не все еще преклонили колена пред Ваалом, с помощью Божией еще можно остановить, а потом и излечить поражение организма народа, но для этого требуется напряжение всех сил Церкви, и пренебрежение в данное время такую уже испытанною силою, какою является наша православная внутренняя миссия, было бы страшным, неизгладимым преступлением, было бы тяжким грехом перед Богом и Св. Церковью.²⁰⁷

Собор принял эти тезисы с изменениями чисто редакционного характера.²⁰⁸

3. Миссионерские структуры церкви

3.1. Общецерковные миссионерские организации

В XIX Веке История развития миссионерства в России соотносится с расширением территории страны и возникающей в результате этого необходимостью христианизации новых подданных. При этом в течение долгого времени не существовало ни общегосударственной программы миссионерской деятельности, ни центрального органа, эту деятельность координирующего. Успехи миссии на новых территориях были связаны скорее с деятельностью отдельных подвижников, чем с работой общецерковных организаций. Отношение государства к делу христианизации окраин страны периодически менялось, и говорить об истории миссионерской организации в России можно лишь начиная с XIX века. Первой общероссийской миссионерской организацией следует считать действовавшее в 1812–1826 годах Российское библейское общество, основной задачей которого было «способствование к приведению в России в большее употребление Библии или книг Священного Писания, Ветхого и Нового Завета».²⁰⁹ Формально это общество было общественным объединением, однако пользовалось мощной поддержкой государства. Несмотря на сомнительный характер ряда книг, распространяемых Обществом параллельно с текстами Писания, значение его как первой общероссийской общественной организации, занимающейся христианским просвещением народа, невозможно переоценить.²¹⁰

28 мая 1828 г. Синод принял постановление об учреждении должности специальных епархиальных миссионеров «в тех частях государства, где жительствоуют народы, не познавшие христианства или по обращении не довольны в оном утвержденные и наставленные».²¹¹ Опираясь на этот указ, епархиальные власти самостоятельно принимали решения об учреждении должности епархиального миссионера.

По представлению А.И. Барятинского,²¹² 9 июня 1860 г. в Тифлисе было учреждено Общество восстановления православного христианства на Кавказе, целью которого было

восстановление православного христианства среди тех народов Кавказа, где оно отступало под давлением ислама, а также миссионерская деятельность среди нехристианского населения.²¹³ В 1865 г. в Санкт-Петербурге было учреждено Миссионерское общество для содействия распространению христианства между язычниками. В 1869 г. оно было закрыто, а в 1870 г. по инициативе святителя Иннокентия (Вениаминова) в Москве было учреждено Православное миссионерское общество, задачей которого была поддержка русских духовных миссий. В 1867 г. в Казани учреждено миссионерское Братство св. Гурия Казанского. Миссионерская работа среди иноверцев и порядок их крещения регламентировался изданными Синодом в 1861 году Правилами о порядке совершения над иноверцами-нехристианами таинства Святого крещения. Эти правила вызывали большое недовольство миссионеров, и в 1784 году Православное миссионерское общество направило в Синод записку, в которой доказывало невозможность эффективной миссионерской работы на основе этих правил. В начале XX века создание эффективно действующих общероссийских миссионерских структур стало актуальнейшей задачей. Истории создания документов, регламентирующих деятельность общероссийской миссии, посвящена настоящая глава.

3.2. Профессия или призвание?

Первый проект реформы миссионерства, требующий, чтобы в деле миссии наряду с профессиональными миссионерами участвовали приходские священники и миряне, появился в 1908 году. Развитие идеи общенародной миссии вело к отрицанию необходимости структурированной миссионерской организации. Все последующие проекты пытались совместить жесткую структуру миссионерского дела с участием в миссии всего церковного народа.

Подготовка соборного определения *О внутренней и внешней миссии* имела долгую предысторию. В 1908 году под председательством митрополита Владимира (Богоявленского)²¹⁴ было созвано Особое совещание по делам миссионерства.²¹⁵

Выработанные им *Правила о внутренней миссии* определением Синода от 20–26 мая 1908 г. были утверждены как имеющие общеобязательное значение.²¹⁶ Принципиальная новизна *Правил* заключалась в том, что впервые миссия объявлялась делом не только профессиональных миссионеров, но и всей Церкви. Если раньше участие священников в деле миссии носило эпизодический характер, а приход вообще не участвовал в этом служении,²¹⁷ то теперь декларировалось существование трех видов миссии – «народно-приходской», «пастырско-приходской» и «профессиональной».²¹⁸

Появление *Правил* повлекло за собой обширную полемику о всенародной или «органической» миссии. Ниже мы специально остановимся на этой полемике,²¹⁹ а пока приведем лишь характеристику такой «органической» миссии, данную протоиереем Иоанном Восторговым:

Уподобляя приход живому организму, в коем отдельные члены питаются от одного корня, и при многообразии составляют единое целое, органическая миссия есть прямой результат проявления живых сил приходского организма. Такая миссия (органическая) устрояется и существует независимо от

больших материальных затрат и сильна своею внутреннею крепостью.²²⁰

Идея «народной» миссии была очень эффективной и соответствовала духу времени. Ссылка на то, что миссия должна быть общецерковной, часто приводилась как один из аргументов в пользу отказа от института профессиональных миссионеров, о чем шла речь в предыдущей главе.²²¹ Поэтому делегаты V Миссионерского съезда, который работал в Бизюковском монастыре с 25 июля по 5 августа 1917 г., пытались максимально последовательно провести идею о необходимости всех трех видов миссии, включая и профессиональную. В подготовленном съездом проекте²²² говорится о трех силах, которыми должна совершаться миссионерская работа – верующий народ, пастыри и профессиональные миссионеры.²²³

Данный проект имел совершенно особое значение. Занятия съезда завершились менее чем за месяц до начала работы Поместного Собора, поэтому основной задачей была выработка программы и принципов работы соборного отдела, который будет заниматься миссионерской проблематикой. Бизюковский съезд составил программу деятельности этого отдела,²²⁴ а также подготовил проект документа *Об организации православной внутренней миссии*. Основные идеи и структура этого проекта совпадают с идеями и структурой *Правил* 1908 года. К этим двум документам и восходит соборное определение *О внутренней и внешней миссии*. На Поместном Соборе вопросы организации миссионерской деятельности обсуждались в основном на заседании отдела *О внутренней и внешней миссии*. На пленарном же заседании спор шел о том, нужен ли миссии бюрократический документ, объясняющий, сколько профессиональных миссионеров должно быть в епархии и кто кому должен подчиняться. Некоторым членам Собора хотелось противопоставить этой бюрократической структуре уже упомянутую нами «органическую миссию», предполагавшую учительную деятельность всех членов Церкви. Наиболее последовательно эту позицию защищал Д.И. Боголюбов:

Я вступил в ряды епархиальных миссионеров тотчас же по окончании академического курса. Тогда, в свои юные годы – а это были годы юности и вообще нашей епархиальной миссии²²⁵ – мы горели церковно-народническими идеалами. Мы трепетно прислушивались к тому, что происходило в церковных глубинах народа, и не понимали опытно и для себя вразумительно таких явлений, как раскол и сектантство в народе. И мы спрашивали: что порождает их? Что гонит людей из Церкви? ... Я поднял свой голос в защиту той мысли, что церковная наша миссия не может быть благоуспешна на почве одних разговоров с расколосектантами, что тут беде не помогут никакие специально миссионерские организации, пока не будут в основе изменены начала русского православно-церковного быта. Таким образом, давно уже в миссионерской жизни была осознана мысль о необходимости коренного обновления нашей церковной миссии. Эту миссию предполагалось сделать органической, народной, пастырско-приходской, опирающейся исключительно на благодатные силы Церкви, а не на содействие нам мирской власти, полиции, закона.²²⁶

По мнению Д.И. Боголюбова, недостатком составленного отделом проекта является его общий характер, который «стар по духу, безжизнен в своих пунктах, и поэтому требует коренной переделки своих основных начал».²²⁷ К мысли о том, что миссию необходимо организовать на новых началах, присоединились А.И. Июдин²²⁸ и В.Г. Рубцов,²²⁹ которые ждали живого миссионерского слова и считали, что жесткая структурированность только мешает делу. Митрополит Тифлисский Кирилл (Смирнов)²³⁰ критиковал проект за то, что он не содержит конкретной программы работы миссии и к тому же возлагает все руководство миссией на правящего архиерея.

Однако альтернативного проекта предложено не было: какими практическими методами следует создавать «органическую миссию», никто не знал. Поэтому защитники проекта не столько указывали на его достоинства, сколько демонстрировали отсутствие альтернативы. Пожалуй, наиболее сознательным защитником доклада отдела был В.И. Зеленцов,²³¹ с недоверием относившийся к мысли о том, что

всех прихожан когда-нибудь удастся научить миссионерствовать. Более реальным делом В. Зеленцов считал подготовку ограниченного количества специалистов, которые могли бы руководить добровольцами:

Нам необходимо организовать ударные миссионерские батальоны, развить приходскую и уездную миссии там, где это будет возможно.²³²

Поскольку альтернативные идеи носили отрицательный характер, была принята именно та схема устройства миссии, которую предложил V Миссионерский съезд, а вслед за ним и соборный отдел *О внутренней и внешней миссии*.

3.3. Определение «О Внутренней и Внешней миссии»

Основные принципы устройства миссии были сформулированы Синодом еще в 1908 году. Описанная Собором структура миссии не содержала в себе ничего принципиально нового. Миссия строилась по территориальному принципу (приход, уезд, епархия). Внутри этих образований определялись направления практической деятельности. К миссионерской деятельности привлекались также женские и мужские монастыри. А возглавить миссионерскую деятельность должен был Миссионерский совет при Синоде.

Структуре миссии были посвящен доклад отдела О внутренней и внешней миссии, озаглавленный *Основные положения об устройстве миссии*.²³³ Приложением к нему стал *Устав внутренней миссии Православной Русской Церкви*.²³⁴ Основные положения формулировали общую концепцию и содержали ссылки на конкретизирующие их параграфы *Устава*.

Однако Собор не стал вдаваться в подробности, и определение О внутренней и внешней миссии²³⁵ опирается на краткий текст *Основных положений*. Уже был подготовлен проект подзаконного акта – *Устава о внутренней миссии*. Однако Собор не рассматривал этого документа, и его обсуждение продолжалось после прекращения работы Собора. Последний вариант этого документа – *Проект устава об устройстве внутренней миссии*, включал в себя соборное определение О внутренней и внешней миссии, дополненное материалами, заимствованными из проекта *Устава*. Этот документ был рассмотрен Высшим церковным управлением весной 1919 года, а затем разослан епархиальным архиереям, которые должны были высказать свои замечания.²³⁶ О дальнейшей судьбе этого проекта нам ничего неизвестно. Внешние условия изменились, и Синод, по всей видимости, к работе над проектом больше не возвращался.²³⁷

Ниже мы рассмотрим содержание определения *О внешней и внутренней миссии*, привлекая, по мере необходимости, как *Проект устава о внутренней миссии*, так и принятые ранее документы, т.е. *Правила о внутренней миссии* (1908), и подготовленный Бизюковским съездом проект *Об организации православной внутренней миссии*.²³⁸

3.3.1. Приходская миссия

В начале XX века в общественной самодеятельности видели средство решения многих социальных проблем. О том, что единственным способом противостоять иноверию и безбожию является создание сильных приходов и приходских братств, писали многие. При этом указывалось на то, что активная жизнь возможна лишь в небольших приходах, где все друг друга знают. Проблема заключалась лишь в том, что малолюдный приход испытывал серьезные материальные трудности. По мнению ташкентского протоиерея Ф.И. Янковского, идеальным является приход, не превышающий 100 человек, а для решения материальных проблем следует строить самые простые храмы, не приглашая дорогих архитекторов, обходиться без дорогой утвари и даже без иконостасов.²³⁹ Такой небольшой, но сплоченный приход нередко мыслился в качестве основной миссионерской единицы. А в 1908 году, приняв *Правила о внутренней миссии*, Синод не только заявил о необходимости приходской миссии, но и фактически уравнивал ее с миссией профессиональной. Первый раздел *Правил* был посвящен именно народной миссии.²⁴⁰

Общественное мнение приняло эти *Правила* достаточно благожелательно, и в дальнейшем их основные положения неоднократно повторялись с теми или иными видоизменениями. Однако в 1917 году всеобщая эйфория по поводу выборного начала и самоуправления уже начала испаряться. Поэтому в проекте, выработанном в 1917 году Бизюковским съездом, была не только подчеркнута руководящая роль приходского священника, но и указано на общее руководство делом миссии со стороны архиерея и профессиональных миссионеров:

Церковно-приходская миссия совершается в пределах церковного прихода приходскими пастырями совместно с другими членами клира и с прихожанами под высшим руководством епархиального епископа и при содействии церковно-окружных, уездных и епархиальных миссионеров.²⁴¹

Отдел *О внутренней и внешней миссии* принял этот тезис в том виде, как его предложил Бизюковский съезд. Однако на пленарном заседании Собора именно эта статья стала предметом наиболее горячих споров. Сторонников «органической миссии» категорически не устраивала мысль, что главным деятелем миссии является пастырь, а не приход. Суть проблемы была следующим образом сформулирована митрополитом Антонием (Храповицким):

Все прения по основным положениям доклада об устройстве миссии свелись сегодня к тому: сказать ли, «миссия совершается в пределах прихода приходскими пастырями при содействии прихожан» (как в докладе), или же, что «миссия совершается православным народом при участии и под руководством духовенства».²⁴²

Позицию тех, кто считал священника главным действующим лицом приходской миссии, хорошо сформулировал В.К. Недельский²⁴³:

Я убежден, что и у нас должно стремиться, чтобы каждый прихожанин был апостолом православия. Но это будет осуществлено только тогда, когда будет воздвигнут на надлежащее место окрыленный довольством и уважением главный деятель миссии, обо всем болеющий, все могущий дать для православия, никем не заменимый – приходский пастырь.²⁴⁴

Противоположную точку зрения защищал Д.И. Боголюбов:

Миссия в Церкви будет не тогда нормальна, когда будет совершаться «при содействии прихожан», а когда будет совершаться всем народом в приходе. Различие громадное. До сих пор наша миссия совершалась определенным порядком: приехал, побеседовал и потом докладывал, что исполнил свое дело.²⁴⁵

Некоторой уступкой сторонникам «органической миссии» можно считать окончательную формулировку четвертой статьи соборного определения:

Приходская миссия совершается совокупными силами клира и мирян прихода при содействии руководимых местным архиереем миссионеров.²⁴⁶

Таким образом, в ходе обсуждения этой статьи на пленарном заседании Собора приходской священник постепенно превратился из руководителя и организатора приходской миссии в первого среди многих.

Согласно принятому Собором определению *О внутренней и внешней миссии и Проекту устава об устройстве внутренней миссии* (1919), задачей церковно-приходской миссии является укрепление чад Церкви в православной вере и христианской жизни и защита их от влияния раскола, сект, инославия, иноверия и безбожия, возвращение отпавших в иные религиозные учения, вразумление христиан инославных исповеданий, просвещение людей безрелигиозных и враждебных вере, распространение в приходах религиозно-нравственного и миссионерского просвещения, устройство библиотек, читален, бесед, чтений, курсов, школ. Определение рекомендовало организовывать паломничества, крестные ходы, различные виды общественных молений, а также развивать приходскую благотворительность. Для решения задач миссии при приходах должны были создаваться миссионерские братства, союзы, содружества, общества, кружки ревнителей Православия и другие организации. Эти организации ежегодно должны были проводить торжественные собрания, на которые приглашались бы не только деятели миссии, но и прихожане. Предполагалось, что приходская миссия может иметь в своем составе и специального приходского миссионера, который осуществляет свою деятельность в пределах прихода.²⁴⁷

Рассмотрение эволюции проектов организации приходской миссии показывает, что вопрос о том, кто является главным ее действующим лицом, оставался первоочередным предметом дискуссии. Если в *Правилах* 1908 года основной силой приходской миссии названы миряне, то проект Бизюковского съезда подчеркивал подчиненную роль прихожан (их деятельность должна была контролироваться священником и профессиональным миссионером). Собор же отдал предпочтение компромиссному варианту.

Во всех документах, посвященных приходской миссии, много говорится о миссионерском потенциале братств. Впервые

о приходских братствах заговорили на III Всероссийском миссионерском съезде (Казань, 1897). Во время работ Предсоборного присутствия профессор Н.И. Ивановский призывал создавать в городах миссионерские братства, а в деревнях – кружки. При этом докладчик отметил, что если 10 лет назад мысль о полезности братств, являющихся свободным союзом «духовенства и народа, пастырей и мирян», было необходимо раскрывать и доказывать, то теперь она ни у кого не вызывает протестов.²⁴⁸ Братства упоминаются в большинстве документов начала века, посвященных миссионерской проблематике. О церковно-приходских миссионерских братствах говорилось и в *Правилах об устройстве внутренней миссии*²⁴⁹ 1908 года, и в проекте Бизюковского съезда.²⁵⁰ Правда, в определении *О внутренней и внешней миссии братства* не упоминаются, но *Проект устава об устройстве внутренней миссии*²⁵¹ рассматривает этот вопрос достаточно подробно. Однако эти документы не покрывают всей проблематики братского движения. К тому же приходские братства, на практике представляющие собой относительно небольшие объединения, существенно отличаются от общероссийских братств. Поэтому история братского движения нуждается в специальном очерке.²⁵²

3.3.2. Отказ от идеи особой благочиннической миссии

Говоря о профессиональных миссионерах, *Правила об устройстве внутренней миссии* (1908) предусматривали должности уездного и епархиального миссионера. В проекте Бизюковского съезда (1917) территориальная организация миссии была разработана более подробно. Кроме приходской, проект выделял также окружную (благочинническую) и уездную миссию. Окружная миссия должна была решать те же задачи, что и приходская, но только в масштабах благочиния. В подготовленном отделом *О внутренней и внешней миссии* докладе Собору также имелись статьи, посвященные окружной (благочиннической) миссии. Согласно этому докладу, окружная миссия должна была совершаться в пределах благочиннического округа силами клириков и мирян при содействии имеющихся в епархии специальных миссионеров и под высшим руководством епархиального архиерея. Проект Бизюковского съезда подчинял благочинническую миссию окружному миссионерскому братству, а отдел *О внутренней и внешней миссии* предложил подчинить окружную миссию благочинническому собранию духовенства и мирян, исполнительным органом которого является благочиннический совет. Согласно докладу *отдела*, благочиннический совет должен был обращать особое внимание на богослужебную и проповедническую практику, заниматься вопросами благотворительности, организовывать лекции, чтения, беседы, открывать библиотеки. Обязанностью благочиннического собрания должно было стать и приглашение (или избрание из числа клириков благочиния) профессионального миссионера. Предполагалось, что окружной миссионер будет получать содержание как из средств благочиния, так и из общепархиальных сумм.

Одновременное существование благочиннической и уездной миссии (о ней речь пойдет в следующем разделе) многим казалось неоправданным. В хранящейся в архиве

Собора машинописной копии проекта, подготовленного Бизюковским съездом, напротив раздела «Уездная миссия» имеется приписка: «Лишнее звено».²⁵³ Однако Собор счел лишним звеном не уездную миссию, а благочинническую. На 115 заседании Собора по предложению архиепископа Коломенского Иоасафа (Каллистова)²⁵⁴ раздел «Окружная (благочинническая) миссия» был исключен.²⁵⁵

3.3.3. Уездная миссия

Как уже было сказано в предыдущем разделе, *Правила об устройстве внутренней миссии* (1908) предусматривали должности уездного и епархиального миссионера, а проект Бизюковского съезда (1917) подразумевал существование окружной и уездной миссии. В докладе отдела *О внутренней и внешней миссии* структура уездной миссии описывалась следующим образом. Руководить ее работой должен был уездный съезд духовенства и мирян с исполнительным органом в виде уездного миссионерского совета. Предполагалось, что в члены совета будут избираться священнослужители и миряне в равном числе. Уездные миссионеры (количество которых определяется епархиальным собранием) должны были назначаться и увольняться епархиальным архиереем по представлению епархиального миссионера после переговоров с уездным миссионерским советом.

Уездная миссия должна была решать задачи как пастырско-народной, так и специальной (т.е. профессиональной) миссии, занимаясь организацией миссионерских крестных ходов, созданием миссионерско-апологетических и гомилетических курсов, учреждением братств, распространением литературы, проведением лекций и чтений. Планировалось, что в каждом уезде будет несколько профессиональных миссионеров, которые не служат на приходе, а занимаются исключительно миссионерским служением. В уездах, не имеющих возможности содержать таких миссионеров, эти обязанности должны были брать на себя приходские священники, имеющие необходимое образование. Уездные миссионеры должны были организовывать беседы, регулярно посещать неблагополучные населенные пункты и приходы и помогать пастырям в организации пастырско-приходской миссии.

Как уже говорилось, при обсуждении статей, посвященных уездной миссии, высказывались сомнения в том, что такая структура нужна. Однако после того как из определения *О внутренней и внешней миссии* были исключены статьи об

окружной (благочиннической) миссии, сохранение уездных миссионерских структур стало казаться разумным. Правда, во время обсуждения доклада на пленарном заседании Собора епископ Пермский Андроник (Никольский)²⁵⁶ выступал против существования уездного миссионерского совета, считая, что это совершенно излишний бюрократический орган.²⁵⁷ Однако предложение епископа Андроника не нашло поддержки. В защиту уездной миссии выступал епископ Полоцкий Серафим (Александров),²⁵⁸ имевший большой опыт миссионерской работы:

Уездный город далеко отстоит от епархиального города, иногда до тысячи с лишком верст, до центра епархиального управления скоро не доберешься; в таких случаях уездный город представляет собой маленький центр, около которого развивается уездная жизнь, гражданская и церковная.²⁵⁹

В проекте 1919 года раздел об уездной миссии был расширен, права и обязанности уездных миссионеров расписаны более подробно, однако концептуальных изменений сделано не было.²⁶⁰

Уже *Правила об устройстве внутренней миссии* (1908) уделяли епархиальному миссионеру достаточно много внимания. Если содержание серьезных профессионалов в каждом уезде, не говоря уж о приходе, было делом достаточно проблематичным, то епархия была в состоянии создать что-то вроде миссионерско-методического центра. О епархиальной миссии много говорили на заседаниях Предсоборного присутствия. Предполагалось, что общепархиальные структуры будут, с одной стороны, координировать деятельность уездной и приходской миссии, а с другой – оказывать уездным и приходским миссионерам теоретическую и практическую помощь. В частности, в докладе, подготовленном Н.И. Ивановским, говорилось:

Должны быть особые миссионерствующие лица, всецело занятые одним делом миссии, должны быть епархиальные и уездные миссионеры, которые, в данном случае, являются помощниками приходскому пастырю в борьбе с расколом-сектантством, под руководством которых и при

непосредственном участии может в каждой епархии образовываться и работать дружина миссионерских деятелей.²⁶¹

Развивая эту мысль, казанский профессор писал о том, что приходский священник не имеет физической возможности целиком посвятить себя полемике с иноверцами. Роль эксперта, способного дать квалифицированную консультацию, может играть епархиальный миссионер.

В проекте, подготовленном Бизюковским съездом (1917), содержалось уже достаточно подробное описание епархиальных миссионерских структур. Этот проект был положен в основу доклада отдела *О внутренней и внешней миссии*. Собор принял этот раздел без особых споров, правда, как это было и в предыдущих разделах, большая часть материала оказалась не в принятом Собором определении *О внутренней и внешней миссии*, а в так и не обсужденном *Уставе внутренней миссии* Православной Русской Церкви.

Принятое определение констатировало, что епархиальная миссия, имея общие с приходской миссией цели, действует в пределах всей епархии совместными силами причтов и мирян, при содействии имеющихся в епархии специальных миссионеров, а также окружных, уездных и епархиальных миссионерских советов. Высшее руководство епархиальной миссией должен был осуществлять епископ.

В соборном определении *О внутренней и внешней миссии* говорилось, что епархиальная миссия решает достаточно сложные задачи, и это требует от ее деятелей особых знаний и опыта. Поэтому в ее составе должны работать люди, имеющие высшее богословское образование и обладающие специальной подготовкой. Епархиальные миссионеры должны состоять в клире епархии, а их назначение и увольнение должно осуществляться высшей церковной властью по представлению епархиальных архиереев. Предполагалось, что в каждой епархии при епископе будет создан епархиальный миссионерский совет, члены которого будут избираться собранием духовенства и мирян из числа местных церковно-

общественных деятелей, знакомых с миссионерской проблематикой.

В подготовленном Отделом *Уставе внутренней миссии*, конкретизирующем основные положения определения, регламентировались состав и принципы избрания членов епархиального миссионерского совета. А в Проекте устава об устройстве внутренней миссии (1919) особо подчеркивалась мысль о необходимости контроля над работой епархиальных миссионерских структур со стороны архиерея. В этом документе оговаривалось, что епархиальный архиерей может, если сочтет нужным, сам председательствовать в Миссионерском совете или уполномочить на это своего викария.²⁶² Специальная статья была посвящена разрешению конфликтов между архиереем и епархиальным миссионерским советом:

В случае несогласия правящего архиерея с решением епархиального миссионерского совета, принятым в заседании, происходившим под личным его председательством, дело переносится на разрешение Высшей церковной власти. При несогласии архиерея с решением, принятым епархиальным миссионерским советом без его участия в обсуждении дела, архиерей, указывая основания своего несогласия, передает дело на вторичное рассмотрение совета. Если согласие и на этот раз не будет достигнуто, дело переносится на рассмотрение Высшей церковной власти.²⁶³

Кроме того, редакция 1919 года возлагала на епархиальный миссионерский совет заботу о материальном положении миссии. Это связано, по всей видимости, с тем, что в 1919 году уже не было никакой надежды получить средства от высшей церковной власти, поэтому теперь епархии должны были самостоятельно решать все финансовые вопросы.

3.3.5. Монашеская миссия

Русское православие всегда было ориентировано на монашество. В монахах видели идеал христианской жизни. Паломнические поездки в монастыри были распространены достаточно широко, хотя, к сожалению, точных данных о том, какая часть населения страны периодически предпринимала такие поездки, у нас нет. Оказавшись в монастыре, паломник большую часть времени общался не с монастырскими старцами, а с другими паломниками и странниками. Нередко сведения, которые паломники выносили из этого общения, к православному учению не имели никакого отношения. Паломничества порождали особую субкультуру, в которой поучения монастырских духовников причудливо переплетались с полуязыческими мифами и суевериями.²⁶⁴ В паломнических поездках участвовали тысячи верующих, поэтому монастыри оказывались центрами, откуда по всей стране распространялись как поучения великих старцев, так и ни на чем не основанные легенды. Группы паломников были идеальным объектом для проповеди и являлись питательной средой для распространения различных еретических и сектантских идей.

Казалось естественным использовать эту особенность паломнической культуры для православной проповеди, превратив монастыри в миссионерские центры. О миссионерском служении монашествующих много говорили участники проходившего в Киеве в 1908 году IV Всероссийского миссионерского съезда. К этому вопросу съезд возвращался несколько раз. Первыми о роли монастырей заговорили члены противопротестантской и противокатолической комиссии, которые предложили привлечь к миссионерской деятельности монастыри, расположенные на западных окраинах России. Речь шла о привлечении на праздничные богослужения как можно большего числа богомольцев, с которыми параллельно можно проводить различные занятия и беседы, а также раздавать листки и брошюры. Насельницам женских монастырей предлагалось заниматься воспитанием детей, организацией

бесплатных столовых и больниц, которые будут открыты не только для православных, но и для католиков.²⁶⁵ Первоначально пожелание превратить монастыри в миссионерские центры относилось только к западным епархиям. Однако в итоге съезд решил, что миссионерская деятельность должна вестись во всех российских монастырях.²⁶⁶ Съезд рекомендовал монашествующим произносить миссионерские проповеди, а монастырским духовникам в беседах с народом иметь в виду и миссионерские задачи. Монастыри должны были открывать у себя миссионерские школы, проводить лекции и собрания. Правда, в ходе обсуждения этих предложений высказывались сомнения в том, что образовательный уровень монахов позволит им вести такую работу. Вскоре после закрытия съезда Синод выпустил определение от 27 января 1909 г.,²⁶⁷ придавшее этим предложениям Киевского съезда силу закона.

Использование церковных торжеств, собирающих значительное количество паломников, для миссионерских и катехизических бесед стало в начале XX века достаточно распространенной практикой. Так, например, незадолго до прославления святителя Иоасафа Белгородского (1911) была напечатана брошюра, содержащая утвержденный епархиальной властью перечень миссионерских мероприятий. Ко дню прославления напечатали около полумиллиона листов для бесплатной раздачи паломникам, книжные лавки снабдили книгами, рассчитанными на людей разного образовательного уровня. В дни торжеств во всех храмах города шли беседы, которые проводили не только местные священники, но и прибывшие на торжества гости. В четырех храмах Белгорода была организована исповедь для паломников, сопровождаемая поучениями.²⁶⁸

Однако превратить монастыри в миссионерские центры так и не удалось. Когда речь о монастырской миссии зашла на заседании отдела *О внутренней и внешней миссии*, то о синодальном определении 1909 года никто и не вспомнил. Лишь протоиерей В.П. Садовский, возражая против идеи о миссионерской деятельности монашествующих, вспомнил, что

6–7 лет назад Синод издал указ об организации миссии в монастырях, но из этого ничего не вышло.²⁶⁹

В проекте *Правил об устройстве православной внутренней миссии*, выработанных Бизюковским миссионерским съездом (1917), о монашеской миссии ничего не говорилось. Однако в выработанных этим съездом предложениях О материальных источниках миссии содержалось предложение разделить все российские монастыри на три категории.²⁷⁰ К первой категории относились монастыри, расположенные неподалеку от крупных городов или в густонаселенных районах и имеющие необходимые материальные средства для того, чтобы стать миссионерскими центрами. Ко второй – монастыри, имеющие материальные средства, но расположенные в малолюдных местах (эти монастыри должны были помогать миссии материально), и к третьей категории были отнесены монастыри, которые могли бы, при наличии необходимых материальных средств, иметь миссионерское значение.

На Соборе эта классификация монастырей не обсуждалась, по всей видимости, потому, что вследствие политических событий и начала конфискаций церковного имущества говорить о материальных возможностях монастырей не имело смысла. Однако сам вопрос о монашеской миссии на заседании отдела О внутренней и внешней миссии был поднят. Мотивы, по которым эту проблему следовало обсуждать, хорошо сформулировал Г.А. Чайкин.²⁷¹ Он говорил о том, что если монастыри не станут миссионерскими очагами, то окажутся рассадниками сектантства, поскольку сектанты всегда охотно проповедуют среди паломников.²⁷² Именно этим соображением руководствовался отдел при обсуждении предложения А.Г. Куляшева дополнить устав специальным разделом, посвященным монашеской миссии:

Монастыри и без того миссионерские учреждения, но если им придать подлинно миссионерский учительный характер, тогда влияние их будет безмерно. Народ верит исключительно монахам, и если в каждом монастыре будет 3–4 лица способных благовествовать и отдающихся благовестию, тогда церковное

сознание народа сразу вырастет. В Пермской епархии от каждой обители командируют ежегодно 3–4 монахини, более одаренные, на краткосрочные миссионерские курсы, где монахини изучают Слово Божие и способы воздействия на заблудших. Теперь в Пермской епархии целая армия миссионерских работниц, благовествующих как у себя среди тысяч богомольцев, так и среди народа по селам и деревням.²⁷³

О необходимости привлечь монастыри к миссионерскому служению говорил и епископ Андрей (Ухтомский), однако многие члены отдела не видели в этом особого смысла. Сомнение вызывала не столько необходимость миссионерской деятельности монастырей, сколько возможность участия в этом служении не только монахов, но и монахинь. Л.З. Кунцевич²⁷⁴ указывал, что Писание запрещает учительство женщин, и призывал не ломать уставы женских монастырей, выводя монахинь на проповедь. Кунцевич был готов согласиться лишь на создание специальных миссионерских монастырей, по образцу католических. К этому мнению присоединился и К.В. Данилевский,²⁷⁵ считающий, что монахини слишком безграмотны для того, чтобы проповедовать.

Доказывая эффективность проповеди женщин, А.Д. Зверев²⁷⁶ указывал на то, что старообрядческие начетчицы или же иоаннитки в монашеской одежде успешно беседуют с народом.²⁷⁷ А.Ф. Гораин,²⁷⁸ в свою очередь, рассказал, что во время общих бесед сектантки ведут себя активно, а православные женщины молчат и не поддерживают миссионера. В защиту женщин-проповедниц выступил и Д.И. Боголюбов:

О женщинах говорят, что они не могут учить. – А учительницы? Ведь они всему учат. Почему не заставить их учить людей святой вере! Хорошо бы все монастыри сделать миссионерскими, но это большая роскошь, хорошо бы хоть некоторые монастыри обратить в миссионерские.²⁷⁹

По мнению Боголюбова, монахи не должны пророчествовать и выступать в многолюдных собраниях. Их дело – говорить о наболевших вопросах с теми, кто приходит в монастырь.

В одном из выступлений А.Г. Куляшева звучала мысль о том, что миссионерская деятельность для монастырей вполне органична, и ни о какой ломке устава здесь речь не идет:

Три-пять человек, занявшихся миссией, будут исполнять и свое обычное послушание. Польза же от их миссионерских трудов и для Церкви, и для самого монастыря будет великая. Через эту миссионерскую деятельность связь народа с монастырем еще более укрепитя. Припоминается мне деятельность и миссионерская работа монахинь-миссионеров среди инородцев-пермяков. Эти монахини – природные пермячки, все свои познания сообщали пермякам на их языке и тем давали им возможность понимать святое благовестие.²⁸⁰

Именно Куляшев разработал проект положения о монашеской миссии, который был принят отделом.²⁸¹ Предполагалось привлечь к делу миссии все монастыри, как мужские, так и женские. При этом миссионерская деятельность не должна была нарушать устав монастыря и препятствовать исполнению монашеских обетов. В числе монашествующих каждой (как мужской, так и женской) обители должно было найтись не менее трех человек, целиком посвящающих себя миссионерскому служению. В тех местах, где широкое распространение имеют старообрядчество и сектантство, рекомендовалось открывать специальные миссионерские монастыри, в которых одним из главных послушаний была бы миссионерская проповедь. Специальные знания, необходимые для миссионерской работы, монахи могли бы получать на общепархиальных курсах или же на специальных курсах, ежегодно устраиваемых для этого в одном из монастырей.

Согласно проекту, свою миссионерскую деятельность монастыри должны были проводить с благословения епархиального начальства и при содействии епархиальных миссионеров. Среди основных форм монашеской миссии проект называл проповедь, частные беседы и чтения, распространение среди народа религиозно-нравственной литературы. При монастырях предлагалось организовать раздачу лекарств, а при возможности открывать медицинские пункты для лечения паломников. Поэтому монахам, занимающимся миссионерской

деятельностью, рекомендовалось получать минимальную медицинскую подготовку. Предполагалось, что в случае необходимости при миссионерских монастырях будут открываться миссионерские курсы.²⁸²

В определение *О внутренней и внешней миссии* вошло всего две статьи этого проекта (15 и 16), в которых говорится о том, что миссионерской деятельностью занимаются мужские и женские монастыри, руководствуясь утвержденным высшей церковной властью уставом и соборным постановлением *О монастырях и монашестве*. При этом оговаривалось, что практическая деятельность монахов-миссионеров должна осуществляться на основе утвержденного Высшей церковной властью устава и соборного постановления *О монастырях и монашествующих*.²⁸³ Обсуждение этих статей на пленарном заседании проходило достаточно спокойно. А.И. Надеждин²⁸⁴ полагал, что монашеская миссия – это основная форма миссионерской деятельности, а светские миссионеры должны лишь помогать монахам.²⁸⁵ Архимандрита Гурия (Степанова)²⁸⁶ смущало требование проекта о том, чтобы в миссионерской деятельности участвовали все монастыри.²⁸⁷ По его мнению, миссионерскую работу не следует навязывать монахам в обязательном порядке. Поправка о. Гурия принята не была, однако окончательная редакция статьи 15 определения *О внутренней и внешней миссии* стала менее категоричной, чем это было в проекте.

Соответствующие положения были внесены и в соборное определение *О монастырях и монашествующих*. Согласно этому определению,²⁸⁸ духовно-просветительское служение монастырей выражается в истовом уставном совершении богослужения, в духовничестве и старчестве, в проповедничестве, в совершении молебнов и крестных ходов, проведении внебогослужебных бесед для народа, раздаче различных печатных изданий и организации школ. Рекомендовалось также при возможности организовывать при монастырях различные курсы, ремесленные училища, школы церковного искусства и т.д. Предусматривалось создание в монастырях проповеднических кружков и братств, а при

возможности – печатание просветительских листов и брошюр. Подобную издательскую деятельность в начале XX века сумели наладить Почаевская и Троице-Сергиева лавры. Троицкие и Почаевские листки расходились среди паломников значительными тиражами.

В *Проект устава о внутренней миссии* (1919) раздел, посвященный миссионерской деятельности монастырей, вошел почти без изменений. Смягчилось лишь требование, согласно которому в каждом монастыре должны быть насельники, занимающиеся миссионерской деятельностью. Если *Устав внутренней миссии* требовал, чтобы в каждом монастыре, как в мужском, так и в женском, было «не менее двух лиц, кои посвящают себя миссионерскому служению»,²⁸⁹ то теперь требование теряет свою категоричность:

По возможности, в каждом монастыре некоторые из числа братии посвящают себя миссионерскому служению.²⁹⁰

3.3.6. Всероссийская миссия и орган, координирующий деятельность миссионерских структур Церкви

Согласно *Правилам об устройстве внутренней миссии* (1908), во всероссийском масштабе деятельность миссии координировали миссионерские съезды, решения которых утверждались Синодом.²⁹¹ Но поскольку съезды созывались лишь время от времени, требовался постоянно действующий центральный миссионерский орган. Мысль о необходимости такого органа не была новой. В конце XIX века по инициативе снизу начинают создаваться различные миссионерские братства, внепархиальные миссионерские курсы и другие объединения, для координации деятельности которых был нужен какой-нибудь центральный орган. В 1880-х годах архимандрит Павел Прусский составил проект противосектантского совета при Синоде, а в 1897 году III Всероссийский миссионерский съезд в Казани высказался о необходимости централизации миссионерского дела или в виде совета при Синоде, или же в виде Всероссийского миссионерского общества по делам внутренней и внешней миссии. Эту идею поддерживали не только все епархиальные архиереи, которым был послан соответствующий запрос, но и К.П. Победоносцев. Однако соответствующая структура так и не была создана.²⁹²

Объясняя причины того, почему это решение не было выполнено, автор статьи, напечатанной в официозных «Прибавлениях к Церковным ведомостям», писал, что до манифеста 1905 года охрана православия была задачей не только Церкви, но и государства, которое брало на себя координацию миссионерской деятельности. Однако, по мнению автора этой статьи, выступая в роли координатора, государство решало свои задачи, а не церковные. А ведь интересы Церкви и государства совпадали далеко не всегда. К тому же государство не могло обеспечить преемственности миссионерской работы и взаимосвязи миссионерских организаций, находящихся в

разных епархиях. А миссионерские съезды созывались слишком редко для того, чтобы решать текущие вопросы.²⁹³

После того, как государственный контроль над религиозной жизнью граждан России ослабился, вопрос о централизации миссионерской деятельности стал еще более актуальным. За создание постоянно действующего органа высказалось Предсоборное присутствие 1906 года. Положение о Миссионерском совете содержалось в докладе, составленном комиссией VI отдела Присутствия, в которую входили профессор Н.И. Ивановский, священник Д.А. Александров,²⁹⁴ М.А. Кальнев и И.Г. Айвазов.²⁹⁵ Авторы этого документа исходили из того, что православным миссионерам противостоят хорошо организованные и сплоченные структуры, поэтому дело миссии нуждается в централизации. Общие вопросы могут решать регулярно проводимые миссионерские съезды (областные и всероссийские), а управлять миссионерской деятельностью следует из единого центра. Для этого при Синоде следует создать Миссионерский совет, который являлся бы одновременно совещательным и исполнительным органом. По замыслу авторов доклада, именно Миссионерский совет должен рассматривать кандидатов на должность епархиальных миссионеров, контролировать отпускаемые на нужды миссии материальные средства, осуществлять общий контроль и руководство миссионерской деятельностью. О необходимости создания всероссийского руководящего органа, координирующего всю миссионерскую деятельность, говорилось и на Казанском миссионерском съезде 1910 года:

Для более успешной деятельности миссии необходимо поставить ее в самую тесную зависимость от Святейшего Синода; когда миссионерство будет в ближайшем ведении Св. Синода, тогда оно будет делом более прочным, успешным, обеспеченным. Для этой цели весьма желательно открыть при Св. Синоде Всероссийский миссионерский совет, который бы ведал делами как внешней, так и внутренней миссии. Совет должен быть возглавлен иерархом – членом Св. Синода; членами Совета должны быть представители как внешней миссии (ислам, буддизм, ламаизм, язычество), так и внутренней

(раскол, сектантство), именно – мужи науки – профессора и те боевые миссионеры, которые, разъезжая по вызову епархиальных епископов по епархиям, своим победоносным ведением бесед, своим опытом и богатыми знаниями приносили бы пользу православию вообще и миссии в частности.²⁹⁶

Создание этой структуры решили не откладывать до созыва Собора, и 12 марта 1913 г. Синод учредил Миссионерский и Издательский советы,²⁹⁷ то есть одновременно были созданы две синодальные структуры, призванные координировать учительную деятельность Церкви. 21 марта император утвердил это решение.²⁹⁸ Миссионерский совет должен был руководить миссионерской работой в масштабе всей страны, а также профессионально анализировать проблемы, возникающие в связи с делом миссии. Кроме председателя в состав Миссионерского совета входили четыре члена, первый из которых специализировался на язычестве, мусульманстве и иудействе (т.е. национальных нехристианских религиях), второй – на католицизме и протестантизме (т.е. христианских конфессиях, центр которых находится за пределами страны), третий – на старообрядчестве и сектантстве (религиозные течения, зародившиеся в России) и четвертый – на приобретающих все большее влияние антирелигиозных учениях.²⁹⁹ Возглавил Миссионерский совет архиепископ Финляндский Сергий (Страгородский).³⁰⁰ На этом посту он оставался до конца 1915 года,³⁰¹ когда был смещен епископом Иннокентием (Ястребовым).³⁰²

Проект Бизюковского съезда (1917) сохранял Миссионерский совет, однако при обсуждении этого проекта во время заседаний соборного отдела О внутренней и внешней миссии предлагалось изменить функции Миссионерского совета, превратив его из руководящего органа в научно-методический совет. Наиболее последовательным сторонником такого подхода был Д.И. Боголюбов:

Высший миссионерский совет при Св. Синоде призывается к жизни не за тем, чтобы для нашей миссии стать центральным административным учреждением, начальственно распоряжающимся всеми местными деятелями ее; его

назначение – в том, чтобы в миссионерскую работу по отдельным епархиям внести согласованную и соображенную с жизнью цель, чтобы для такой работы дать продуманное идейно-научное руководство, указать для нее жизненные и практические средства, подготовить к тому кадры образованных и хорошо дисциплинированных деятелей и, таким образом, для всех церковно-общественных тружеников стать своего рода духовно благодатным маяком, свет которого одних предупреждает от ложных путей и ошибок, а других влечет к себе своим верным и точным сиянием.³⁰³

По мнению Д.И. Боголюбова, Совет должен был решать достаточно широкий круг вопросов, в число которых входят и исследования, посвященные противцерковным течениям, и подготовка пособий, и выпуск миссионерского журнала, и организация поездок хороших проповедников в неблагополучные регионы. Такая научно-координационная задача Совета предполагала включение в его состав не только профессиональных миссионеров, но также ученых и общественных деятелей.

При обсуждении доклада Д.И. Боголюбова было отмечено, что в его предложении смешиваются две задачи – создание управленческой структуры и научно-методического центра. Для решения научных задач предлагалось даже создать специальное учреждение – богословскую академию наук (эту идею отстаивал П.Н. Жукович³⁰⁴) – однако это предложение было признано неосуществимым. В конце концов, победила та точка зрения, согласно которой Миссионерский совет должен выполнять в первую очередь административные и организационные функции.

Обсуждался и вопрос о том, должны ли внутренняя и внешняя миссия управляться из одного центра, или же следует создать два независимых органа, управляющих, соответственно, внешней и внутренней миссией. Во время обсуждения этой темы на заседании отдела³⁰⁵ одни выступавшие говорили о том, что дело миссии едино, поэтому и организация должна быть единой. Другие же указывали на то, что внешняя миссия имеет свои структуры и свою организацию,

которые в результате объединения могут пострадать. В итоге проект *Устава* был дополнен такой статьей:

Синодальный миссионерский совет руководит и управляет внутренней миссией непосредственно, согласно своему уставу, внешней же миссией он управляет при посредстве Совета Всероссийского миссионерского православного общества, действующего по своему особому уставу.³⁰⁶

Согласно докладу отдела *О внутренней и внешней миссии*, возглавляющий Совет архиерей должен был избираться Собором, а его заместители – выбираться членами Миссионерского совета. В состав Совета должны были войти шесть миссионеров (от противосектантской, противораскольнической и от внешней миссии), четыре представителя духовных академий (преимущественно из профессоров, занимающих кафедру по обличению раскола и сектантства) и два представителя от церковно-общественных учреждений. Кроме того, с правом совещательного голоса в заседаниях могли участвовать и специалисты-эксперты.

Подробное описание функций и организации Миссионерского совета содержится в *Уставе внутренней миссии Православной Русской Церкви*,³⁰⁷ в то время как в предложенный Собору текст доклада *О внутренней и внешней миссии* вошли лишь самые общие статьи.³⁰⁸ На пленарном заседании³⁰⁹ при обсуждении статей, посвященных Миссионерскому совету, многие выступающие сомневались в том, что этот орган вообще нужен. Так, епископ Вятский Никандр (Феноменов)³¹⁰ говорил, что бессмысленность существования такого централизованного органа доказана самой жизнью. По его мнению, существующий с 1913 года Миссионерский совет пользы не принес, зато сильно усложнил работу на местах, требуя никому не нужных согласований, а вся его издательская деятельность ограничилась лишь выпуском журнала «Миссионерский вестник» (в то время как на издательскую деятельность ежегодно отпускалось 15 000 рублей):

У нас существует Высший церковный совет, есть Священный Синод, территория их деятельности разграничена. В

составе Синода 12 членов, работы будет меньше, чем прежнему Синоду. Неужели же члены Священного Синода не могут руководить миссией? Синод есть орган управления, а тут еще при нем другой орган управления – Миссионерский совет при Священном Синоде. Значит, Синод должен обратиться в какой-то малый совет. Все это стесняет деятельность миссии на местах и замедляет дело.³¹¹

Противниками создания при Синоде Миссионерского совета были митрополит Тифлисский Кирилл (Смирнов) и В.А. Рождественский,³¹² полагавший, что созданием такого совета Собор выразит недоверие Синоду.

В поддержку идеи Миссионерского совета высказался епископ Полоцкий Серафим (Александров), Г.И. Булгаков,³¹³ А.В. Куляшев и митрополит Харьковский Антоний (Храповицкий). Их основные аргументы сводились к тому, что необходим постоянный орган, координирующий миссионерскую работу, что члены Синода меняются, а Миссионерский совет всегда будет в курсе дел. К тому же почти все выступающие сетовали на нехватку и низкое качество миссионерской литературы и надеялись, что Совет сможет решить эту проблему.

Мы доселе пробавляемся литературой XIX века, – говорил митрополит Антоний, – а противоправославная миссия обновляет свои аргументы каждые 5 лет: то ссылается на цезарепапизм, то называет православие мужицкой верой и т.д. Где же работать над миссионерской литературой самим миссионерам, когда им от своей непосредственной работы дыхнуть некогда? Где им поспевать за этими нападками? Для этого нужна спокойная кабинетная работа, особый кружок деятелей.³¹⁴

В выступлениях сторонников учреждения Миссионерского совета постоянно звучала мысль, что центры, координирующие миссионерскую деятельность, имеются и у католиков, и у протестантов, чьим опытом не вредно было бы воспользоваться. Отвечая своим оппонентам, докладчик отдела М.А. Кальнев говорил:

Без этого учреждения лучше не строить дела миссионерства. Если обратим внимание на католическую миссию, мы увидим там Конгрегацию пропаганды: в каждой области имеются свои миссионерские учреждения. У протестантов имеются свои миссионерские учреждения. У протестантов есть Миссионерский совет, у баптистов свои союзы, которые объединяются во Всемирный союз, устраивавший съезды в Берлине, Филадельфии, Лондоне. Если обратим на все это внимание, то поймем, что без руководящего органа вообще не может быть миссионерского дела.³¹⁵

В конце концов Собор все-таки высказался за Миссионерский совет. На 120 и 122 заседаниях Собора этот раздел был утвержден. В определение *О внутренней и внешней миссии* вошло 5 статей, посвященных Миссионерскому совету. Более подробно деятельность этого органа должна была описываться в Уставе внутренней миссии.

В проекте 1919 года раздела, посвященного Миссионерскому совету, нет. Зато о миссионерских съездах здесь говорится много. Согласно этому документу, всероссийские миссионерские съезды должны созываться не реже одного раза в три года.³¹⁶

Несмотря на неблагоприятные внешние условия, Миссионерский совет при Синоде функционировал до осени 1919 года. О деятельности этого органа будет более подробно рассказано в главе 9.

3.4. Материальное обеспечение миссии

Миссионерская работа требует значительных средств, в то время как Русская Церковь, в течение долгого времени финансируемая государством, не имела опыта существования без поддержки извне.

Из 46 статей определения О внутренней и внешней миссии 16 посвящены проблемам материального обеспечения миссионерской деятельности, размерам зарплат и пенсий. Такое внимание к финансовым проблемам вполне естественно. Дело в том, что недостаток средств был одной из серьезнейших проблем развития миссии. При обсуждении этих статей на пленарном заседании Собора профессор М.Н. Васильевский³¹⁷ говорил о бесправии и нищете миссионеров, в результате чего многие опытные специалисты уходили на более высокооплачиваемые должности, а их места годами оставались вакантными.³¹⁸

Некоторые члены Собора полагали, что на пленарных заседаниях следует обсуждать только принципиальные вопросы (архимандрит Вениамин³¹⁹) или же перенести дискуссии о пенсиях и окладах на следующую сессию (епископ Никандр (Феноменов)), однако большинство выступавших призывало к немедленному решению финансовых проблем:

Если дело будет отложено до сентября, – говорил в этой связи В.И. Зеленцов, – у нас в большинстве епархий не останется ни одного миссионера.³²⁰

Для Собора решение материальных проблем церковной жизни было жизненно необходимо. Дело в том, что в финансовом отношении Церковь зависела от государственного бюджета. Во время предсоборных дискуссий о форме церковного управления сторонники церковной свободы исходили из того, что Государственное казначейство будет по-прежнему финансировать независимую от государства Православную Церковь. За столетия государственной поддержки церковные организации не приобрели опыта самостоятельно решать финансовые проблемы. При этом было

понятно, что даже при самом благоприятном сценарии развития церковно-государственных отношений финансовые проблемы будут стоять остро (утверждение Думой бюджета Синода всегда проходило очень тяжело). Поэтому Собор был вынужден серьезно заниматься финансовой стороной существования церковной организации.

Уменьшение государственного финансирования било прежде всего по миссии. Если, например, церковно-приходские школы могли рассчитывать на помощь со стороны родителей, священники – со стороны своих прихожан, то миссионеры явно не могли рассчитывать на помощь со стороны иноверцев. Миссия не может себя обеспечивать ни при каких обстоятельствах. Материальному положению миссии был посвящен и подготовленный отделом Доклад по вопросу о материальном содержании и правовом положении³²¹ деятелей внутренней православной миссии. В этом документе не только содержатся сведения о том, какие средства необходимы для функционирования миссионерских структур, но и указаны источники поступления этих средств. Приведем этот раздел проекта целиком:

1. Постоянным и основным источником для содержания и организации внутренней православной миссии должны быть два миллиона рублей, ежегодно отчисляемые из средств Центрального комитета при Св. Синоде по делам свечных епархиальных заводов.

2. Вспомогательными источниками для усиления и расширения православной внутренней миссии могут быть:

а) учреждаемая во всех храмах особая кружка для сбора во все воскресные и праздничные дни пожертвований на дело внутренней миссии и

б) повсеместный ежегодный церковный сбор на это же дело в день 14 сентября.

3. Существенную материальную помощь делу миссии Православной Русской Церкви могут оказать московские монастыри: Покровский³²² (для внешней миссии) и Знаменский³²³ (для внутренней миссии). В одном из этих монастырей, выделенном на дело миссии, может быть

центральное миссионерское управление – Миссионерский совет при Св. Синоде, со всеми вспомогательными при нем миссионерскими учреждениями: типографией, центральным миссионерским книжным складом, миссионерским музеем и архивом, помещением для приезжающих по своим делам или для участия в занятиях Миссионерского совета или научных работ миссионеров и постоянным приютом для миссионеров престарелых или потерявших здоровье на миссионерской службе. Здесь же более всего было бы удобно основать высшее специально миссионерское учреждение для приготовления деятелей миссии, как внутренней, так и внешней, нужда в котором при современном положении Церкви и новой организации ее миссии будет особенно ощутительна.³²⁴

Из процитированного фрагмента, как, впрочем, и практически из всех материалов Собора, касающихся финансовых и хозяйственных сторон жизни Церкви, видно, что их составители исходили из того, что в самое ближайшее время ситуация в стране изменится к лучшему. Практически полного запрета хозяйственной деятельности Церкви не ожидал никто. Поэтому вопросы функционирования церковного хозяйства на многие десятилетия потеряли актуальность.

3.5. Опоздавший закон

Определение О внутренней и внешней миссии было ориентировано на ситуацию, в которой Русская Церковь оказалась после 1905 года. В условиях Советской России это определение применяться не могло.

Мы уже неоднократно указывали на то, что основные идеи, легшие в основу определения *О внутренней и внешней миссии*, были сформулированы *Правилами об устройстве внутренней миссии* еще в 1908 году. Таким образом, описанная Собором миссионерская организация скорее соответствовала реалиям времен указа «Об укреплении начал веротерпимости», а не ситуации, возникшей после большевистской революции.

Новая эпоха не давала возможности существовать каким бы то ни было общероссийским миссионерским структурам. Большевистское законодательство было направлено против крупных территориальных объединений, поэтому общероссийские, епархиальные и уездные миссионерские структуры, на обсуждение деятельности которых члены Собора потратили столько сил, были обречены. Точно так же не могло быть речи и об оказании из центра какой бы то ни было материальной помощи миссионерам.

Собор работал в переломный момент российской истории, и документы, регламентирующие миссионерскую деятельность, были выработаны применительно к стране, которой уже не существовало. Работа Миссионерского отдела Собора кодифицировала те принципы функционирования миссии, которые были выработаны в период между революциями 1905 и 1917 годов. В советской России организованная таким образом миссия работать не могла, и определение *О внутренней и внешней миссии* оказалось устаревшим уже в момент своего создания.

В том, что определение является мертворожденным, кажется, отдавали себе отчет и члены Собора. Не случайно в марте 1918 года, когда это определение еще не было окончательно принято, члены Собора Л.К. Артамонов и Л.З.

Кунцевич вместе с В.П. Быковым³²⁵ подготовили проект³²⁶ устава *Всероссийского союза православных лекторов и благовестников имени убиенного высокопреосвященного Владимира, митрополита Киевского.*³²⁷ При чтении этого устава кажется очевидным, что такой союз мог бы стать организацией, куда более приспособленной к существованию в новых условиях. Предполагалось, что Союз лекторов будет существовать не на общецерковные деньги, а на членские взносы, доходы от проведения лекций, продажи литературы и пожертвования, что означало куда большую независимость от государства, конфисковавшего церковные средства. Да и сама форма общественной организации была менее уязвима, чем общецерковная миссионерская структура. Показательно, что патриарх Тихон не только благословил этот устав, но и согласился на то, что Союз лекторов будет подчиняться непосредственно ему.

4. Дискуссия, проповедь, поучение

4.1. Миссионерские беседы

Споры о вере относятся к числу традиционных методов миссионерской работы, однако в начале XX века их результативность была невысокой. Требовалось, с одной стороны, выработать новые формы миссионерских бесед, а с другой – подкорректировать их задачи. Основной целью публичных диспутов постепенно становилось не переубеждение иноверцев, а укрепление в вере православных.

Если проповедь обращена к единоверцам, то миссионерская беседа, считающаяся основным видом деятельности миссионера, обращена к аудитории, находящейся вне Церкви. Беседы со старообрядцами и сектантами проводили тысячи священников. Однако эффективность этих бесед была не особенно высокой. Объясняется это несколькими причинами. С одной стороны, правила и формы миссионерских собеседований были выработаны задолго до провозглашения религиозной свободы. Поэтому во время собеседований миссионер и иноверец выступали не как равноправные собеседники. Сама организация дискуссии (об этом речь пойдет ниже) демонстрировала, что истина на стороне миссионера, и в ситуации религиозной свободы у старообрядцев или сектантов не было никакого стимула участвовать в подобных мероприятиях. Другой причиной невысокой эффективности миссионерских бесед было то, что в вопросах веры логические аргументы играют далеко не самую важную роль, поэтому победа в словесном поединке в большинстве случаев не влияла на мировоззрение слушателей.

4.1.1. Форма проведения бесед

Официально утвержденных Синодом правил проведения миссионерских бесед не существовало.³²⁸ Однако существовали примерные правила, которые после утверждения их епархиальной властью должны были соблюдаться. Согласно этим правилам, сектант, с которым беседует миссионер, должен стоять лицом к миссионеру и, соответственно, спиной к аудитории. Таким образом, миссионер, обращаясь к своему собеседнику, одновременно говорит и с аудиторией, в то время как его оппонент лишен возможности непосредственно общаться со слушателями. Согласно правилам, миссионер являлся главным действующим лицом при проведении беседы. Он читал основной доклад и отвечает на вопросы из зала. При этом категорически запрещалось пускать слушателей, желающих высказаться, на кафедру. Вот как описывает примерный порядок ведения публичных бесед В.М. Скворцов,³²⁹ составитель сборника «Миссионерский посох»:

- 1). Беседу ведет православный собеседник.
- 2). Каждый старообрядец или сектант из числа слушателей православного собеседника имеет полное право подойти к кафедре и возражать ему, но непременно всякий раз возражает кто-либо один и только по предмету беседы. ...
- 4). Со своим словом или речью (возражением) совопросник должен обращаться именно к православному собеседнику, а не к народу и не должен становиться в положение учителя и наставника слушателей. ...
- 6). Вступительное и заключительное слово говорит православный собеседник. ...
- 8). В случае нарушения условий и порядка во время бесед, таковые прекращаются.
- 9). Если полностью не будут приняты означенные условия и не последует на сие письменного согласия со стороны начетчика, беседы с ним не могут состояться.
- 10). Настоящие правила, утвержденные епархиальной властью, предъявляются приходскими священниками

старообрядцам, желающим выступить на защиту старообрядчества, а равно их начетчикам и сектантам.³³⁰

На первый взгляд кажется странным, что старообрядцы и сектанты соглашались участвовать в беседах на столь неравноправных условиях. Однако не следует забывать, что до указа о веротерпимости иноверцы не имели права публично проповедовать свое вероучение. Поэтому миссионерские беседы были для них единственным способом публично пропагандировать свои взгляды, и они вынуждены были принимать те условия, которые предлагал православный собеседник. Однако после указа, когда представители различных религиозных течений получили возможность свободно проповедовать, они стали сами арендовать залы и проводить там лекции и беседы по удобной им программе. Никакого стимула принимать те условия, которые им предлагали православные миссионеры, у старообрядцев и сектантов теперь не было.

Однако православные миссионеры осознали эти изменения далеко не сразу. В правилах проведения собеседований со старообрядцами, выпущенных в 1910 году Московским миссионерским братством святителя Петра,³³¹ описывался старый порядок проведения бесед.³³² Московские старообрядцы сначала пытались изменить характер бесед явочным порядком, а затем обратились в Синод с просьбой придать беседам характер равноправного диалога. Реакция московских миссионеров на это обращение была, естественно, резко отрицательной:

У ... авторов «почтительнейшего предложения», цель та, чтобы Св. Синод упразднил древний, совершенно естественный и правильный порядок на миссионерских беседах и ... ввел новый, тот, которого дерзко требуют Мельников³³³ и подобные ему ругатели Христовой Церкви, вовсе не в целях выяснения истины и возможного соединения разрозненных ныне расколом сынов одного и того же русского народа, а в целях возвеличения раскола и сектантства и предоставления при беседах его представителям внешнего равенства с представителями

Православной Церкви, единой господствующей в государстве.³³⁴

Многие миссионеры прекрасно понимали, что для неправославных проповедников стимулом для участия в беседах является именно полемика с православием и проповедь собственных взглядов. Некоторые миссионерские издания высказались за то, чтобы полемике была придана форма свободной дискуссии. Такую форму бесед отстаивал, например, воронежский миссионер Л.З. Кунцевич:

По поводу правила «лицом к миссионеру», Св. Синодом не указанного, я скажу следующее. Правило это отдает какую-то фальшь, ибо в глазах слушателей остается справедливое впечатление, что православный миссионер и православное учение слабовато, если оно прибегает к внешним способам защиты. Словом, правило это, если только можно назвать его правилом, а не выдумкой, – очень унижительно для достоинства православного миссионера. Во-вторых, в действительности, правило это неисполнимо, ибо во время речи сектант невольно будет поворачивать голову вбок: направо или налево, к слушателям. «Поправки» же «миссионера» в эти моменты, с напоминанием держаться головой прямо, вносят крайний диссонанс в беседу. В-третьих, принуждая сектанта стоять спиной к народу и лицом к миссионеру, миссионер сам себя лишает одного из могучих средств борьбы, именно: лицо есть зеркало души, на лице отражаются чувства: удивления, смятения, страха, радости и т.д. Эти чувства народу любопытно и полезно видеть. На второй половине беседы православному миссионеру всего выгоднее выставить лицо сектанта пред народом, лицо которого не нужно прятать, а именно выставлять на показ как документ... В-четвертых, наиболее сильное впечатление производит та миссионерская беседа, которая ведена на равных условиях состязания.³³⁵

Статья Л.З. Кунцевича вызвала гневную отповедь московского миссионера протоиерея Иоанна Полянского,³³⁶ который считал принципиально невозможным и вредным превращение миссионерских собеседований в дискуссионный клуб:

Вот заповедь всякому сектанту: «на публичной миссионерской беседе (где бы она ни была) беседуй с миссионером, а не с православными или, вообще, слушателями. Первое тебе предоставлено, а второе – служебная обязанность самого миссионера». А если не согласится, то пусть молчит или (если дело в храме) удалится. Потворство в данном случае, особенно при современном религиозном безразличии, сугубо недопустимо.³³⁷

Насколько нам известно, никакие практические решения по этому поводу не принимались, да и нужды в них не было. Жестко регламентированная форма миссионерских собеседований уходила в прошлое. Недаром В.М. Скворцов, поместив в своем сборнике цитированный выше план ведения публичных бесед, писал о том, что во многих случаях миссионеры проводят беседы, отступая от этих правил, поскольку в противном случае оппоненты просто отказываются участвовать в разговоре:

Бывают случаи, когда миссионеру³³⁸ приходится избирать или производить публичные собеседования без соблюдения правил, или же, руководствуясь «правилами», отказаться от мысли о производстве собеседований, потому что, как показал опыт, там, где предъявляются расколоучителям при беседах подобные вышеприведенным «правила», особенно 4 и 6 параграфы из них, там вообще совопросники из инакомыслящих и инаковерующих не выступают. В наше лукавое время православному веропроповеднику нужно памятовать о евангельском совете «Будьте целы яко голуби и мудры яко змии» (Ев. Мф.).³³⁹

4.1.2. Методы полемики

Невысокая эффективность миссионерских бесед была связана не только с устаревшими способами организации этих мероприятий, но и с тем, что публичная дискуссия – далеко не лучший способ установления религиозной истины. Ядовитое, но точное описание подобных собеседований дал публицист С.К. Эфрон (Литвин)³⁴⁰:

Положим, беседа ведется с беспоповцами на тему о браке. Тема избитая, всем надоевшая. Всякий наперед знает, что скажет миссионер, какие тексты прочтет из святоотеческих книг, что ответит ему старообрядческий начетчик и какими текстами он будет отражать обличения миссионера. Таким образом, сущность прений никого из слушателей не может поразить никакими неожиданностями. Точно также заранее известно, что беседа закончится обычным результатом, т.е. православные останутся при своем, а старообрядцы-беспоповцы – при своем, и что каждая сторона будет приписывать победу себе. Казалось бы, при таком порядке вещей, что может привлекать народ на эти собеседования? А ведь народу на этих собеседованиях бывает всегда немало. Что же в них, в этих собеседованиях, интересного привлекательного для той и другой стороны, т.е. и для православных и для старообрядцев? А вот что: интересна не сущность собеседований, а тот своеобразный прием ведения бесед, который выработан временем и освящен обычаем. Прием этот ничего общего не имеет с христианским смирением и другого названия ему дать нельзя, как спортивный. ... Тут, таким образом, дело первостепенной важности, дело веры, превращается в забаву, в игру словами, в подсиживание противника, в устройство ловушек, в ловких ударах, в неожиданных выпадах и тому подобное... ..

– Так ты брак отвергаешь? – добродушно, голосом праведника предлагает ученый миссионер-протоиерей вопрос начетчику-беспоповцу, человеку зрелых лет.

– Не признаю, – отвечает начетчик.

– А деточки у тебя имеются?

– Трое.
– Трое? Мальчики или девочки?
– Два мальчика и одна девочка.
– Так, так, – добродушно качает головой миссионер, – два мальчика и одна девочка... А скажи, пожалуйста, а жена у тебя имеется?... Был ты женат?... ..

– Добрые слушатели! – голосом назидания говорит миссионер. – Он, – тут следует презрительный жест в сторону начетчика, – сам признался, что жены у него не было, а дети есть!.. Какой же он бесстыдник!..

Раздается смех среди православных и ропот среди беспоповцев. Но вот, задетый за живое беспоповец уже оправился, сорвался с места и выкрикивает на память текст из святоотеческих книг, в котором рисуется внешность дьявола, обросшего длинными волосами, и заканчивает свой выкрик, тыча перстами на миссионера.

– Это про тебя написано!.. Ты и есть волосатый дьявол!..

– А ты развратник!.. Ты блудник!..

Далее продолжается на потеху слушателей эта милая перебранка между простецом-начетчиком и ученым миссионером-протоиереем и в воздухе то и дело раздается: – «волосатый дьявол», «развратник», «блудник». А когда беседа кончается и слушатели собираются группами в ближайших к месту беседы чайных, идут бесконечные разговоры о том: кто кого?³⁴¹

Несмотря на некоторую цветистость, это описание кажется вполне точным. На то, что миссионерские беседы часто приобретают характер бессмысленных словопрений, не имеющих никакого отношения к христианству, указывали многие публицисты. Так, например, протоиерей Илия Легатов³⁴² из Архангельской епархии писал, что беседы со старообрядцами всегда ведутся по одной и той же схеме и касаются одних и тех же предметов (перстосложение, посолонь и т.д.), поэтому особого воздействия на аудиторию эти беседы не оказывают. Сама ситуация спора заставляет человека защищаться, подбирать контраргументы. Миссионер может переспорить своего собеседника, загнать его в угол, но эта победа вряд ли

будет способствовать присоединению собеседника к православию. Отец Илия указывал на то, что миссия должна иметь форму не столько полемики, сколько диалога единомышленников. Поэтому, по его мнению, полемизирующий со старообрядцами миссионер должен сам служить по старым книгам, а еще лучше – принадлежать к единоверию:

Миссионерское дело должно стоять не на почве полемики по старым вопросам касательно обрядов, полемики, непременно направленной к защите и оправданию Православной Церкви и обращению к ней заблуждающихся, – а на почве объединения раскольников с единоверцами, т.е. последователями единоверческих старообрядческих церквей. Спорные пункты о вере и благочестии по отношению к Православной Церкви должны быть изъяты из практики миссионерской, и если допустить их, то в крайних только и исключительных случаях.³⁴³

Да и само слово миссия следует, по мнению протоиерея И. Легатова, использовать осторожно, поскольку старообрядцы возводят слово «миссионер» не к латинскому *missio* («послание, отправление»), а к слову «Миссия», утверждая, что миссионер – это лжемессия, антихрист.

Публичная дискуссия – не самый лучший способ выяснения истины. Для победы здесь необходима специальная подготовка, умение убеждать толпу. Понятно, что приходские священники такими навыками, как правило, не обладали. На непродуктивность участия приходских священников в миссионерских собеседованиях указывал на одном из заседаний Предсоборного присутствия Н.И. Ивановский:

Хитрая казуистика расколо-сектантства придумала слишком много запросов и обвинений против Православия и нашей Церкви, по существу хотя и мелочных, но практически в глазах народа кажущихся весьма важными. И широкий ум, и богатая начитанность не всегда способны сладить с этим, чтобы распутывать искусно затянутые узлы софизмов и сразу показать свет истины.³⁴⁴

Авторы сочинений, посвященных методам миссионерской полемики, постоянно предостерегали миссионеров от

использования некорректных приемов и произвольных интерпретаций текста Писания. В появившейся в 1906 году методической брошюре И.Г. Айвазова настойчиво проводится мысль о том, что православные миссионеры не должны отступать от логических методов аргументации:

Если миссионер в своей борьбе с заблудшими путем публичных или же частных бесед с ними бросит те приемы, которые называют «чисто рационалистическими», то с уверенностью можно сказать, что он погубит дело миссии, так как и среди сектантов, и среди православных поселит убеждение, что православное учение основано не на Св. Писании, а на философии и пустом оболъщении, по преданию человеческому...³⁴⁵

При этом Айвазов не считал возможным отказаться от проведения миссионерских бесед. По его мнению, после указа о веротерпимости целью публичных бесед является не столько переубеждение иноверцев, сколько открытая защита православия и демонстрация православным методов полемики.³⁴⁶ О том, что миссионерские собеседования полезны, в первую очередь, самим православным, писал и могилевский миссионер священник Г. Голынец. По его мнению, открытая дискуссия заставляет православных задумываться над вопросами вероучения, что является хорошим стимулом для самообразования.³⁴⁷

Таким образом, в начале XX века миссионерские беседы стали превращаться из средства нападения в средство защиты. Именно в таком ключе эта проблема обсуждалась на V Миссионерском съезде. Собравшиеся здесь профессиональные миссионеры, хотя и не выступали против самой идеи бесед, однако признавали их невысокую эффективность. Повседневное общение было куда более мощным средством влияния на религиозные взгляды, чем публичные беседы. На одном из заседаний епископ Мамадышский Андрей (Ухтомский), заведовавший Казанскими миссионерскими курсами, говорил о том, что мусульмане воздействуют на православных ежедневно, незаметно, но достаточно эффективно. Епископ Андрей с горечью рассказывал о священнике, который

отказался от своего места после того, как малолетние дети его прихожан под влиянием друзей, надели тюбетейки и стали отзывать на татарские имена.³⁴⁸ Результатом этого обсуждения стала выдвинутая съездом идея «положительного церковного учительства», которая объявляла объектом миссионерской деятельности не только иноверцев, но и православных.

4.2. «Положительное церковное учительство»

Вопросы, связанные с положительным церковным учительством, на Соборе обсуждались, однако никакого определения по этому поводу принято не было, поскольку все (как принятые, так и не принятые) определения, касающиеся проблем миссии, не носили концептуального характера, а были посвящены решению организационных задач.

Исчерпывающей программой положительной миссии следует считать известное высказывание преподобного Серафима Саровского: «Стяжи дух мирен, тогда тысяча душ спасется около тебя».³⁴⁹ Участники предсоборных дискуссий прекрасно осознавали, что самое существенное в миссионерской деятельности и шире – во всей церковной жизни, происходит независимо от методов и приемов, обсуждаемых на страницах церковной печати. На это указывал в своем отзыве епископ Самарский Константин (Булычев),³⁵⁰ который, размышляя о «возвращении церковного учительства к жизненному направлению», писал:

Средство к этой цели, конечно, вера, но не усиление катехизации, проповедничества, внебогослужебных беседований, школьного законоучительства; все это и теперь есть, и все это не оказывает действия. Нужна перемена в направлении учительства. Оттого вера не оказывает действия, что вера проповедуется не живая, а мертвая. Проповедники веры сами стоят все еще на ветхозаветном начале: «Человек, исполнивший закон, жив будет им» (Рим.10:5; Гал.3:12; Лев.18:5), а научаемые убеждены, что Царствие Небесное нужно заработать доброделанием. ... С этой ветхозаветной еще точки зрения и нужно перевести нравоучение на новое, новозаветное начало: любовь божественную и именно любовь Христову, которая объемлет сердце наше, когда мы только подумаем, что Он за всех нас умер (2Кор.5:14). Жизнь и деятельность по чувству любви и благодарности к Господу – вот начало, которое делает верующих выше закона (1Тим.1:9). А у нас обыкновенно догматика – сама по себе, а нравоучение –

само по себе, как будто нам и не возвещено, что так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего едиnorodного, дабы всякий верующий в него не погиб, но имел жизнь вечную.³⁵¹

Проповедь, о которой говорит епископ Константин, несомненно, является идеалом. Однако все, что «выше закона», не регулируется законодательными актами, в то время как эти акты есть единственный инструмент, которым владеет церковная администрация. Постоянно звучащие высказывания о том, что главное – это не методы и приемы, а молитвенная жизнь миссионеров, священников и прихожан, бесспорны, но неконструктивны. И в пределах настоящей работы мы не можем касаться вопросов внутренней духовной жизни прихожан, поскольку эти вопросы являются предметом рассуждений духовника, но не историка. Мы можем говорить здесь лишь о тех практических мероприятиях, которые могли бы способствовать большей включенности православного народа в жизнь Церкви.

Дать общий анализ таких мероприятий весьма затруднительно, поскольку именно эту задачу, в конечном счете, стремились решить практически все участники предсоборных дискуссий, размышляли ли они о проблемах приходской жизни³⁵² или языка богослужения,³⁵³ епархиальных преобразований,³⁵⁴ выборности духовенства или института диаконов,³⁵⁵ богослужебного пения или реформы духовного образования.³⁵⁶ Каждая из указанных тем может и должна стать темой специального исследования, но обсуждать их здесь, в связи с проблемами миссии, не представляется возможным. Мы можем лишь отметить, что в начале XX века идея положительной миссии не только была сформулирована, но и пользовалась достаточно большой популярностью.

Здесь, в первую очередь, следует назвать разработанные IV Миссионерским съездом и утвержденные Синодом 27 января 1909 г. тезисы *По вопросу о положительном церковном учительстве*,³⁵⁷ в которых, с одной стороны, подчеркивалось значение миссионерской полемики, а с другой – говорилось о необходимости обратить особое внимание на верных чад Церкви. Священникам рекомендовалось в проповедях касаться

тех вопросов современности, которые волнуют прихожан, проводить с ними катехизические беседы и т.п. Тем самым Святейший Синод, кажется, впервые включил в число миссионерских задач работу с прихожанами православных храмов.

О роли положительной миссии говорилось и во время заседаний соборного отдела *О богослужении, проповедничестве и храме*. По поручению отдела Д.И. Боголюбов подготовил особый «Доклад о реорганизации внутренней миссии».³⁵⁸ Причину невысокой продуктивности миссионерской деятельности Д.И. Боголюбов видел в том, что миссионеры апеллируют к интеллекту своих оппонентов, в то время как вопросы веры, скорее, относятся к области эмоций:

Прежде деятели миссии искренно верили, что раскол и секты плодятся в Церкви главным образом вследствие умственных заблуждений людей. И потому, выбивая клин клином, эти деятели полагали, что для борьбы за Церковь, прежде всего, нужно пустить в оборот беседы, состязания, листки. Но жизнь показала, и это подтвердили такие писатели, как Н.П. Гиляров-Платонов,³⁵⁹ что в основе религиозных наших сект лежат волевые побуждения, а не умственно отвлеченные. И потому, очевидно, реорганизуемая миссия должна, прежде всего, жизнь воздвигнуть против жизни, сектантским обольщениям противопоставить столь же заманчивый строй в православном быту и всюду бороться с ними их же оружием.³⁶⁰

Из этого Д.И. Боголюбов делал вывод, что «специальная» миссия – это не только собеседования и споры, а весь комплекс мероприятий, направленных на укрепление православия, в том числе налаживание православно-церковного быта, борьба с пьянством, нищетой, организация воскресных школ для взрослых, миссионерских курсов, бесед с заблуждающимися и т.д. Миссионеры должны не столько спорить, сколько заботиться о том, чтобы верующий народ составил из себя «церковное ополчение». Следствием этого будет и активизация приходской жизни, и расширение деятельности братств. По мнению протоиерея Д.И. Боголюбова, работа в приходских структурах и в братствах должна носить характер религиозного служения, а в

роли организаторов и консультантов-профессионалов здесь должны выступать миссионеры:

В братствах члены их обязаны смотреть на выполнение своих повинностей как на религиозное служение Богу. И потому братства должны разнообразить предлагаемые людям повинности сообразно их индивидуальным склонностям и особенностям. Одного нужно требовать от всех братчиков неукоснительно: каждый из них личным трудом, усилием своей воли должен делать то или другое во славу родной Церкви. Это наполнит жизнью братство и сделает его обаятельным для народа. Само собой понятно, что жизненные братства в народе не появятся сами собой. Верно и то, что священники наши очень редко подготовлены теперь же основывать подобные братства. Вот тут-то миссионеры и должны явить себя людям как духовные инструкторы, как церковно-общественные организаторы и как своего рода благодатные лаборанты для них.³⁶¹ Для того наши миссионеры обязаны коренным образом реорганизовать свои служебные поездки по приходам. Эти поездки впредь должны быть длительными и показательными в разных отношениях. Миссионер лишь тогда исполнит свою задачу в каждом новом месте, если здесь он подготовит себе сотрудников и помощников. ... Так должен быть устроен зародыш народно-органической миссии в приходах.

По докладу Д.И. Боголюбова не было специальной дискуссии, этот текст предполагалось использовать при подготовке объяснительной записки к докладу отдела О внутренней и внешней миссии.³⁶² Однако ни доклад, ни принятый текст определения подобного введения не имеют.³⁶³ Таким образом, единственным документом, посвященным вопросам положительной миссии, остается определение Синода от 27 января 1909 г.

4.3. Проповедь как обязательная часть богослужения

Согласно определению «О церковном проповедничестве», проповедь стала обязательной частью богослужения. Священники должны были в обязательном порядке произносить проповеди за каждой воскресной и праздничной литургией. Им предстояло не только самим научиться проповедовать, но и научить свою паству воспринимать проповеди.

Наиболее естественным способом воздействия священника на прихожан была церковная проповедь. В начале XX века об активизации проповеднической деятельности писали очень много. Поучение за богослужением казалось наиболее органичной формой религиозного просвещения прихожан. При этом аудитория, к которой обращались священники, была очень разной, и подготовка речи, способной привлечь внимание прихожан, была непростой задачей. Дополнительные трудности были связаны с разницей в уровне образования между священником и его паствой. Особенно остро эта разница ощущалась в крестьянской аудитории. О том, что священники должны изучать психологию и систему ценностей крестьян, церковные публицисты писали постоянно. Однако характер их рекомендаций свидетельствует о том, что об особых успехах в этом деле говорить не приходится. Так, например, преподаватель Киевской духовной академии В.Ф. Певницкий³⁶⁴ призывал пастырей не судить о крестьянах по босякам, описанным Максимом Горьким:

Мы не советовали бы проповедникам изучать быт народа по этим сочинениям и по ним знакомиться с народом. Не народ узнаете вы по ним, а только жалкие подонки народа, и вместо симпатии к народу от этих уродливых типов и исковерканных людей вы получите только горькое чувство сожаления о той глубине падения, до какой может дойти человек.³⁶⁵

Поразительно, что возникала необходимость в подобных рекомендациях. Не касаясь вопроса об этнографической

точности сочинений Горького, укажем на то, что он писал не о крестьянах, а о городских маргиналах, обитателях дна. Конечно же, в некоторых специфических приходах (например, в Кронштадте, куда высылали столичных бродяг) ориентация на горьковские образы была бы уместна. Но трудно себе представить сельского батюшку, изучающего своих прихожан по книгам М. Горького.

В начале XX века во многих епархиях существовали проповеднические кружки, члены которых выступали с проповедями в разных храмах епархии. Некоторые из этих кружков издавали журналы, в которые входили образцовые проповеди, а также статьи, посвященные различным вопросам гомилетики. Правда, аудитория далеко не всегда была готова слушать проповедника. Даже попытка священника не читать проповедь по бумажке, а импровизировать, могла вызывать недовольство. Так, например, священник Саратовской епархии А.И. Розанов произнес свое первое поучение, не имея в руках письменного текста. Реакция прихожан, привыкших к тому, что в храме не говорят, а читают, оказалась резко негативной, и священнику пришлось оправдываться:

«Да разве вы не поняли, что говорил я? Я вам и говорил-то от Божьего писания, только что не по книге».

– «Эдак-то ты и теперь говоришь; так в церкви не говорят, там только читают. Ты читай по книге, мы и будем знать, что ты читаешь божественное, а то что? Говорит, не знай что, да глядит на людей!»

– «Из церковной книги вы ничего не поймете!»

– «Это все равно. Мы будем знать, что батюшка говорит нам Божье писание».

Пришлось уступить; после возьмешь, бывало, с клироса какую-нибудь книгу, положишь на аналой, да и говоришь, что знаешь. И ничего, роптать перестали.³⁶⁶

Такое отношение крестьян к устному слову не учитывали авторы многочисленных публикаций, доказывающих, что священник должен произносить собственную речь, а не зачитывать тексты из сборника проповедей:

Чтобы быть живой и деятельной силой в руках проповедника по отношению к душе и жизни пасомых, проповедь должна быть, прежде всего, жизненна, во-вторых – индивидуальна, в-третьих – одушевлена.³⁶⁷

Проблемы проповедничества обсуждались и на Соборе 1917–1918 годов, для чего был создан отдел *О богослужении, проповедничестве и храме*. Характерно, что вопрос церковной проповеди обсуждал отдел, предметом занятий которого было упорядочение богослужения, а не религиозное просвещение народа. Для подготовки предварительных материалов отделом был создан подотдел *О проповедничестве*,³⁶⁸ председателем которого стал протопресвитер Георгий Шавельский.³⁶⁹

Работа подотдела началась с доклада Г.И. Булгакова, который говорил о том, что проповедь звучит далеко не за каждым богослужением, а внебогослужебная проповедь – явление еще более редкое. Г.И. Булгаков полагал, что многие священники являются принципиальными противниками проповеди и считают, что священник должен «учительствовать пассивно», то есть путем истового совершения богослужения.³⁷⁰ Таким образом, уже на первом заседании подотдела встал вопрос об обязательности проповеди. Этот тезис вызвал наиболее острую дискуссию. Наиболее жестко требование об обязательности проповеди было сформулировано священником П.А. Чельцовым:

Доколе не будет установлено на Соборе точно о признании проповеди неотъемлемой богослужебной частью, до тех пор дело поднятия проповедничества не пойдет дальше пожеланий.³⁷¹

Предложение Чельцова поддержал архиепископ Евлогий.³⁷² Владыка исходил из того, что перегруженному требами сельскому священнику трудно выкроить время для подготовки проповеди, поэтому ему нужно внушить мысль, что проповедничество в такой же степени является его долгом, как и совершение таинств.

В центре всех наших суждений должно быть поставлено положение, что проповедь есть неотъемлемая часть богослужения. В Служебнике должна быть отмечена эта мысль

словами: «Дальше идет проповедь». Только в какой богослужебный момент внести проповедь? ... Я понимаю тяготу особенно сельского священника, который нередко до начала литургии совершает ряд треб. Но если в его пастырском сознании будет мысль, что проповедь это его святой долг, как долг [–] крещение.³⁷³

Мысль архиепископа Евлогия была поддержана Г.И. Булгаковым, который не сомневался в том, что догматически и канонически пастырь обязан проповедовать, и Собор должен подтвердить это специальным определением:

Нам нужно просить Собор, чтобы он издал правило, канон о необходимости немедленно усилить проповедничество во всех храмах нашей Поместной Церкви, так чтобы проповедь была неотъемлемой принадлежностью каждой воскресной и праздничной литургии, соединяясь, по мере возможности, и с другими службами и требами церковными, применяясь все шире и вне богослужения.³⁷⁴

В качестве прецедента принятия подобных решений Поместными Соборами, Г. Булгаков указывает на изданное Киевским Собором 1621 года «Советование о благочестии» (документ, посвященный вопросам внутреннего церковного устройства и борьбы с унией).³⁷⁵ Соответственно, указание на место проповеди необходимо включить и в богослужебные книги:

Нужно просить Собор принять соответствующее постановление и о том, чтобы мысль о необходимости богослужебной проповеди была оттенена в самом тексте богослужебных книг (Служебник и Чиновник), чтобы в этих книгах в определенном месте литургийных чинов печаталось уставное указание о произнесении проповеди (после чтения св. Евангелия или после причащения мирян).³⁷⁶

Г.И. Булгаков также считал необходимым выпустить от имени Собора специальное послание, посвященное значению проповеди.

Однако энтузиазм по поводу церковной проповеди разделяли далеко не все члены Собора. Так, например, доктор В.П. Клевезаль³⁷⁷ считал, что лучшей проповедью является

само богослужение. А если сделать проповедь обязательной, то произноситься она будет за счет времени богослужения.³⁷⁸ Идею превратить проповедь в обязательную часть богослужения резко критиковали и на пленарных заседаниях Собора. Бурное обсуждение предложенного отделом проекта *О церковном проповедничестве* стало неожиданностью для Соборного совета, который, планируя заседания, исходил из того, что этот доклад будет принят очень быстро.³⁷⁹ Особую критику вызвал тезис, согласно которому проповедь «является главнейшей обязанностью пастырского служения».³⁸⁰ Первым против этого тезиса выступил архимандрит Вениамин (Федченков),³⁸¹ по мнению которого главнейшими обязанностями священника являются совершение таинств и молитва, а не проповедь:

Пастырь Церкви есть, прежде всего, совершитель таинств, и это – его главная обязанность. Но и на второй ступени пастырских обязанностей проповедь не стоит. Народ более всего обращается к своему пастырю со словами: «батюшка, помолитесь за нас». Народ почитает в священнике прежде всего не оратора, а молитвенника. Вот почему ему и дорог о. Иоанн Кронштадтский, как дороги и другие наиболее известные молитвенники перед Богом. Проповедь среди пастырских обязанностей в сознании народа стоит только на третьем месте. Где батюшка усердно молится и вообще хорош для народа, там последний и не требует от него ораторских речей.³⁸²

О преимуществах истового совершения богослужения перед проповедью говорил и П.Б. Мансуров³⁸³:

Мы, миряне, действительно всегда ожидаем найти в храме за богослужением прежде всего именно молитвы и тайнодействия. Дело же проповеди верующим представляется второстепенным, причем мы ищем от проповедника, чтобы его слово исходило от сердца, а если проповедь не имеет этого свойства, то она и не нужна.³⁸⁴

С.А. Котляревский³⁸⁵ не видел особого смысла в требовании проповедовать за каждой литургией. По его мнению, православие не придает учительству такого значения, какое ему придано протестантством. К тому же обязательность проповеди

может привести к тому, что священники будут следовать этому правилу формально, и качество проповедей будет невысоким:

Я думаю, что безмолвие нежелательно, но некоторые проповеди, которые мне приходилось слышать, таковы, что было бы лучше, если бы они не были произнесены: так они были неудачны. Говорю это не в обвинение: у нас проповедническая деятельность не развивалась, и я боюсь, что категорическое требование, обязывающее священника за каждой службой произносить проповедь, приведет к тому, что проповедь обратится во что-то внешнее, механическое и не будет отвечать запросам времени. Гораздо лучше, чтобы проповеди вовсе не произносились, чем водворился бы у нас такой тип проповеди, который довольно распространен в некоторых протестантских странах, где проповедь обратилась в механическую часть богослужения и где, в сущности, она выродилась.³⁸⁶

О том, что требование обязательности убьет живое слово, говорил и священник И.А. Артоболевский.³⁸⁷ В качестве примера он указывал на службу второго дня Пасхи, когда в храм приносят сотни новорожденных детей. Говорить проповедь в таком переполненном младенцами храме невозможно.³⁸⁸

Однако большая часть членов Собора поддерживала, пусть и с оговорками, тезис об обязательности проповеди. Д.И. Боголюбов говорил, что бывают времена, когда благовестие является делом более важным, чем таинство. Для подтверждения этой мысли он вспоминал слова апостола Павла³⁸⁹ о том, что Христос послал его не крестить, а проповедовать.³⁹⁰ А.Г. Куляшев не только поддерживал предложения отдела, но предлагал пойти еще дальше и сделать обязательной как проповедь, так и катехизацию.³⁹¹ Защитники идеи обязательности проповеди указывали на то, что восхищение красотой богослужения и реальная христианизация – это разные вещи, и без проповеди прихожане будут смотреть на священнодействия как на магические ритуалы. Весьма показательным в этом отношении является выступление протоиерея Э.И. Бекаревича³⁹²:

По моему мнению, священник должен быть, прежде всего, проповедником, учителем церковным. Ведь прежде, нежели принимать то или иное таинство, верующий должен быть осведомленным, в чем заключается сущность таинства, иначе он будет смотреть на последнее суеверно, нецерковно, как на своего рода талисман. Далее, как это ни странно, но я много раз встречал людей по внешности богобоязненных, но жестоких своею душой. В течение трех лет я наблюдал простой люд: он делает много в храмах поклонов, но, всмотревшись в это, я увидел здесь много лицемерия.³⁹³

Некоторые члены Собора считали, что сами революционные события демонстрируют невозможность старых методов проповеди. О том, что в новых исторических условиях требуется не только молитва, но и живая проповедь, говорил Д.А. Олсуфьев:

Здесь должен быть решен вопрос о сдвиге нашего традиционного православия от его обрядового направления на религиозно-сознательный путь. Что произошло ныне на наших глазах в Москве, свидетельствует о банкротстве православия. ... Я не возражаю ни против свободы совести, ни против гражданских похорон, но мою совесть возмущает то, что эти похороны совершаются как бы в церковной ограде: с одной стороны Иверская часовня, с другой Казанский собор, с третьей – собор Василия Блаженного, а с четвертой – Кремлевские стены с воротами, чрез которые никто не проходит, не сняв шапки, и что у этих святынь 40 000 народу проходит с красными флагами и пением революционных песен. Мое религиозное чувство возмущается. Что же Собор? Служит молебны, а где же проповедь?³⁹⁴

Следует заметить, что оппоненты предложенного отделом проекта выступали не столько против значения проповеди, сколько против слишком резкой формулировки. Участвовавший в дискуссии владыка Антоний (Храповицкий) по этому поводу остроумно заметил, что те члены Собора, которые говорили «о преимущественном значении таинственной молитвенной стороны, сами известны как одушевленные проповедники».³⁹⁵

В принятом Собором определении содержится требование произносить проповедь за каждой литургией, а сама проповедь названа «одной из главнейших обязанностей пастырского служения».³⁹⁶ Для того, чтобы напомнить об этом пастырям, Собор постановил:

Печатать в новых изданиях иерейского Служебника и Чиновника архиерейского служения святых Апостол правило 58,³⁹⁷ VI Вселенского собора правило 19³⁹⁸ и VII Вселенского собора правило 2³⁹⁹ с нижеследующим толкованием:

«Аще епископ или пресвитер Божественную литургию совершает во дни воскресные или праздничные, не проповедуя Слова Божия или сослужащим не поручая проповедати, и тако являет нерадение о причте и людях, тяжко согрешает, опечаливает бо Христа, пастырем Церкви Своея заповедавшего проповедати Евангелие, небрежет же гласа апостольскаго, глаголющаго: «внимай себе и учению и пребывай в них, сия бо творя и сам спасешия и слушающии тебе» ([1] Тим.4:16), забывает и святых отец, пастырей и учителей Вселенския Церкви заветы. Последующе же Христа Пастыреначальника и Святых Апостол и Святых Отец образу благовествования, да будут епископы и пресвитеры Православныя Церкви Российския проповедницы богоноснии, утешающии в здравом учении, противящихся обличающии и не токмо во дни воскресные или праздничные, якоже выше речеся, но и по вся дни да проповедят слово Божие и не токмо во время Божественной литургии, но аще возможно и прочих служб и треб. Такожде и во ино время благоприятно паству свою на слышание слова Божия да глашают».⁴⁰⁰

Принимая это определение, члены Собора не подозревали о том, что ближайшее издание Служебника выйдет более чем через 40 лет. Никаких дополнений, связанных с проповедью, в этом издании (как и в последующих) сделано не было.

4.3.1. Материал для проповеди

Признав проповедь обязательной частью литургии, члены Собора отдавали себе отчет в тех проблемах, которые это требование поставит перед священниками. Теперь приходские батюшки, многие из которых не отличались особым красноречием, должны были чуть ли не ежедневно обращаться к своей пастве. Требовалось дать священнику материал, на основе которого он мог бы, затрачивая минимум усилий, произносить проповеди. Наиболее естественным способом решения этой проблемы была подготовка и распространение сборников стандартных проповедей. Как мы видели выше, в сельских приходах чтение проповеди по книге прихожане воспринимали хорошо, нередко лучше, чем импровизацию. Среди готовых поучений, которые священники могли бы зачитывать своей пастве, члены Собора называли не только произведения современных проповедников, посвященные злободневным темам, но и святоотеческие проповеди, прологи, жития и т.д. На необходимость использования святоотеческих текстов указывал на одном из заседаний подотдела *О проповедничестве* епископ Прокопий (Титов)⁴⁰¹:

Гомилетические хрестоматии есть, а святоотеческой проповеднической литературы в них собрано лишь несколько кратких образцов. Между тем в самом Священном Писании есть богатые образцы проповеди. Второй источник – святоотеческие творения. В семинариях не знакомят с творениями святых отцов. В учебниках церковной истории находим лишь краткие указания из жизни св. отцов. В академиях святоотеческие творения также не изучаются. В профессорских лекциях говорится лишь по поводу св. отцов, или делаются характеристики их трудов. В семинариях нет курса, раскрывающего психологию спасения человека, подвиги, способы борьбы со страстями, это неизвестно кандидатам священства. Между тем, в святоотеческой литературе все это глубоко раскрыто. Молодой пастырь только на исповеди научится этой психологии. Я должен сказать по наблюдению,

что русский народ ни о чем не слушает проповеди с такою любовью, с таким умилением, как о борьбе с грехом, способах этой борьбы и победы над ним. Есть у нас положенные богослужебным уставом чтения из св. отцов, которые должны читаться в церквах, таковы Лествица, Лавсаик, но они заброшены, и этот богатый материал утерян. Я не вполне переношу мнение, что проповедь должна быть за каждым богослужением – ведь проповеди не всегда удачны. Но чтения творений из св. отцов, несомненно, удачны, и при том они указаны церковным уставом. Если бы, например, на вечернем богослужении было предложено чтение из Златоуста, то оно имело бы глубокое назидательное значение для слушателей. Если необходимо проповедовать за каждой службой, то что станет делать священник, никогда ранее того не проповедовавший? Читать же из святоотеческих творений, согласно требованиям Устава, он, конечно, может.⁴⁰²

Идею восстановить чтение Пролога, который, как известно, пользовался в народе большой популярностью, на пленарном заседании Собора высказал архиепископ Антоний (Храповицкий). Он полагал, что Пролог может читать не только священник, но и любой член клира и даже мирянин.⁴⁰³ В связи с этим П.П.Кудрявцев⁴⁰⁴ предлагал организовать комиссию для составления указателя и сводки житий и синаксарей на славянском или русском языке для того, чтобы священники могли в случае необходимости заменять ими импровизированные проповеди.⁴⁰⁵ К способам использования Пролога и житийной литературы в процессе обсуждения возвращались неоднократно. В частности, протоиерей В.И. Синцов⁴⁰⁶ говорил о том, что выпускники семинарий очень плохо знают житийную литературу, в то время как крестьяне охотно слушают рассказы о святых.⁴⁰⁷

Очень интересным кажется прозвучавшее на заседании подотдела О проповедничестве предложение архиепископа Антония (Храповицкого) посвящать проповеди толкованию богослужебных текстов:

Священник часто теряется и не знает, о чем ему проповедовать. Надо сказать: возьми Служебник и переводи его

по-русски. Переводи «Иже херувимы» – малопонятную песнь для молящихся. Говори о самых простых вещах и изъясняй их смысл и значение. Это толкование богослужения будет умилительным, и такую проповедь народ всегда будет слушать с охотою, слушать без конца.⁴⁰⁸

Однако большинство членов Собора думали о современности, поэтому их не особенно интересовало использование текстов, написанных много веков назад. Интерес к современности предполагал особое внимание к тем приемам, которыми пользовались агитаторы и митинговые ораторы. В этой связи участники дискуссий отмечали, что способ воспитания православных священников не способствует подготовке ораторов:

Нам в наших школах, – говорил протоиерей А.А. Юновидов⁴⁰⁹, – усердно прививают смирение, кротость. Но смирение, конечно, важно в деле личного спасения, а при заботах о спасении других необходимо еще иметь дерзновение. Его-то именно в школе нам и не внушают. Нам внушали заповедь – аз есмь червь. Наши пастыри не умеют обращаться в общественном кругу. Пастыря в обществе всегда нужно занимать. Как же он будет проповедовать среди того общества, в котором не умеет вращаться. Обращают внимание на католических и протестантских проповедников. Но там они получают совершенно другое школьное воспитание. Там все заботы устремлены на то, чтобы проповедник умел вести беседу. Католический проповедник на кафедре всегда помнит, что на него взирает тысячеглазое чудовище.⁴¹⁰

Особую проблему представлял поиск материала для проповедей на современные темы. События развивались очень быстро, поэтому священники постоянно сталкивались с необходимостью говорить на злобу дня. Здесь нельзя было воспользоваться готовыми сборниками проповедей, поскольку ничего подходящего там не было и быть не могло. Одни члены Собора (священник А.Р. Пономарев⁴¹¹) считали, что эту проблему можно решить, организовав издание миссионерского журнала, а другие (священник В.Н. Егоров⁴¹²) указывали на то, что журналы издаются и распространяются очень медленно,

поэтому удобнее было бы в каждый уезд, а лучше – в каждое благочиние посылать специальных инструкторов, способных противостоять антицерковным агитаторам. Н.И. Знамировский⁴¹³ и протопресвитер Г.А. Шавельский предлагали использовать в качестве таких инструкторов оставшихся без работы после национализации церковно-приходских школ епархиальных наблюдателей⁴¹⁴ и миссионеров.⁴¹⁵ Идея таких разъездных проповедников не понравилась многим членам отдела. Священник И.А. Артоболевский полагал, что приглашение проповедника со стороны может быть неприятно местному священнику.⁴¹⁶ Не вызвала энтузиазма эта идея и у священника П.А. Чельцова, который считал условием восприятия проповеди существование нравственной связи между проповедником и его слушателями, чего не будет, если в приход приедет незнакомый проповедник:

Я вполне понимаю тех пастырей, которые говорят, что они никогда не приглашают к себе ни голосистых диаконов по большим праздникам, ни сонмы сослужителей; и конечно они никогда не позволят себе пригласить и показного проповедника. Я боюсь, как бы из этого приглашения особых специалистов-проповедников не получилось такого же явления, если приглашение их или проезд для прихожан будет обязательным, какое наблюдается в отношении миссионеров. Нечего греха таить: миссионеров у нас в приходе очень избегают приглашать и приглашают только в самых критических случаях, когда без них явно уже нельзя обойтись. Я и думаю, что так же будут у нас избегать приглашать и специалистов-проповедников, а так как крайней необходимости в их приглашении никогда не представится, то вряд ли их кто и будет приглашать. Поэтому я считаю: дело приглашения специалистов-проповедников предоставить самим приходам, понимая под этим именем и духовенство, и мирян данной церкви.⁴¹⁷

Влияние дискуссии о материалах и методах подготовки проповеди на принятый текст определения было весьма незначительным. В окончательный вариант включена только мысль о необходимости приглашать в приходы опытных проповедников. Высказанные в ходе обсуждения мысли об

использовании проповедниками Пролога, святоотеческих творений или же о том, что священник должен с амвона переводить и толковать богослужебные тексты, в определение не вошли.

4.3.2. «Второстепенные средства» или «источник воды живой»?

Принятое Собором определение О церковном проповедничестве объявляет проповедь обязательной частью воскресной и праздничной литургии и желательной – во время остальных богослужений. Проповедовать должны священники, которые могут привлекать к этому делу членов клира, а в случае необходимости и мирян. Предполагалось, что проповедь будет произноситься на любом понятном мирянам языке или диалекте. Для активизации проповедничества рекомендовалось создавать братства и кружки, деятельность которых должна координироваться епархиальным благовестническим братством. Кроме того, предполагалось улучшить преподавание гомилетики в духовных учебных заведениях и наладить выпуск специального проповеднического журнала.

Обсуждение доклада О церковном проповедничестве началось 8/21 ноября 1917 г., то есть через три дня после избрания святителя Тихона на Патриарший престол, а 1/14 декабря окончательный текст определения был принят. Таким образом, проповедничество стало первой темой, к которой Собор обратился, решив вопрос о форме высшего церковного управления. В процессе утверждения доклада вырабатывался стиль работы Собора над определениями, посвященными не организационно-политическим, а собственно церковным проблемам.

Основная претензия, которую члены Собора предъявляли подготовленному отделом проекту, сводилась к тому, что предложенные меры носят слишком рациональный характер:

Когда я прочитал доклад, – говорил архимандрит Вениамин (Федченков), – я понял, что он стал на точку зрения второстепенных естественных средств улучшения проповедничества:

- 1) увеличения знаний
- 2) навыка
- 3) привлечения новых лиц – мирян к участию в проповеди.

Но не в этом главное дело. А в чем же? Нас не слушают, от нас убегают. Кто виноват в этом? Всегда мы виноваты. Бегут в другие места. Не бежали от о. Иоанна Кронштадского, братца Ивана Чурикова,⁴¹⁸ Димитрия Колоскова.⁴¹⁹ Не бегут потому, что паства слышит живое слово. Какое же это живое слово? Не выяснен подлинный смысл этого выражения. В нас веры мало, веры в то, что мы проповедуем. Обращает на себя внимание, что в проповедях говорится: не пей, не кури, а мало говорится о Христе, о благодати Божией, духовной жизни. Совершенно понятно, почему это так. У наших семинаристов и у нас много недостатков, но не замечается одного недостатка: мы не хотим быть ханжами. И вот мы боимся высказывать то, что неглубоко проникло в душу, и когда думаем произнести проповедь, говорим о том, что нужно быть трезвыми, не убивать и т.п. Таким образом, источник воды живой не в том, в чем мы ищем, и беда не в том, что мы мало знаем или мало учимся, а в том, что в нашей жизни мало благочестивого опыта. Вот где главный корень недостатков проповеди, и все меры, предлагаемые докладом, будут недостаточны и второстепенны. Нужно стремиться к религиозному опыту, но где его найти?⁴²⁰

Справедливость слов будущего митрополита сомнений не вызывает, однако увеличить религиозный опыт при помощи соборного деяния невозможно. Отвечая архимандриту Вениамину, председатель отдела О богослужении, проповедничестве и храме архиепископ Евлогий (Георгиевский) справедливо заметил, что доклад занимается лишь организацией учащих сил Церкви.⁴²¹

4.4. Лики апологетики: вера и знание, проповедь и лекция

Проповедь была не единственным способом просвещения населения. Проповедники охотно использовали и формы, выработанные светской культурой (лекции, народные университеты и т.д.). В первые послереволюционные годы лекционная деятельность стала одной из основных форм миссионерской деятельности вне храма.

В связи с идеями религиозного просвещения православных неизбежно вставал вопрос о формах такого просвещения. Привычные методы катехизации не предполагали обсуждения спорных проблем, не имеющих однозначного решения. Обычно религиозное просвещение сводилось к изучению некоторых фрагментов священной истории, катехизиса и аргументов, необходимых в полемике с инославными. При всех формах просвещения народа преподавание основ православия имело целью дать учащимся готовые ответы на все вопросы. При этом вне интересов церковного народа оказывался весь круг проблем, над которыми работали богословы. Своеобразное ограждение народа от богословских проблем имело характер вполне сознательной политики. Дело в том, что массовое сознание, как правило, смешивает частное мнение, высказываемое публицистом на страницах того или иного церковного издания, с голосом Церкви. В связи с этим епископ Полтавский Иоанн (Смирнов II)⁴²² полагал, что дискуссии по богословским и церковно-общественным вопросам приносят больше вреда, чем пользы, поскольку дезориентируют широкого читателя:

В недрах самой Церкви слышны голоса разноречивые. То, что одна духовная академия отмечает, как не выражающее собой всей чистоты православного понимания, то другая академия приемлет. Так как в представлении общества часто смешивается голос Церкви с голосами богословских школ, то это разногласие послужило больше к соблазну, чем к уяснению истины.⁴²³

Епископ Иоанн считал такое положение дел ненормальным и предлагал, с одной стороны, провозгласить от имени Собора, что голос Церкви не тождествен голосу богословских школ, а с другой – создать учреждение, которое могло бы официально выражать позицию Церкви по тому или иному вопросу.⁴²⁴ Оба предложения епископа Иоанна демонстрируют, что разумных средств, при помощи которых можно было бы научить верующий народ отделять церковную истину от заблуждений эпохи, так и не было выработано.⁴²⁵ Можно себе представить, как среагировало бы подавляющее большинство верующих в случае, если бы Собор призвал их критически относиться тому, что говорит приходской священник. Результатом этого в большинстве случаев был бы подрыв авторитета духовенства или самого Собора. Едва ли возможно было реализовать (во всяком случае, в условиях жизни Русской Церкви после Собора 1917–1918 гг.) и идею создания специального органа, отличного от Собора или Священного Синода, провозглашающего мнение Церкви по различным вопросам.

Мы подробно остановились на предложениях епископа Иоанна для того, чтобы продемонстрировать невозможность полного разрешения противоречия между нерассуждающей верой и сознательным усвоением религиозных истин. Не рассуждающая вера чревата смешением церковного вероучения с расхожими мнениями и традициями. А сознательное усвоение истин веры, предполагающее преодоление сомнений, во многих случаях лишь плодит сомнения.

Общие рекомендации здесь едва ли возможны. Однако в более скромном масштабе подобные задачи все-таки могут решаться. Именно для этого М.А. Новоселов⁴²⁶ издавал свою «Религиозно-философскую библиотеку». О необходимости преодоления разрыва между достижениями богословской мысли и интересами церковного народа много писал и Ф.Д. Самарин.⁴²⁷ Он считал необходимым изменить ситуацию, при которой академические исследования, даже ставшие классикой богословской науки, не читает никто, кроме узких специалистов. Поэтому говорить о влиянии богословия на мировоззрение верующих не приходится.

У нас замечается некоторое раздвоение между официальным богословием и религиозным сознанием всей массы верующих. ... Богословские исследования и учебники у нас сами по себе, а работа религиозной мысли сама по себе. ... Чтобы не быть голословным, я назову для примера два имени – А.В. Горского⁴²⁸ и В.В. Болотова.⁴²⁹ Пользуются ли они соответствующею известностью у нас? Я думаю, можно безошибочно сказать, что даже в той части нашего образованного общества, которой не чужд интерес к вопросам веры, эти столпы нашей богословской науки известны разве только по имени; о каком бы то ни было положительном влиянии их на образ мыслей нашего общества, на склад его религиозных понятий и представлений не может быть и речи. А вспомните наряду с этим епископа Феофана и оптинских старцев, а с другой стороны – Хомякова, Достоевского, Вл. Соловьева и скажите: разве не воспитывались на творениях этих людей целые поколения?⁴³⁰

При этом Самарин не сомневался в том, что интересно и доходчиво писать о проблемах духовной жизни вполне возможно. Он указывал на то, что ушедшим от мира подвижникам, вроде святителя Феофана или оптинских старцев, удавалось говорить на языке, понятном мирским людям, точно так же, как удавалось это и некоторым светским писателям. Важнейшей задачей, стоящей перед церковной общественностью, Самарин считал приобщение образованных мирян к церковной науке, через организацию кружков и лекций. Ф.Д. Самарин пытался реализовать эту идею на практике, ведя занятия в школе при Братстве святителей Московских Петра, Ионы и Филиппа.⁴³¹

Следует отметить, что форма лекций во многих случаях оказывалась куда более эффективной, чем проповедь или миссионерская беседа. Лекция – жанр, претендующий на объективность и не связанный напрямую с определенной идеологической системой. Во многих случаях лекторов слушают более охотно, чем проповедников. В предреволюционные, да и в послереволюционные годы создавалось огромное количество различных лекториев и народных университетов. Было вполне

естественным попытаться использовать эту форму для решения апологетических и миссионерских задач. В этом отношении чрезвычайно интересной является программа «Всероссийского союза православных лекторов и благовестников имени священномученика Владимира митрополита Киевского» (деятельность Союза получила благословение патриарха Тихона 10/23 марта 1918 г.).⁴³²

В создании этого документа участвовали архиепископ Кирилл (Смирнов), архиепископ Анастасий (Грибановский),⁴³³ Л.К. Артамонов,⁴³⁴ Л.З. Кунцевич и др. В адресованной патриарху записке учредители общества указывали на то, что привычные методы миссионерской работы не могут решить всех задач христианской проповеди вне храмов. Для членов Союза основной формой проповеди должны были стать лекции. Поскольку в массовом сознании лекции не ассоциируются с миссионерской проповедью, аудитория лекторов оказывается более широкой, чем аудитория миссионеров. Если официальная миссия основное внимание сосредотачивала на борьбе с сектантством и старообрядчеством, то Союз лекторов главную свою задачу видел в борьбе с неверием вообще.

Союз ставил перед собой задачу как полемическим, так и апологетическим путем проповедовать Слово Божие, освещая интересующие современников вопросы с христианской точки зрения. В число этих вопросов устав Союза включал социальный и женский вопросы, проблемы брака, печати, науки, литературы, искусства и кинематографа и т.д. В качестве лекторов предполагалось привлекать как ученых, так и проповедников. В начале 1918 года подобный союз, включавший многих членов Собора, фактически действовал. Вот как описывает в своих воспоминаниях эту лекционно-проповедническую деятельность С.П. Руднев⁴³⁵:

Во время служб церковных около тех храмов, где собиралось особенно много молящихся, – большевики стали устраивать лекции по безбожию и диспуты, на которых нередко и безуспешно, разумеется, выступали и наши соборяне. Святейший Патриарх благословил нас идти на проповедь и на церковные беседы, поставив условием, чтобы при

выступлениях в церквях проповедники надевали стихари. Быстро у нас организовалась большая проповедническая группа, главным образом, конечно, из духовенства и ученых мирян. Проповеди членов Собора были новостью и имели несомненный успех. Князь Е.Н. Трубецкой⁴³⁶ и С.Н. Булгаков⁴³⁷ проповедовали, главным образом, в фабричных районах. С проповедями и беседами, а также лекциями о поругании и разрушении Московского кремля, выступал и епископ Камчатский Нестор,⁴³⁸ ставший, в конце концов, одним из самых популярных епископов среди москвичей в те – февраль-март, месяцы 1918 г. Зато никто из членов Собора и не бывал столько арестовываем в те дни, как владыка Нестор.⁴³⁹

Развернуть проповедническую деятельность по всей стране союзу, по всей видимости, не удалось. Однако, как мы знаем, в 20-е годы публичные лекции были одной из основных форм миссионерской деятельности.

5. Традиционная культура и внутренняя миссия

5.1. Два подхода к просвещению населения

Сторонники одного подхода стремились к сохранению традиционного общества, последователи другого исходили из того, что общественная модернизация неизбежна. Катехизация тех жителей России, которые по рождению считались православными, не считалась собственно миссионерской задачей. Воцерковление крестьянского быта, лекции для рабочих, проведение крестных ходов и организация братств в число миссионерских мероприятий, как правило, не включались. И лишь в начале XX века в связи с идеями об «органической миссии»⁴⁴⁰ активизация церковной жизни и религиозное просвещение народа стали привлекать внимание миссионеров.

К вопросу о целях и методах религиозного просвещения народа существовали два основных подхода. Одни ориентировались на традиционные общественные институты и не пытались переучивать народ, каким-либо способом реформируя его жизнь. По их мнению, сохранение и поддержка традиционного народного благочестия являлось лучшей защитой православия. Конечной целью своей деятельности сторонники этого подхода считали консервацию традиционного быта крестьян в сочетании с осторожным просветительством.

Другие считали модернизацию общества если не благом, то, по крайней мере, данностью, которую невозможно игнорировать. Они видели в традиционной жизни русского крестьянина сплошное невежество и суеверие, стремились приобщить его к той культуре, к которой принадлежали сами.

В условиях России рубежа веков оба подхода имели свои достоинства и недостатки. Сторонники первого подхода ориентировались, в первую очередь, на крестьян, составлявших подавляющее большинство населения страны. Однако их проповедь совершенно не подходила для рабочих, порвавших с традиционной крестьянской культурой. Сторонники второго подхода ориентировались как раз на тех, для кого крестьянская культура стала чужой. В крестьянской стране, каковой Россия оставалась вплоть до середины 30-х годов XX века, рабочие

составляли меньшую часть населения, однако их активность и влияние на ситуацию в стране росли год от года.

О миссионерских проблемах эпохи модернизации речь пойдет в следующей главе, а здесь мы остановимся на идеях, связанных с воцерковлением крестьянской культуры.

5.2. Крестьянское образование

Традиционная крестьянская культура была системой стабильной и менялась очень медленно. Способы приобщить крестьян к своей системе ценностей искали не только приходские священники, но и революционные агитаторы.

О жизни русских крестьян рубежа XIX и XX столетий в последние годы написано очень много, и уже ни у кого не вызывает удивления тот факт, что в крестьянском мире существовала неплохо работающая система образования и воспитания подрастающего поколения. Внешкольное обучение крестьянских детей⁴⁴¹ осуществлялось по методикам, возникшим еще в средние века. Детей учили дьячки, бродячие учителя или пожилые незамужние женщины (их называли черничками, мастерицами и т.д.). Обучение начиналось с букваря, затем читались Часослов, Псалтирь и Евангелие. Письменным языком, который осваивался при таком методе обучения, был церковнославянский, а не русский литературный. В русской деревне XIX–начала XX века имелось значительное число грамотных людей, которые могли читать по-церковнославянски, но не читали по-русски. Они читали Псалтирь, жития, лубочную литературу, а Пушкин и газеты оставались для них недоступными. Судя по этнографическим свидетельствам, число крестьян, получивших такое традиционное образование, было весьма значительным.⁴⁴²

К сожалению, в конце XIX–начале XX века не предпринималось попыток подсчитать, какая часть населения страны училась таким образом. Сошлемся лишь на результаты проведенного в 1925 году анкетирования трех поколений жителей города Весьегонска (Тверская губерния). По данным этого обследования, практически все «дедушки и бабушки» «обучались грамоте по книгам на церковнославянском языке у церковных причетников, отставных солдат или самостоятельно». При этом грамотными оказались 83% мужчин и 52% женщин. Про следующее поколение (отцы и матери) сказано, что почти все они обучались грамоте в школе по

русским букварям, но в детстве читали книги Священного Писания. Среди мужчин этого поколения число грамотных составило 96%, а женщин – 83%.⁴⁴³ Таким образом, мы видим, что среди жителей провинциального города, получивших образование в течение последней четверти XIX века, подавляющее большинство училось читать у носителей традиционной культуры, хотя на рубеже веков школа уже играла большую роль в образовании. Остановимся подробнее на круге чтения, а, следовательно, и интересов русского крестьянина.

По данным М.М. Громыко⁴⁴⁴ и других этнографов, круг крестьянского чтения можно поделить на две основные группы. Во-первых, это духовная литература: Священное Писание (в особенности Евангелие и Псалтирь), жития, пособия к благочестивой жизни и т.д. Во-вторых, активно читалась лубочная литература, язык которой был крестьянам намного понятней, чем язык произведений русской классической литературы.⁴⁴⁵ В качестве иллюстрации приведем данные анкетирования крестьян, проводившегося в последней четверти XIX века этнографическим бюро В.Н. Тенишева.⁴⁴⁶ Цитируемые материалы относятся к различным уездам Владимирской губернии:

В грамотной семье имеются книги для церковного богослужения: Псалтирь, Святцы, Часовник, Жития святых, реже можно встретить Евангелие, иметь которое крестьяне считают даже неприличным. Поскольку оно лежит на св. Престоле, то касаться его должно только духовенство. Светские книги не включают в инвентарь своего «книжного богатства». Их читают единожды. ...

Книги божественного содержания народ любит. Ни базар, ни офени⁴⁴⁷ ничего иного, кроме перечисленных выше книг, не предлагают. Преобладание религиозных книг – исключительно от желания удовлетворить свои религиозные чувства. Не найдя книги в уезде, крестьянин найдет ее в губернии. ...

В особом почете у крестьян книги религиозного содержания. За их покупку даже безграмотные бабы не ругают. Книги нерелигиозные покупают исходя из требования, чтобы они были подешевле, но содержали побольше страниц. ...

Грамотные крестьяне относятся к чтению с любовью и охотой. Книги божественного содержания считают «сурьозным чтением». Гражданское чтение вообще считается забавой. Книги светского содержания либо по вопросам сельского хозяйства часто встречаются с недоверием ввиду их полной непригодности для жизни крестьян. ...

Чтение – полезное и приятное развлечение, но делом его назвать нельзя. Вообще к книгам нерелигиозного содержания относятся не слишком доверчиво («мало ли что выдумают»).

...⁴⁴⁸

Начитанность крестьян в определенном типе духовной литературы давала священникам возможность ссылаться на эти знания при произнесении проповедей и поучений. Однако проблема заключалась в том, что образование священников, закончивших духовные семинарии, сильно отличалось от образования крестьян, перед которыми приходилось проповедовать. Духовное образование строилось по европейской модели (оно принципиально не отличалось от современного) и воспринималось как более качественное и прогрессивное, чем крестьянское. Поэтому у священника постоянно возникал соблазн учить крестьян теми же словами, какими учили его самого. Результатами такого учительства могли стать или непонимание, или расшатывание традиционного мировоззрения. Хотя попытки синтеза традиционной и европейской модели образования предпринимались. Наиболее интересным и удачным опытом такого рода был педагогический эксперимент С.А. Рачинского (1836–1902).⁴⁴⁹

После окончания Московского университета Сергей Рачинский, изучавший естественные науки и ботанику, занимался научной работой в ряде европейских университетов, переводил на русский язык статьи Дарвина.⁴⁵⁰ Однако вскоре он прекратил научную деятельность и, вернувшись на родину, основал школу в своем имении, в селе Татево (Бельский уезд Смоленской губернии). Его концепция народного образования шла вразрез с модными в то время народническими просветительскими идеями. Как известно, в 1873–1874 годах

начинается «хождение в народ» демократически настроенной интеллигенции. Одной из основных задач народников было приобщение народа к той системе ценностей, которая казалась истинной им самим. В связи с этим народники считали традиционную систему образования злом и отталкивались от нее. Рачинский пытался не разрушать традиционную систему, а «окультуривать» ее, соединять традицию крестьянского образования с современными педагогическими идеями. Не порывая с традицией, Рачинский огромное внимание уделял изучению церковнославянского языка и церковного пения. Необходимость изучения церковнославянского языка он объяснял тем, что книги на русском языке.

По условиям нашего сельского быта, по бедности и малодоступности нашей светской литературы, для грамотного крестьянина не существует иного постоянного упражнения в грамотности, кроме чтения Псалтири по покойникам и участия в богослужении. Светских книг, доступных и полезных крестьянину, у нас слишком мало, и они попадают к нему редко. Между тем, неисчерпаемые богатства нашего богослужебного круга, – этого сокровища поэзии, нравственного и догматического поучения, наряду с Священным Писанием и житиями святых, – дают постоянную пищу уму, воображению, нравственной жажде нашего грамотного крестьянина, поддерживают в нем способность к тому серьезному чтению, которое одно полезно и желательно. Вот почему, между прочим, лишь те школы, которые устроены при церквях, плодят у нас истинных грамотеев,⁴⁵¹ в деревне встречаются редко, в то время как книги церковной печати вполне доступны.

В результате обучение грамоте шло параллельно с воцерковлением, с постижением церковной службы, что было созвучно традиции народного благочестия, ориентированной на церковную службу, а не на изучение катехизиса. Традиционное начетничество претворялось в осмысленную христианскую проповедь. Опыт С.А. Рачинского получил поддержку К.П. Победоносцева, использовавшего его идеи при подготовке программ церковно-приходских школ.

С большим вниманием относились к культуре крестьянской общины и революционные агитаторы. Отрицательное отношение к традиционной культуре (на языке революционных демократов она называлась «народным невежеством») не мешало использовать ее формы для целей пропаганды. Еще в начале 70-х годов XIX века будущие народники Г.А. Лопатин⁴⁵² и Ф.В. Волховский⁴⁵³ пытались создать общество странствующих народных учителей, которые, переходя с одного места на другое, могли бы обучать крестьянских детей, не заводя школ. Параллельно с обучением детей учителя должны были беседовать со взрослыми на исторические и политические темы. Кочующие из деревни в деревню бывшие солдаты, занимающиеся обучением детей, были обычным явлением, и революционные агитаторы должны были раствориться среди других бродячих учителей.

Народники учитывали и литературные предпочтения крестьян. Среди нелегальных революционных изданий встречаются стилизации под народную благочестивую литературу, например, «О мученике Николае и как должен жить человек по закону правды и природы» – житийная стилизация биографии Николая Чернышевского; или «Слово на Великий Пяток преосвященного Тихона Задонского, епископа Воронежского. О правде и кривде» (Женева, 1875), автором которого был вовсе не святитель Тихон, а революционер С.М. Кравчинский.⁴⁵⁴ Подобные методы агитации использовались и в XX веке. На проходившем летом 1917 года V Миссионерском съезде рассказывалось об антирелигиозном и антимонархическом памфлете, изданном в форме помянника:

В гор. Златоусте один из членов церковно-приходского совета купил на базаре «помянник». Внешний вид его – вид обычного православного помянника. На крышке изображен крест и напечатаны слова: «Мне отмщение, и Аз воздам». Отвернув же крышку помянника, купивший его далее прочел: «Помяни, Господи, царя Николашку, жену его Сашку, мать его Машку» и пр.⁴⁵⁵

А на Соборе Б.А. Тураев⁴⁵⁶ говорил о сектантском журнале «Призыв», который продавали в поездах, идущих до Сергиева

Посада. Пассажиры, охотно покупающие этот журнал, не подозревали, что перед ними сектантское издание.⁴⁵⁷

5.3. «Народное православие»: за и против

Религиозное просвещение народа невозможно без ответа на вопрос о том, как Церковь относится к традиционной народной культуре и быту. Можно было бороться с языческими представлениями и местными особенностями, что означало ломку традиционного уклада и, в конечном счете, секуляризацию. Другая стратегия предполагала консервацию крестьянской культуры и традиций народного благочестия, однако эти традиции и связанные с ними суеверия во многих случаях работали против Церкви.

Традиционная жизнь русского крестьянина имела немало особенностей, представлявших собой причудливое переплетение дохристианской традиции с нормами церковной жизни. Приходским батюшкам приходилось разбираться в непростом явлении, которое современные этнографы называют «народным православием». Церковные власти призывали священников к борьбе с языческими пережитками их прихожан, однако традиционная крестьянская культура – явление очень устойчивое, и на быстрые успехи такого перевоспитания рассчитывать не приходилось.

Среди явлений, с которыми считали необходимым бороться проповедники, были не только обряды, имеющие многовековую историю, но и явления относительно новые. Так, например, в журналах рубежа веков регулярно упоминается такое явление, как рассылка по почте апокрифических текстов и молитв. Рассылка организовывалась так же, как в конце XX–начале XXI века распространяются (при помощи обычной или же электронной почты) «письма счастья»: текст прилагался к письму, в котором сообщалось о том, что его надо скопировать во многих экземплярах и разослать определенному числу людей. Тем же, кто этого не сделает, обещались различные беды. Такие письма рассылались по всей стране. Публицисты и проповедники в Архангельской, Рязанской, Воронежской, Орловской и других епархиях призывали верующих не рассылать подобных писем.⁴⁵⁸

Сами рассылаемые тексты выглядели примерно следующим образом:

Господи Иисусе Христе! Тебе молимся, Святый Боже, Святый Крепкий, Святый Бессмертный! Помилуй мя и спаси вся люди Твоя, очисти нас от грехов наших ради честная Крови Твоея, ныне и присно и во веки веков, – аминь.⁴⁵⁹

Очевидно, что рассылка сакральных текстов по почте – явление культуры скорее городской, чем деревенской. Проблемы деревни были несколько другими. О том, с чем приходилось иметь дело сельским священникам, можно судить по опубликованным в конце XIX–начале XX века проповедям. Оставляя за рамками настоящей работы всесторонний анализ этого огромного материала, скажем несколько слов об оценке проповедниками народных традиций.⁴⁶⁰

Как известно, годовой цикл крестьянской жизни строился по календарю, представлявшему собой нечто среднее между календарем церковным и дохристианским. Церковные власти всегда относились к такому смешению настороженно, и приходские священники в своих беседах и проповедях призывали прихожан не участвовать во всякого рода «бесовских игрищах». Постоянным предметом обличений были повсеместно практикуемые рождественские гадания, пляски, игры, колядки, молодежные игрища и т.д. Выступали проповедники и против деревенских посиделок, во время которых молодежь пела мирские песни, нередко фривольного содержания. Некоторые проповедники предлагали христианизировать посиделки таким образом, чтобы молодежь, собравшись вместе, пела не мирские песни, а молитвы.⁴⁶¹ Наиболее активно священники критиковали празднование Масленицы, указывая на языческий характер этого праздника. Темой многих проповедей было и народное осмысление христианских праздников. В проповедях обличались фольклорные рассказы о том, что в Благовещение птицы не вьют гнезд, что на Пасху солнце играет, радуясь Воскресению Христову и т.д.

Правда, существовала и другая стратегия поведения, когда священники не только не боролись с не имеющими отношения к православию обычаями, но и участвовали в них. Так, например,

сохранились относящиеся к 1898 году записи, рассказывающие о том, как священник Новгородской губернии, к которому крестьяне послали подростка с просьбой открыть царские врата для облегчения трудных родов одной из прихожанок, не только исполнил эту просьбу, но еще и дал мальчику листок бумаги с текстом из 136 псалма: «Блажен, иже имет и разбьет младенцы твоя о камень...».⁴⁶² Этот текст следовало переписать на глиняный черепок, а затем разбить. По данным А.Н. Розова, опубликовавшего это сообщение, случаи такого рода происходили повсеместно.⁴⁶³

Позиция священников, не желавших бороться с традиционной культурой, вполне понятна. Конечно же, можно было последовательно внушать своей пастве представления, соответствующие церковному вероучению. Но даже если представить себе, что деятельность сельского священника по «европеизации» христианской жизни русского крестьянина увенчалась бы успехом (что весьма маловероятно), то это, несомненно, привело бы к расшатыванию всей системы традиционных ценностей, в число которых входило и православие, пусть понимаемое и не совсем так, как оно описано в катехизисе. Таким образом, плодом просвещения стал бы подрыв традиционных устоев, что сделало бы крестьян беззащитными перед сектантскими и антирелигиозными проповедниками.

В крестьянской культуре христианские элементы столь тесно переплетались с языческими, что отделение пшеницы от плевел грозило уничтожить и то, и другое. Поэтому в публицистике начала XX века предпринимались попытки снисходительно посмотреть на «народное православие». В этом отношении большой интерес представляет сборник «История религии», в составлении которого принимали участие В. Эрн,⁴⁶⁴ А. Ельчанинов,⁴⁶⁵ П. Флоренский, В. Свенцицкий,⁴⁶⁶ А. Карташев,⁴⁶⁷ В. Мышцын,⁴⁶⁸ Н. Каптерев⁴⁶⁹ и С. Булгаков. Раздел, посвященный православию, писали Флоренский и Ельчанинов. Они исходили из того, что «русская вера» сложилась в результате взаимодействия трех сил: греческого православия, славянского язычества и русского народного

характера. Авторы отнюдь не смущало то обстоятельство, что в народном почитании христианских святых отчетливо прослеживаются реликты дохристианских языческих верований:

Русский крестьянин, наиболее полно и искренне исповедующий сейчас православие, верит в Бога, Церковь и Таинства, но одновременно с этим он не менее твердо верит в лешего, шишигу, сарайника, заговоры и т.п., и это последнее – такой же неременный элемент его веры, его поведения и мировоззрения, как и первое. Он мистически относится не только к миру святых, но и к природе, не только к Богу, но и к нечистому.⁴⁷⁰

Современного читателя подобные высказывания могут шокировать. Однако сегодняшняя культурная ситуация радикальным образом отличается от ситуации начала XX века. Если сегодняшнее «неоязычество» – явление новое и книжное, то традиции, о которых писали П. Флоренский и А. Ельчанинов, имели многовековую историю. Обряды, совершавшиеся крестьянами в начале XX века, не сильно отличались от тех, которые совершались во времена князя Владимира:

Не надо думать, что обращающийся к колдуну испытывает те же чувства, что западные фаусты, продающие душу черту. Ничуть не бывало: баба, ходившая «снимать килу»⁴⁷¹ к колдуну, не чувствует себя согрешившей; она с чистым сердцем будет после этого ставить свечи в церкви и поминать там своих покойников. В ее сознании Церковь и колдун просто разные департаменты, и Церковь, властная спасти ее душу, не может спасти ее от дурного глаза, а колдун, лечащий ее ребенка от криксы, не властен молиться за ее умершего мужа.⁴⁷²

Флоренский и Ельчанинов не видели смысла в борьбе с традиционным крестьянским мировоззрением. Оправдывая «народное православие», они сочувственно приводили высказывание К. Победоносцева о том, что православие – это религия блудниц и мытарей, идущих в Царство Небесное вперед законников и фарисеев.⁴⁷³ П. Флоренский и А. Ельчанинов считали, что в основе русского православия лежит быт, а не внешняя деятельность. Именно этим они объясняли неудачи православия в общественной деятельности, будь то

миссия, социальное служение или народное просвещение. Социальная деятельность – это провоцирование перемен, а перемены ведут к разрушению того мира, в котором Христос и святые являются частью повседневного быта.

Эта интимная близость с Богом не имеет ничего общего с западной экзальтацией и сентиментализмом; наоборот, эти отношения легко принимают у крестьянина оттенок добродушной фамильярности. Над этой фамильярностью подшучивает и сам крестьянин. С угодниками крестьянин живет запросто – ведь «Никола мужику воз подымет», он друг первый крестьянину – «проси Николу, а он Спасу скажет». Поэтому он не считает обидным для святых угодников давать им прозвища не всегда почтительные, вроде Афанасий Ломонос, Евдокия-Плющиха, Никола-Кочанный, Акулина – Задери хвост и т.п. Эта трезвость религиозного чувства исключает не только религиозный романтизм, но и ханжество.⁴⁷⁴

Мы подробно остановились на рассуждениях П. Флоренского и А. Ельчанинова потому, что они, в отличие от большинства публицистов, писавших о религиозной жизни крестьян, не рассматривали ее как объект культурного, миссионерского или еще какого-нибудь воздействия, а признавали за ней самостоятельную ценность. Мы не знаем столь же убедительных примеров целостного восприятия народной жизни в литературе рассматриваемого периода.

5.3.1. Чернички, начетчики и книгоноши

Было бы ошибкой утверждать, что стратегии по отношению к институтам традиционной культуры сводились лишь к двум крайним вариантам: безусловному отрицанию или же безусловному принятию. В начале XX века много говорилось и писалось о том, что народный быт следует не разрушать, а воцерковить. Так, например, на одном из заседаний Первого всероссийского женского съезда (10–16 декабря 1908 г.) В.И. Павлова⁴⁷⁵ из Орла прочитала доклад, в котором предложила создать российский вариант института диаконисс, привлекая к церковно-общественному служению так называемых черничек.⁴⁷⁶ Речь шла о женщинах, которые не вступили в брак, но при этом и не приняли монашеского пострига. Чернички жили в родительском доме или строили для себя отдельную келью, иногда на несколько человек, но общепринятого устава, регламентирующего их жизнь, не имели. Они ухаживали за детьми, учили их грамоте, читали Псалтирь по покойникам, рукодельничали. При этом власти – и церковные, и светские, относились к этим женщинам с некоторой осторожностью, видя в них распространителей различных суеверий.

В.И. Павлова считала, что если бы священноначалие обратило внимание на черничек, оказало им поддержку, дало бы общий устав и организовало бы для них минимальное обучение, то именно это явилось бы основанием для восстановления древнего института диаконисс,⁴⁷⁷ причем не по букве, а по духу. Ведь чернички представляли собой уже готовую организацию для социального служения в миру:

Черничка, как она есть сейчас, еще далека от типа древнехристианской диакониссы. Тогда одно служение Церкви в своем буквальном значении было таким подвигом, что одно это уже растопляло сердца и делало чудеса. Кроме того, среди диаконисс были единицы высокого духовного развития, а многие и большого образования, что вместе и создало тот тип диаконисс, который сейчас делается недостижимым или требует большой предварительной подготовки. Высокое образование,

увы! видоизменилось и от Церкви отдалилось, а осложнившиеся потребности и развившаяся требовательность от жизни в низших классах населения, без признака духовного развития и какого бы то ни было просвещения, требуют умелого и обдуманного проявления деятельности тех же черничек или других последовательниц и подражательниц диаконисс, направляемых разумною властью, объединяющей их в нечто целое и стройное.⁴⁷⁸

Это предложение не имело практических последствий, однако оно исключительно интересно тем, что соотносит возникшую не без влияния протестантских общин идею возрождения института диаконисс с широко распространенным в русской деревне явлением.⁴⁷⁹

К подобного рода предложениям следует отнести и идею создания специальных училищ для начетчиков, к чему призывал, например, епископ Антоний (Храповицкий). В результате этого должна была возникнуть прослойка образованных мирян, которые могут легко находить общий язык как с мирянами, так и со священнослужителями:

Мы разумею уже входящее в практику на окраинах учреждение архиереями училищ или курсов для взрослых и даже пожилых ревнителей веры (крещеных инородцев и русских), с двумя или тремя классами. Училища эти должны устраиваться непременно в монастырях под управлением ученых монахов, по возможности без допущения мирян в учебно-воспитательный персонал. В духовной одежде, в подчинении монастырской дисциплине, изучают эти ревнители веры, во-первых, святую службу (что никак не удастся воспитанникам современной церковной школы), затем Священное Писание, богословие Иоанна Дамаскина, литургику, святых отцов и обличение раскола. Они упражняются в поучении народа, в оглашении крещаемых или присоединяемых от раскола и ереси.⁴⁸⁰

По мнению владыки Антония, такие начетчики были бы идеальными кандидатами на священнические места. О создании специальных школ, готовящих миссионеров из народа, говорилось и во время заседаний Предсоборного присутствия:

Школы эти, – говорил Н.И. Ивановский, – могли бы приносить большую пользу; необходимо посему постараться воскресить и оживить их. Вышедшие из них могли бы быть борцами за Церковь по деревням, своего рода «начетчиками», они составили бы ядро «миссионерских кружков».⁴⁸¹

Появление подобных идей означало, что религиозное просвещение народа перестало отождествляться с навязыванием всем жителям страны единого культурного стандарта. Миссионеры постепенно осознавали, что можно быть православным и при этом сохранять традиционные бытовые особенности. В черничках, начетчиках, странниках, книгоношах, стали видеть потенциальных соратников, а не объекты для перевоспитания.

Наиболее эффективным было использование книгонош – бродячих торговцев книгами. Промысел торговцев, продающих лубочные картинки, книги и иконы (в литературе их обычно называют офенями), был развит очень широко. Суздальские офени доходили до Сибири и русских старообрядческих поселений в Европе.⁴⁸² По свидетельству А.С. Пругавина, исследовавшего круг чтения народа, офени и книгоноши «являются почти единственными посредниками между народом и печатным словом».⁴⁸³ Книгоноши не только продавали книги, но и служили для деревенских жителей источником информации о городской жизни. В первой половине XIX века услугами книгонош стало пользоваться Библейское общество, а начиная с 60-х годов появились офени-добровольцы из числа интеллигенции, пытающейся таким образом содействовать народному просвещению.⁴⁸⁴

Таким образом, к концу XIX века существовала достаточно разветвленная инфраструктура бродячих книготорговцев, однако распространяли они не только православную литературу, но и старообрядческую, сектантскую⁴⁸⁵ и даже революционно-народническую.⁴⁸⁶ Нет ничего удивительного в том, что в конце XIX века на книгонош обратили внимания православные книгоиздатели. В декабре 1896 года управляющий Московской синодальной типографией С.Д. Войт⁴⁸⁷ обратился к обер-прокурору с письмом, в котором

указал на то, что крестьянам совершенно недоступны издания синодальных типографий. Первым шагом, который МСТ предприняла для распространения своих книг в деревнях, стала организация продаж книг в отдаленных монастырях. Однако наиболее действенным средством С.Д. Войт считал книгонош.⁴⁸⁸ В 1897 году у типографии таковых было уже десять. В связи с этим С.Д. Войт сообщал Синоду:

При объезде мною в текущем году южных губерний некоторые из епархиальных архиереев, высказывая мне свое удовольствие по поводу учреждения книгонош от Московской синодальной типографии, вместе с тем весьма неодобрительно отзывались о книгоношах Великобританского Библейского и других подобных обществ, распространяющих в народе священные книги, и потому рекомендовали отличать типографских книгонош от прочих каким-либо наружным знаком, чтобы последние не могли выдавать себя за лиц, уполномоченных со стороны типографии, как это стало практиковаться в последнее время.⁴⁸⁹

Если верить отчетам Войта, качественные синодальные издания легко вытесняли распространяемые сектантами книги.⁴⁹⁰ Однако по количеству распространяемых изданий книгоноши МСТ заметно отставали от своих коллег, работающих на Библейское общество и Общество для распространения Священного Писания.

Книгоноши происходили из разных социальных слоев – и из крестьян, и из мещан и даже из дворян.⁴⁹¹ При этом поиск людей, могущих заниматься распространением Писания среди народа, был непростой задачей, и МСТ прилагала немало усилий для того, чтобы найти подходящего кандидата. В декабре 1899 года в Омскую и Екатеринбургскую консистории типография направила запрос с просьбой найти кандидатов в книгоноши из числа местных жителей:

Имея уже своих книгонош во многих определенных для них районах, типография искала бы продолжить тот же путь распространения синодальных изданий в губерниях сибирских, как наиболее требующих духовно-нравственного просвещения. ... Очень важно было бы избрать книгоношею для Сибири кого-

либо из местных жителей, как наиболее знакомых с расположением и условиями населения края, а следовательно и более способных выполнить обязанности книгоноши. ... Одним из первых условий для книгоноши ставится, чтобы он был человек православной веры, вполне благонадежный в нравственном отношении, честный, трезвый, бескорыстный, деятельный и при том имел бы хотя некоторую любовь к тому делу, которое берет на свою обязанность.⁴⁹²

Обязанностью книгонош МСТ была продажа книг, а не миссионерская проповедь. Однако в начале XX века начали раздаваться призывы превратить книгонош в своеобразных бродячих проповедников. Так, например, епископ Архангельский Иоанний (Казанский) писал в своем отзыве, что книгоноши могли бы не только распространять апологетическую литературу, но и проповедовать. Любопытно, что при этом епископ ссылался на опыт штундистов.⁴⁹³ Пензенский священник Василий Каменский указывал на то, что женщина, продающая Писание, должна обладать специальными навыками: ориентироваться в священных текстах, уметь отвечать на вопросы покупателей и, главное, уметь говорить о религиозных вопросах мягко и тактично, не оскорбляя иноверцев. По мнению священника Каменского, через книгонош должна осуществляться «обратная связь», позволяющая миссионерам быть в курсе того, что происходит на местах:

В течение своей годовой деятельности книгоноши Миссионерского общества должны вести ежедневную запись или дневник, где записывали бы не только число проданных народу священных книг и вырученных от этой продажи денег, но также факты и впечатления, из которых было бы видно, как простое население в различных местностях Российской империи относится к книгам Священного Писания.⁴⁹⁴

В Могилевской епархии в число обязанностей книгонош входило проведение собеседований с сектантами и колеблющимися.⁴⁹⁵

Тенденция привлечения к делу миссии людей, которым легко найти общий язык с крестьянами, выразилась и в предложении привлечь к миссионерской работе псаломщиков,

которые в своей массе были ближе крестьянам, чем священники и дьяконы. Понятно, что священникам было бы легко контролировать и направлять миссионерскую деятельность псаломщиков.⁴⁹⁶

5.3.2. Священноначалие и местные традиции

Далеко не все архиереи разделяли мнение о том, что местные традиции, не противоречащие церковному учению, следует поддерживать. Их основные аргументы сводились к тому, что культивирование местных традиций ведет к сепаратизму: крестьяне начинают воспринимать местные особенности и обряды как единственно возможные. Особенно острые ситуации возникали в больших малонаселенных епархиях, где адекватное представление о православном вероучении имели немногие. Из-за больших расстояний подавляющее большинство населения этих епархий посещало богослужения крайне нерегулярно. К числу таких епархий относилась Архангельская. Комиссия по разработке вопросов для обсуждения на Соборе, мнения которой прислал в Синод епископ Архангельский Иоанникий (Казанский), жаловалась на то, что многие населенные пункты епархии удалены от храмов на огромные расстояния, поэтому можно говорить о религиозном просвещении лишь тех людей, которые живут не особенно далеко от храмов:

При таких условиях сколько-нибудь правильную веру могли знать и хранить только живущие близ храмов и училищ; остальное же население удовлетворения присущей ему религиозной потребности должно было искать у других учреждений и лиц. Отсюда – разные моленные и их наставники, если не всегда неблагонамеренные, то в большинстве случаев невежественные в области религии. Священник, назначенный со стороны, кажется человеком пришлым, чужим; заводимые им порядки признаются произвольными и самочинными, его единоличное хозяйничанье в храме и распоряжения по делам приходским кажутся настолько же обидными, насколько и незаконными.⁴⁹⁷

Проблема, на которую указывали члены архангельской комиссии, остается актуальной и поныне. В качестве примера укажем на сообщение участников этнографической экспедиции Российского государственного гуманитарного университета,

оказавшихся свидетелями такой ситуации.⁴⁹⁸ Храм в селе был долгие годы закрыт. В 1980-годы несколько старушек стали собираться в часовне и читали какие-то молитвословия – кто по памяти, кто по рукописным тетрадкам, кто по печатным брошюрам. В 2000 году в селе появился священник, который, естественно, не стал служить по чину, выработанному старушками. В результате эти женщины отказывались приходить в храм на службу и считали священника самозванцем.⁴⁹⁹

Показательным проявлением недоверия не только к местным традициям, но и вообще к участию мирян в деле миссии является резолюция, которую опубликовал в 1905 году епископ Симбирский Гурий (Буртасовский):

Священники тех приходов, в которых имеются раскольники-старообрядцы или сектанты, обязаны знать в достаточной мере апологетику православия и сами непосредственно вести борьбу с своими расколоучителями. Это – их прямая и священная обязанность. Так называемые миссионеры из крестьян должны быть лишь сотрудниками их и служить им в деле миссии собиранием требуемых сведений из среды раскольников для должных постановок вопросов при собеседовании с неправославными.⁵⁰⁰

Однако полностью регламентировать и унифицировать жизнь прихожан никто не пытался, поскольку задача была явно невыполнима. Даже на окраинах страны, где тесно переплетались бытовые уклады, возникшие под влиянием разных конфессий, священноначалие старалось проявлять гибкость и терпимость. Во время заседаний отдела О внутренней и внешней миссии архиепископ Евлогий (Георгиевский) говорил о том, что униаты называют себя приверженцами национальной религии Украины, а православные, препятствуя традициям народного благочестия, играют на руку униатам. Именно поэтому владыка считал необходимым поддерживать местные религиозные обряды и традиции, к которым православные традиционно относились с недоверием:

Необходимо восстановить братства, развивать пение богогласников,⁵⁰¹ установить крестный ход в каждый праздник

вокруг церкви, на углах чтение Евангелия и проповедь. Нужно поддержать отпусты⁵⁰² в местах, где чудотворные иконы. Они привлекают по 100 000 говеющих. 20–30 священников причащают. Напрасно мы боролись с этими традициями. На границах Холмской и Гродненской губерний после службы – крестный ход, но в Холмщине – посолонь, а в Гродненской губернии против солнца. Бывают побоища после споров. Необходимо поднятие приходской жизни, сохранение церковных благочестивых обычаев.⁵⁰³

О необходимости внимательно относиться к местным обычаям говорил и епископ Омский Сильвестр (Ольшевский).⁵⁰⁴ Но наиболее радикальным оказался подход протоиерея Александра Хотовицкого,⁵⁰⁵ который предлагал «устроить приходы с богослужебным уставом, родным унии, не касаясь существа веры», то есть создать что-то вроде униатского единоверия. Свою позицию о. Александр подтверждал, опираясь на опыт полемики с униатами в США:

В Америке строго православным обрядом были утверждены в Православии отдельные лица, но зато целые приходы остались враждебными Православию из-за неуступчивости православных деятелей в области особенностей богослужения, напевов и различных галицийских религиозных обычаев. Ни в каком случае нельзя требовать полной согласованности богослужебной практики.⁵⁰⁶

Возражая протоиерею А. Хотовицкому, херсонский миссионер М.А. Кальнев говорил, что введение униатского богослужения возможно лишь в приходах, целиком состоящих из бывших униатов, а, например, в Галиции, где униаты не являются коренными жителями, этого не следует делать.

Использование в миссионерских целях церковных праздников, крестных ходов и паломничеств практиковалось не только в регионах, населенных иноверцами. Осенью 1917 года соборный отдел *О внутренней и внешней миссии* предложил Синоду принять специальное постановление о придании всем крестным ходам миссионерского характера:

Просить немедленно Св. Синод сделать распоряжение о том, чтобы все разрешенные уже крестные ходы со св.

образами по утвержденным Св. Синодом маршрутам были приведены в такое состояние, чтобы они имели просветительно-миссионерское значение; причт, сопровождающий крестный ход или чудотворную икону, должен иметь при себе книжки и брошюры религиозно-нравственного содержания и по возможности должен сопровождать богослужение живым словом руководителей крестных ходов и миссионеров, установление сроков хождения со св. образами и маршрутов на будущее время необходимо разрешить местным епархиальным начальствам. Имея в виду побочные цели крестных ходов, часто чуждые общецерковным интересам, желательно, чтобы организация крестных ходов миссионерско-просветительного характера, а также сообщение миссионерско-просветительного характера имеющимся уже крестным ходам – было возложено на епархиальных миссионеров, о чем Св. Синод благоволил сделать соответствующее распоряжение.⁵⁰⁷

Понятно, что после прихода к власти большевиков о реализации этого постановления не могло быть и речи. Выпустил ли Синод соответствующее распоряжение, мы не знаем.

5.3.3. Традиция и суеверие

Вопрос о том, чем с церковной точки зрения являются народные традиции – благом, способом противостоять секуляризации, или же злом, бессмысленной консервацией давно отживших представлений, – однозначного решения не имеет. Обратившись к послереволюционной истории России, мы обнаружим немало аргументов, которые поддерживают каждую из этих точек зрения. С одной стороны, именно деревня, благодаря своей приверженности к традиции, куда лучше сопротивлялась государственному атеизму, чем город,⁵⁰⁸ а с другой – мы знаем немало случаев, когда антирелигиозная пропаганда выдавала распространенные в народе представления за церковное вероучение, а затем успешно их опровергала.

Наиболее показательным в этом отношении является известная кампания по вскрытию святых мощей. Задачей было показать народу, что многие мощи представляют собой не целые тела, а фрагменты или же кости. Антирелигиозные агитаторы прекрасно знали, что в сознании народа мощи – это непременно нетленные останки святых. Поддержанию этого представления, в частности, способствовало декорирование фрагментов мощей одеждами, что создавало иллюзию человеческого тела. Традицию «достраивания» мощей при помощи облачений современные исследователи относят к XVII–XVIII веку и связывают с украинско-белорусским влиянием. Это отголосок европейской традиции создания реликвариев в форме человеческого тела.⁵⁰⁹

Вскрытие мощей не могло поколебать веру тех, кто знал о том, что не во всех православных странах нетленность считают благом. Но простые верующие, считавшие нетленность неизменным атрибутом святых мощей, были смущены. В данном случае традиционные представления верующих сыграли против Церкви.

На то, что народные представления о мощах нуждаются в корректировке, в свое время указывал Е.Е. Голубинский.⁵¹⁰ В

своей классической книге, посвященной истории канонизации, он уделил этому вопросу большое внимание.⁵¹¹ К анализу распространенного заблуждения Голубинский возвращается неоднократно:

Есть у нас люди, имеющие ревность Божию не по разуму, которые утверждают, будто мощи святых всегда и непременно суть совершенно нетленные, т.е. совершенно целые, нисколько не разрушенные и не поврежденные тела. Утверждают они это ... ради воображаемого неверия людского, ради их мнения о простых людях. ... Но они лгут на простых людей, которые в действительности относятся к мощам с одинаковым благоговением и усердием, представляют ли последние из себя целые тела или же только кости и небольшие остатки и частицы костей. Решительное и наглядное доказательство этого составляют те случаи, когда с Востока привозимы были к нам мощи святых в виде небольших остатков от их костей: народ наш устремлялся воздавать им почитание с такою же верою, с какою почитает он и целые тела.⁵¹²

Несмотря на старания Голубинского и других авторов, писавших о мощах (особую актуальность эта тема приобрела в связи с канонизацией Серафима Саровского, мощи которого не являются нетленными⁵¹³) представление народа о том, что в раках хранятся нетленные тела, осталось неизменным. Ни у кого не было желания проводить просветительские беседы или же издавать листки, сообщающие, что не все мощи являются нетленными. Было понятно, что беседы на подобные темы могут оскорбить религиозные чувства людей.

Борьба с суевериями – занятие небезопасное, поскольку чревато уходом в рационализм. Эта опасность очень точно охарактеризована в отзыве архиепископа Агафангела (Преображенского)⁵¹⁴ в связи с проблемами почитания икон:

Необходимость высокоавторитетного разъяснения вопроса об иконопочитании и о чудотворных иконах возникает под напором проникающих в православную среду иконоборческих мыслей – протестантских в интеллигенции и сектантских в простом народе. Нередко, особенно в простом народе, замечается невежественное, противное существу догмата

почитание и поклонение святым иконам. В силу естественного отвращения от такого идолопоклоннического поклонения и страха божественных прещений, многие православные, особенно побывавшие у сектантов и ознакомившиеся с местами Священного Писания, говорящими об идолах, признавая существо догмата иконопочитания, что «взирающие на иконы побуждаемы бывают воспоминать и любить первообразных им и чествовать их», в немошной своей совести не могут следовать древнему обычаю – «чествовать их лобзанием и почитательным поклонением». Поэтому необходимо, особенно для пастырей Церкви, выяснить, составляет ли такое состояние немошной совести признак иконоборческой ереси. ... Желательно также выяснение истинного православного взгляда на чудотворные иконы и на святые мощи угодников Божиих и изыскание мер к устранению заблуждений и злоупотреблений в этой области.⁵¹⁵

За столетие, прошедшее со времени написания этого отзыва, ситуация совершенно не изменилась.

5.4. «Где в русских книгах сказано, чтобы пили водку...»

Обвинение в пьянстве было одним из наиболее распространенных обвинений в адрес православных. Употребление спиртных напитков было прочно связано с традициями крестьянского быта, и бороться с ним было очень сложно. На рубеже веков приходы стали создавать общества трезвости, однако в глазах общественного мнения православные общества трезвости были скомпрометированы своими связями с правыми политическими партиями.

Включение в книгу о миссионерской деятельности раздела, посвященного пьянству, может показаться странным. На наш взгляд, необходимость специально остановиться на этой теме связана с двумя моментами. Во-первых, обвинение в пьянстве было одним из излюбленных приемов антиправославных полемистов, а во-вторых, в этом случае правила общинного этикета оказывались в прямом противоречии с нормами христианской жизни. Положение приходского священника, который должен был, с одной стороны, проповедовать трезвый образ жизни, а с другой – не ссориться с прихожанами, представлялось очень сложным.⁵¹⁶

5.4.1. Церковь и пьянство

В деревне отказ священника выпить предложенную хозяином водку воспринимался как страшное оскорбление. Крестьяне терпимо относились к чрезмерной склонности батюшки к спиртным напиткам, но осуждали отказ от участия в общих трапезах. Во время праздничных обходов, когда священник посещал дома своих прихожан, те видели в нем почетного гостя. Угощение причта было делом совершенно обязательным и отказы не принимались. Ни о какой доверительной беседе с отказавшимся от угощения священником не могло быть и речи. В мемуарах сельских священников содержится немало рассказов о том, как прихожане заставляют батюшек пить:

В нашем простонародье, – писал священник Иоанн Беллюстин⁵¹⁷, – доселе неизменным сохраняется то свойство, которое во времена давние отличало предков его, – гостеприимство. Прекрасное в себе, оно, однако же, слишком грубо, невыносимо навязчиво проявляется у крестьян. Так, случился праздник, например, Пасха, священник ходит с образами. Угощение, то есть водка и закуска, в каждом доме. Молебен отслужили, и священника просят почтить хозяина, выпить водки и закусить. Священник отказывается, перед ним становится все семейство на колени и не встает, пока священник не выпьет. Не подействовало и это, уговорил он хозяев встать и идет не выпивши: конечно, хозяин в страшной обиде, с негодованием бросает что-нибудь за молебен и уже не провожает священника.⁵¹⁸

Приехавший в сельский приход молодой священник оказывался перед дилеммой: или принимать угощения прихожан и периодически напиваться, или, испортив отношения с прихожанами, отказаться от алкоголя. Во время посещения крестьянских домов остаться трезвым было непросто, поскольку угощение ждало в каждом доме. Постоянно возникали ситуации, дающие повод обвинить духовенство в неблаговидном поведении, а никаких нарушений неписаных правил община не

допускала. В крестьянской культуре совместные трапезы носили обязательный характер. Это был способ поддержания добрососедских отношений внутри прихода, поэтому отказаться от участия в подобных мероприятиях было невозможно.⁵¹⁹ Отказавшись от угощения, священник ставил себя вне социума. Последствия отказа от спиртного в доме прихожанина священник И. Беллюстин описывает так:

После священник не осмелся и толкнуться к нему с какой-либо нуждой, грубый отказ: ты не хотел почестить меня, так я не слуга тебе.⁵²⁰

Священноначалие, естественно, видело в пьянстве зло и использовало для борьбы с ним меры дисциплинарных наказаний. Так, например, епископ Самарский Константин (Булычев), предлагал запретить духовенству распивать спиртные напитки в обществе прихожан. Он исходил из того, что официальный запрет даст священнику возможность уклониться от угощения:

От духовенства должно потребовать, чтобы оно не учило только в храме, что пьянство нетерпимо в Церкви Божией, но и являло собственное в том убеждение всегда и во всем. Строжайшим образом должно быть воспрещено духовенству (и карательными мерами должно быть поддерживаемо такое запрещение) самому спаивать народ при помочах,⁵²¹ которые без общего пьянства не могут состояться. ... Строжайше должно быть воспрещено духовенству и участие в народном пьянстве. ... Участие духовенства в праздничном пьянстве народа неизбежно, если не будет духовенству вовсе воспрещено присаживаться при крестохождении и – из почтения к (пьяному уже часто) хозяину, чтобы не обидеть его, – выпивать хотя бы по 1 /12 рюмки в каждом доме. Пока этот принцип необижания будет допускаем, до тех пор известная картина Перова «Крестный ход в деревне» не выведется в Православной Русской Церкви.⁵²²

Эффективность подобных запретительных мер вызывает сомнения. Ведь согласно Уставу духовных консисторий, «обнаруженный в нетрезвости» священнослужитель в первый раз наказывался епитимьей в монастыре на срок до трех

месяцев, а во второй – «отрешением от места с переводом в причетническую должность вплоть до исправления».⁵²³ Однако серьезного влияния на ситуацию эти запреты не оказывали. Можно предположить, что пьянство священников производило шокирующее впечатление на сторонних наблюдателей, в то время как члены прихода в большинстве случаев не видели в этом ничего предосудительного.⁵²⁴

При этом, по наблюдениям этнографов, нетрезвость священнослужителей допускается далеко не всегда. Если во время обхода домов прихожан отказ от спиртного воспринимается последними как оскорбление, то совершение таинств в нетрезвом состоянии крестьяне считали большим грехом. В некоторых местах крестьяне были уверены в том, что ребенок, которого крестил пьяный священник, попадает под влияние дьявольских сил.

Недостаточное противодействие священнослужителей народному пьянству дискредитировало православие в глазах представителей других конфессий:

Каждый пастырь и миссионер знают, – говорил на заседании VI отдела Предсоборного присутствия М.А. Кальнев, – что все вообще сектанты ничем столько не упрекают православных, как пороком пьянства, что самые обращения сектантов в лоно Церкви часто бывают очень затруднительны только потому, что заблудшие, убедившись в истине православного учения, опасаются, как бы с переходом в православие, вследствие общения с людьми нетрезвой жизни, не начать самим вести подобную жизнь.⁵²⁵

Некоторые иноверцы были искренне уверены в том, что злоупотребление спиртными напитками является составной частью православного благочестия. Среди вопросов, которые готовящиеся к крещению мусульмане задавали туркестанскому миссионеру протоиерею Ефрему Елисееву,⁵²⁶ был и такой: «Где в русских книгах сказано, чтобы пили водку».⁵²⁷

Священнику было проще убедить прихожан вести трезвый образ жизни, чем самому отказаться от угощения, а пьющий священник не мог произносить проповеди против пьянства. Удобной формой борьбы с алкоголизмом оказалось создание

приходских обществ трезвости, члены которых обещали не пить в течение определенного времени. Отказ от спиртного, как правило, носил характер торжественной клятвы. Организаторами подобных обществ бывали как священники, так и миряне.

Основателем одного из первых обществ трезвости был уже упоминавшийся нами С.А. Рачинский, привлечший в члены общества учителей и выпускников своей школы. 5 июля 1882 г. (день памяти Сергия Радонежского, именины Рачинского) после молебна члены общества дали обет не пить в течение всего следующего года. Каждый год 5 июля эта клятва повторялась. Первые годы в обществе было 50–70 человек, однако постепенно слухи об этой организации распространились по всей округе и к обществу стали присоединяться крестьяне соседних деревень, в результате чего от спиртного ежегодно отказывалось около 700 человек.⁵²⁸

О создании подобных обществ регулярно писала церковная печать. Так, например, по сообщению Архангельских епархиальных ведомостей, общество трезвости было организовано в Борецком приходе Шенкурского уезда. Небесным покровителем общества был св. Серафим Саровский. Сюда можно было вступить на любой срок, обязавшись в течение определенного времени не пить. Каждый член общества произносил такое обещание:

Обещаемся пред Господом Богом и пред иконой преподобного отца Серафима в том, что в течение избранного срока не будем пить спиртных напитков, и на том целуем икону преподобного отца Серафима.⁵²⁹

Некоторые молитвословия, читаемые при принесении обетов трезвости, утверждала высшая церковная власть. Так, например, в 1911 году Синод утвердил к печати и богослужебному использованию особый богослужебный чин «Молебное пение о страждущих пьянственной страстью (при обете трезвости)».⁵³⁰

Не рассматривая вопроса о том, насколько эффективно такие общества боролись с пьянством,⁵³¹ укажем лишь, что существование в приходе подобного объединения давало

священнику полное право, не обижая хозяев, отказаться от предложенного угощения.

Как и любое общественное течение, общества трезвости таили в себе ряд опасностей. Сектанты, привыкшие обвинять православных в пьянстве, охотно вступали в такие общества и использовали их деятельность для борьбы с православием (об этом в уже цитированном выступлении на заседании Предсоборного присутствия рассказывал М.А. Кальнев⁵³²). С другой стороны, общества трезвости достаточно активно участвовали в политической жизни, нередко компрометируя себя сотрудничеством с одиозными политическими организациями. Как известно, организацией народных чайных, в которых не подавали спиртных напитков, занимался и Союз русского народа.

5.4.2. «Черносотенные чайные»

В начале XX века борьба с алкоголизмом воспринималась как серьезная общественная проблема, в решении которой участвовали представители различных общественных течений. При этом православные общества трезвости оказывались тесно связанными с обществами трезвости, создаваемыми правыми политическими партиями. Поскольку история антиалкогольных выступлений правых партий не написана, а проводить самостоятельное исследование в рамках настоящей работы не представляется возможным, мы приведем лишь некоторые сведения о Казанском обществе трезвости, истории которого посвящены работы И.Е. Алексеева.⁵³³ Общество было создано в 1892 году казначеем Казанского университета А.Т. Соловьевым⁵³⁴ (впоследствии организатором и председателем Казанского отдела Русского собрания⁵³⁵), а в число учредителей входили профессор А.И. Александров (будущий архиепископ Анастасий),⁵³⁶ епископ Андрей (Ухтомский), архимандрит Гурий (Степанов), иеромонах Евсевий (Рождественский),⁵³⁷ профессор Н.Ф. Катанов⁵³⁸ и другие церковные и академические деятели.⁵³⁹ Основным средством борьбы с алкоголизмом Общество считало открытие безалкогольных столовых, проведение безалкогольных увеселений и бесед. Устав формулировал это следующим образом:

Для достижения поставленной задачи Общество открывает чайные, столовые, читальни и, по мере возможности, лечебницы для пьяниц, распространяет в народе книги и брошюры нравственного содержания, поучающие воздержанию от вина, устраивает беседы и различные увеселения без продажи спиртных напитков, а также организует отделы и кружки из лиц, воздерживающихся от употребления крепких напитков.⁵⁴⁰

Общество действовало очень энергично, и в начале XX века у него имелись не только столовые, в которых не подавали спиртное, но и ночлежные дома, где за символическую плату можно было и переночевать, и воспользоваться библиотекой. В 1896 году Общество начало издание журнала «Деятель»,

первым редактором которого стал А.И. Александров. Занималось Общество и организацией чтений для народа. Вот как в одной из казанских газет описывается эта сторона деятельности общества:

Наше местное общество трезвости уделяет особое внимание народным чтениям, которые в настоящее время сосредоточены почти исключительно в его ведении. В последнее время оно ведет чтения в пяти местах: при чайно-столовой общества, при больнице алкоголиков и второй чайной ... в зале купеческой биржи и в чайно-столовой Боголюбского отдела общества, в слободе, в двух верстах от города. Чтения ведутся студентами Духовной академии. ... На чтениях устраиваются музыкально-вокальные отделения с участием певчих, солистов-академиков и любителей-музыкантов на скрипке и фисгармонии. Чтения сопровождаются туманными картинами,⁵⁴¹ что, в общем, привлекает массу разнообразной публики, и на невнимание со стороны последней общество отнюдь не может жаловаться.⁵⁴²

В своих многочисленных декларациях Общество объявляло пьянство серьезнейшей духовной и социальной проблемой. Оставалось сделать шаг к решению этой проблемы политическими методами, и этот шаг был сделан: в 1905 году на базе Общества был создан Казанский филиал Русского собрания. Для общественного мнения деятельность Казанского общества трезвости оказалась неотделимой от деятельности этой крайне правой организации. Председателем обеих организаций был А.Т. Соловьев. В издаваемой Казанским отделением Русского собрания газете «Русь православная и самодержавная» печатались статьи в защиту трезвого образа жизни, а изданный в 1911 году сборник, посвященный истории Общества, на 80% состоял из материалов, сводящих счеты с политическими противниками. Связи с черносотенцами российская либеральная общественность не прощала. В современном русском языке словосочетание «чайные Союза русского народа» используется исключительно в качестве уничижительного эпитета.

Сказанное выше, конечно же, не означает, что борьбой с пьянством занимались исключительно организации правого толка. Достаточно вспомнить хотя бы действующее в Санкт-Петербурге Александро-Невское общество трезвости, основанное священником Александром Рождественским.⁵⁴³ Деятельность этого общества не ограничивалась борьбой с алкоголизмом. Здесь организовывались внебогослужебные беседы, паломнические поездки и т.д. После смерти о. Рождественского общество возглавил протоиерей П. Миртов.⁵⁴⁴ К 1917 году число членов Общества и его филиалов достигло 140 тысяч человек.⁵⁴⁵

5.5. Миссионерский потенциал братств

В деле миссии братства играли не меньшую роль, чем синодальные миссионерские структуры. Братства оказались идеальной формой для развития миссионерской деятельности силами мирян. И после революции, когда церковные миссионерские и просветительские структуры были разгромлены, формально независимые братства успешно продолжали свою работу.

Как известно, реформы Александра II стимулировали развитие институтов общественного самоуправления. Это привело к тому, что общество стало видеть в независимых от государства объединениях наиболее действенную форму решения стоящих перед страной проблем. В церковной жизни роль подобных неформальных объединений играли братства. Преимущества братств перед приходскими объединениями объяснялось, по всей видимости, тем, что принадлежность к приходу определялась не свободным выбором христианина, а местом жительства, в то время как членом братства человек становился по собственной воле. В деятельности братств сочетались, с одной стороны, архаическая традиция «братчин» – традиционных пиров односельчан, восходящих еще к дохристианским временам, а с другой – принадлежащее уже к новому времени объединение единомышленников.

Первые братства появились в Юго-Западной Руси еще в конце XVI века и сыграли огромную роль в защите православия. В 1586 году Львовское Успенское братство получило от Антиохийского патриарха право самоуправления, а в 1589 году это право подтвердил и Константинопольский патриарх. Члены братств успешно противостояли наступлению католицизма на Украине, организовывали издания литературы, поддерживали храмы и создавали школы. Братства пользовались относительной независимостью от местных архиереев, которые прилагали немало усилий для того, чтобы установить контроль над этими объединениями. Это удалось осуществить лишь в XVII веке, когда, благодаря усилиям митрополита Петра Могилы,⁵⁴⁶

братства оказались под контролем епископата. Если в XVI веке крупные братства действовали в масштабе епархии, то к середине XVII века их деятельность ограничивалась собственными приходами.⁵⁴⁷

Возрождение братств началось в 60-е годы XIX века, когда российское правительство стало поддерживать их деятельность в западных губерниях. Весной 1864 года Александр II подписал правила, регламентирующие деятельность православных братств. Этот документ определял братства следующим образом:

Православными церковными братствами именуются общества, составляющиеся из православных лиц разного звания и состояния для служения нуждам и пользам Православной Церкви, для противодействия посягательствам на ее права со стороны иноверцев и раскольников, для созидания и украшения православных храмов, для дел христианской благотворительности, для распространения и утверждения духовного просвещения.⁵⁴⁸

Таким образом, основной задачей православных братств была названа миссионерская деятельность. В этом направлении братства и развивались. На полемике со старообрядцами специализировалось Московское братство во имя святителя Петра (учреждено в 1872 году), Вятское во имя святителя Николая (1882) и Братство во имя Димитрия Ростовского в Томской епархии (1882). Миссией среди поволжских инородцев занималось Братство во имя святителя Гурия Казанского (1867).

5.5.1. Хорошо забытое старое

В конце XIX–начале XX века историки стали издавать монографии, посвященные юго-западным русским братствам.⁵⁴⁹ Появление этих исследований связано не только с чисто академическим интересом, но и с тем, что общество возлагало на братства большие надежды. Внимание к братствам особенно возросло после подписания указа о веротерпимости. Епископ Симбирский Гурий (Буртасовский) писал в своем отзыве, что братства XIX века, пользуясь поддержкой государства, сильно отличались от своих предшественников, защищавших православие без поддержки извне. По мнению владыки, после указа о веротерпимости резко увеличилось количество неправославных религиозных объединений, а деятельность православных братств не активизировалась. Епископ Гурий считал оживление деятельности братств первоочередной задачей:

Оживление деятельности братств через деятельное участие и мирян необходимо ввиду возможности перехода расколо-сектантского мира из оборонительного в наступательное положение.⁵⁵⁰

Епископ считал необходимым, с одной стороны, дать братствам большую самостоятельность, а с другой, привлечь к их деятельности епархиальных миссионеров. Именно братства должны содействовать тому, чтобы по храмам епархии рассылались сборники актуальных проповедей и поучений, чтобы в церковных учебных заведениях преподавалась история раскола и сектантства, а учащиеся были в состоянии вести миссионерские беседы. В результате, по мысли епископа Гурия, братства должны были превратить миссии в общецерковное дело:

Таким образом, епархия должна быть покрыта сетью приходских братств, миссионерских кружков, объединенных в епархиальных братствах с их уездными отделениями.⁵⁵¹

Эта мечта осуществилась лишь отчасти. Несмотря на то, что в предреволюционные годы число братств сильно

увеличилось, они далеко не везде могли противостоять сильным старообрядческим и сектантским общинам. Миссионеры постоянно жаловались на то, что православные братства проявляют куда меньшую активность, чем инославные или старообрядческие общины:

Старообрядцы не составляют единой истинной Церкви, но церковность своя, или, точнее, соборность, у них есть, и каждый из них – участник этой соборности, по мере сил своих и дарований. У них был и есть приход. Прежде он был вне закона, теперь – по закону, но он действовал и действует, ведая все приходские дела. ... Преследуют, например, у них пастыря за соращение, положим, православных, сажают в тюрьму, ссылают, какую скорбь переживают все прихожане! И все готовы сделать для облегчения участи его, шлют ему свои жертвы, а взамен получают благословение, фотографии, помещают их в переднем углу, и долго, долго имя высланного пастыря с благоговением сохраняется в памяти прихода. ... У нас миссионер одинок. И я сам не раз переживал это одиночество. ... Православные, конечно, будут присутствовать, но ведь они будут только слушателями, судьями и, в лучшем случае, назидаемыми. И что им за дело, как я буду защищать постановления и учреждения им совершенно чуждые, навязанные, например, Синод.... Наконец, и меня-то самого православные прихожане не звали на беседу. Я приехал к ним по бумаге тоже из канцелярии и, в лучшем смысле, по просьбе местного причта. Что я им? Чужой? ... Вот отчего разница в настроениях слушателей наших миссионерских бесед. Нет у нас церковной самостоятельности, нет прихода как жизнедеятельной церковной общины, а у старообрядцев есть соборность, есть и приход. Оттого и натиск их на православие – общее и дружное их дело, а мы вместо дружного отпора высылаем, правда, часто хорошо вооруженных, но одиноких миссионеров.⁵⁵²

Вопрос о роли братств естественным образом вставал в связи со спорами об «органической» или «народной» миссии.⁵⁵³ 20 апреля 1906 года состоялось совместное заседания отделов Предсоборного присутствия, занимавшихся вопросами миссии и вопросами прихода. В начале этого заседания епископ

Могилевский Стефан (Архангельский)⁵⁵⁴ зачитал решение Приходского отдела о желательности учреждения в приходах миссионерских кружков и братств и об открытии для 16–17-летних прихожан катехизаторских курсов.⁵⁵⁵ Вслед за епископом Стефаном протоиерей Т.И. Буткевич⁵⁵⁶ зачитал составленную им записку о необходимости создания Всероссийского православного религиозно-просветительного и благотворительного братства.⁵⁵⁷ Он исходил из того, что после манифеста о веротерпимости Русская Церковь оказалась примерно в том же положении, в каком в XVII веке была Православная Церковь в Юго-Западной Руси. В XVII веке православие там защищали братства, поэтому и теперь опираться следовало именно на них. Буткевич предлагал создать общероссийскую структуру с отделениями в каждом епархиальном городе, филиалами в уездных городах и обществами ревнителей православия в приходах.

Предложение Т.И. Буткевича вызвало бурную полемику.⁵⁵⁸ Основные возражения сводились к тому, что объединения такого рода нельзя создавать по указанию сверху. Архиепископ Сергей (Страгородский) не видел смысла строить союз братств как бюрократическую организацию и считал более целесообразным дать братствам возможность расширять свою деятельность и самостоятельно создавать крупные объединения. В том же ключе выступал и епископ Стефан (Архангельский), полагавший, что всероссийский союз может организоваться постепенно путем объединения местных союзов. К тому же, по мнению епископа Стефана, Петербург – не самое лучшее место для управления местными братствами:

В церковной истории бывали примеры, что из столиц и из столичного духовенства шли противоцерковные движения. Всякому должно быть понятно, как велика будет опасность для Православной Церкви, если, например, столичная «церковная соль» обуяет и прикованный к столице «Всероссийский союз религиозного просвещения и благотворения» попадет в руки тех, кто все усилия свои и сосредоточенные у них громадные материальные средства обратит на травлю церковной власти, подрыв церковных законов и шатание самых догматических

основ Святой Церкви . Разве не видим мы этих целей у руководителей некоторых теперешних органов революционно-церковной печати. Что же будет, если таковые руководители (иных в столице может и не оказаться) заберут в свои руки Всероссийское братство.⁵⁵⁹

В конце концов, восторжествовала позиция тех, кто считал более правильным начинать строительство снизу. Заседание признало желательным, чтобы возникающие в приходах кружки объединялись и создавали епархиальные братства, действующие под руководством местного архиерея.

Идея братств была, пожалуй, одной из наиболее популярных в предреволюционные годы. В церковных журналах можно найти массу проектов создания различных неформальных объединений, члены которых должны помогать приходскому священнику. Так, например, священник Савва Богданович⁵⁶⁰ предлагал создавать в приходах содружества «На страже православия»:

Стражей Православия должно быть в каждом приходе не менее 24 человек: – 12 мужчин – отцов для мужской половины прихода, и 12 женщин – матерей для женской половины. Можно, смотря по численности прихода, и более, но в равном количестве от каждого пола. ... Мужской кружок и женский действуют отдельно друг от друга.⁵⁶¹

Дискуссиям о братствах подвел итог IV Миссионерский съезд, по рекомендации которого Синод издал определение от 23 февраля – 9 апреля 1909 г., позволяющее архиереям передавать миссионерским братствам функции епархиальных миссионерских советов.⁵⁶² Таким образом, Синод признал равноправие действовавших на общественных началах миссионерских братств и синодальных структур. Предлагаемая братствам программа работ была достаточно широкой:

Принятые Съездом и признанные Св. Синодом полезными мероприятия по вопросу об участии братств в борьбе с старообрядчеством и сектантством следующие:

а) рекомендовать всем братствам, по примеру некоторых братств, вести борьбу с расколосектантством не через одни только полемические беседы, а и путем организации в народе

разного рода просветительно-благотворительных учреждений, изданием книг и листов религиозно-нравственного содержания, устройством для этого даже своих епархиальных типографий, путем открытия союзов трезвенников и школ миссионерского характера

б) признать желательным учреждение касс взаимопомощи и производства сборов на ведение борьбы с приходской нищетой и бедностью ...

в) признать также полезным устройство всюду при братствах миссионерских курсов и классов и организацию при братствах в самых широких размерах издания и распространения в народе книг, брошюр и листов религиозно-нравственного содержания на языке местного населения, а также устройства церковных школ в местах, зараженных расколом и сектантством

г) ввиду разбросанности братств по России полезно не связывать их одними общими для всех братств правилами, так как это дело живое, текучее должно быть организовано в зависимости от местных нужд.⁵⁶³

В предреволюционные годы наблюдался бурный рост числа братств. Если в 1893 году на территории империи существовало 159 братств, то к 1917 году их количество увеличилось до 700.⁵⁶⁴ Таким образом, к открытию Собора братства успешно функционировали, и Собор не принял никаких специальных определений, посвященных этому движению. Однако о братствах речь шла на многих заседаниях. На братства возлагалась организация проповеднической деятельности,⁵⁶⁵ защита церковного имущества от посягательств властей⁵⁶⁶ и т.д.

5.5.2. «Эпидемия братств, духовных кружков»

Было понятно, что неформальные объединения верующих могут противостоять антирелигиозной политике пришедших к власти большевиков более эффективно, чем официальные церковные структуры. В первые годы гонений деятельность братств была очень активной, и их число не уменьшалось. По данным В.В. Антонова, исследовавшего деятельность петроградских братств в начале 20-х годов (до процесса митрополита Вениамина), в городе действовало не менее 20 братств, а число активных членов составляло 1200–1500 человек.⁵⁶⁷ Эти братства в основном занимались благотворительной и миссионерской деятельностью. В составленном иеромонахом Иннокентием (Тихоновым),⁵⁶⁸ архимандритами Львом (Егоровым)¹³¹ и Гурием (Егоровым)⁵⁶⁹ «Примерном уставе братства» в качестве целей создания такой организации указывались:

1. Выполнение отдельных служений по христианскому служению и воспитанию.
2. Возрождение приходской жизни.
3. Объединение людей, ревнующих о высших подвигах христианского благочестия.⁵⁷⁰

В течение недолгого периода относительно легального существования братств их число было очень большим:

В Петрограде, – жаловалась газета «Известия», – свирепствует какая-то эпидемия братств, духовных кружков, подготовительных религиозно-схоластических школ. Духовенство обрабатывает этим путем молодежь, готовя из нее правоверных прихожан. Тут и зеленые юнцы, и столь же зеленые юницы. Образуются братства. Появляются проповедники из монахов, богословов и батюшек. Читают слово Божие, поют, слушают поучения.⁵⁷¹

Братства продолжали играть большую роль в церковной жизни и в 20-е, и в 30-е годы, на что постоянно жаловались советские чиновники, занимавшиеся борьбой с религиозными предрассудками.⁵⁷²

5.6. Проблема заимствований: опыт католиков и протестантов

Возможность использование западного опыта миссионерского и социального служения обсуждалась очень активно. Если идея прямого заимствования выработанных протестантами форм социального служения воспринималась с недоверием, то книги западных авторов, посвященные соотношению религии и науки, переводились очень охотно.

Проблема взаимоотношения миссионера с традиционной системой взглядов своей аудитории является одной из наиболее острых. Миссионер отличается от своей аудитории и типом образования, и взглядами, и бытовыми привычками. Возникает парадоксальная ситуация. С одной стороны, миссионер должен учитывать культурные, образовательные и этнографические особенности своей аудитории: это является необходимым условием диалога. С другой стороны, проповедь Евангелия универсальна, а значит, миссионерский опыт одной конфессии может использоваться всеми христианскими церквями. В этом отношении чрезвычайно интересным является доклад «Внутренняя миссия – Die innere Mission»,⁵⁷³ сделанный членом Предсоборного присутствия протоиереем Алексеем Мальцевым,⁵⁷⁴ который существенную часть своей жизни служил за границей. Доклад протоиерея Мальцева – это достаточно подробный и очень интересный очерк миссионерского и социального служения, прежде всего, протестантских церквей. Отец Алексей считал, что многие из принятых на Западе форм вполне могут быть заимствованы Русской Церковью. К числу достойных подражания примеров он относил протестантский институт диаконисс, которые посвящали себя социальному служению, не будучи связанными ни постоянными, ни временными обетами, в то время как все российские проекты, связанные с диакониссами, предполагали принесение обетов:

Освобождение от обязательности этого рода обетов, особенно обета безбрачия, даваемого нередко без

совершенного знания жизни, создало бы и у нас, среди женских обитателей, целый класс таких самоотверженных тружениц для великого служения делу любви и ближнему у постелей бедных и больных женщин, беспризорных и брошенных детей и т.д., который мог бы широко раскинуть сеть своей деятельности на глухие деревни и села, чтобы заменить больную и усталую мать, поддержать престарелых и на блюсти сирот.⁵⁷⁵

Характерно, что, следуя западной традиции, протоиерей А.П. Мальцев объединяет внутреннюю миссию с социальным служением и благотворительностью. В качестве примера, достойного подражания, о. Алексей упоминает и о так называемой «миссии на вокзалах» (Bahnhoff-Mission). Это социальное служение заключалось в том, что жительницы больших городов приходили на вокзалы, чтобы встречать деревенских девушек, впервые приехавших в город на заработки. В вагонах и на вокзалах заблаговременно вывешивались объявления, что дамы с желтым (католички) или розовым (протестантки) крестом на рукаве помогут поселиться в специальном временном приюте, где можно жить до того времени, пока девушка не найдет работу (платить за проживание девушка будет лишь начав получать зарплату):

Едва ли нужно говорить, насколько были бы желательны подобные «вокзальные миссии» у нас, например, в С.-Петербурге, Москве и прочих крупных центрах, куда постоянно, особенно же осенью, по окончании сельских работ, стекается деревенская женская молодежь, совершенно теряющаяся в таких многолюдных и опасных для нравственности сборищах. Сколько было бы спасено жизней и счастья, легко разбиваемых этим жизненным круговоротом, а между тем стоило бы женам и дочерям в наших зажиточных и обеспеченных семьях, свободным от забот о насущном хлебе и нередко томящимся от бездеятельности, организовать в простые кружки, чтобы в известные часы являться на ближайшие к их месту жительства вокзалы и принять на себя первые заботы о прибывающих деревенских девушках, посредством указания им благонадежного пристанища и приискания им мест и занятий.⁵⁷⁶

Предложение Мальцева вызвало протест профессора Н.Н. Глубоковского,⁵⁷⁷ который считал, что опытом немецкой миссии следует пользоваться осторожно, поскольку он связан с протестантской идеей о всеобщем священстве и, таким образом, противоречит взглядам Православной Церкви.

Конечно, о прямом и полном заимствовании речь не шла, однако постепенное сближение условий жизни в России и в странах Европы придавало западному опыту актуальность. Характерно, что в России охотно переводили труды неправославных апологетов, доказывающих, что религиозное и научное мировоззрения не противоречат друг другу. Несмотря на то, что книги, посвященные взаимоотношению религии и науки, писали и православные авторы,⁵⁷⁸ первенство здесь, несомненно, принадлежало западным апологетам, которым пришлось столкнуться с этой проблемой раньше, чем их российским коллегам. В европейских странах вышло немало работ, посвященных религиозным взглядам естествоиспытателей прошлого и настоящего. Так, например, член Лондонской лиги для доказательства истины христианства Артур Табрум разослал ученым-естественникам анкету, в которой содержались вопросы, касающиеся отношения ученых к основным постулатам религиозного мировоззрения. Ученым предлагалось ответить на вопрос, считают ли они, что вселенная имеет разумную первопричину, и носит ли эта первопричина личностный характер; считают ли они, что человеческая личность сохраняет свое сознательное состояние после смерти; что Иисус Христос является Сыном Божиим; что Библия содержит в себе божественное откровение и т.д.⁵⁷⁹ Анализ полученных ответов показал, что взгляды подавляющего большинства ученых-естественников являются или христианскими, или же близкими христианству. Таким образом, доказывалась несостоятельность тезиса о том, что наука и религия находятся в непреодолимом противоречии. В 1912 году вышел русский перевод этой книги с предисловием православных мыслителей и публицистов В.А.Коженикова,⁵⁸⁰ Н.М. Соловьева⁵⁸¹ и Н.Д. Кузнецова.⁵⁸² При участии Н. Соловьева на русском языке появилась и книга Эмиля Бутру⁵⁸³

о научном и религиозном мировоззрении.⁵⁸⁴ Потребность в такой литературе ощущалась всеми. По благословению епископа Никанора (Каменского)⁵⁸⁵ председатель Казанского братства Христа Спасителя доктор медицины В.П. Колодезников подготовил перевод книги «Идея о Боге по современному состоянию естественных наук. Твердь небесная. Атом. Растительный мир».⁵⁸⁶ Таким образом, естественнонаучная апологетика оказалась той областью знаний, в которой российские апологеты доверяли опыту своих западных коллег, охотно заимствовали их идеи и переводили книги.

6. Внутренняя миссия и общественные движения начала XX века

6.1. Деревня, город, завод

В связи с модернизацией российского общества на историческую сцену выходили новые общественные силы, с которыми миссионерам раньше не приходилось сталкиваться. Теперь Церкви предстояло научиться проповедовать промышленным рабочим, быт которых сильно отличался от крестьянского. Одновременно с этим было необходимо вести диалог с интеллигенцией, имеющей огромное влияние на различные слои населения.

В России начала XX века культуры трех основных сословий – крестьян, горожан и дворян, существенно отличались друг от друга. Крестьянство (в 1913 году – 80% населения) в основном сохраняло традиционную систему ценностей, мировоззрение дворянства и интеллигенции (2% от общего числа населения) близко системе ценностей современного гражданского общества, а городские сословия (18%) занимали промежуточное положение.⁵⁸⁷ При этом купцы, мещане и ремесленники в той или иной степени тяготели к традиционному обществу, а промышленные рабочие, оказавшись вне привычного социума, не имели традиционных устоев, а потому легко воспринимали любую проповедь – от сектантской до революционной.

6.1.1. Церковь и «рабочий вопрос»

Рабочий вопрос относился к числу наиболее обсуждаемых в начале века тем. Это было связано как с экономическими и социальными проблемами заводского быта, так и с тем, что антиправительственная пропаганда среди рабочих велась очень широко. Многие публицисты понимали, что организованные выступления рабочих могут привести к серьезным беспорядкам.

Пришедшие в город и поступившие на завод крестьяне оказывались в ситуации, когда деревенские привычки уже стали неактуальными, а новые еще не сформировались. При этом жизнь рабочих была очень тяжелой. Люди, живущие в заводских общежитиях и работающие по 10–12 часов в сутки, действительно нуждались в помощи. Состояние их здоровья было значительно худшим, чем у крестьян.⁵⁸⁸ Организовать отдых фабричных рабочих в воскресные и праздничные дни было невозможно. И дело здесь было не в стремлении фабрикантов увеличить продолжительность рабочей недели, а в том, что отдыхающие рабочие представляли собой серьезную опасность для общественного спокойствия. В дни отдыха у них не было никаких занятий, кроме пьянства. Если крестьянин в свободные дни имел возможность заниматься домашним хозяйством, ловить рыбу, ходить за грибами и т.д., то фабричные рабочие не могли в условиях города организовать свой досуг. Яркое описание пролетарского праздника содержится в докладе инженера М. Ковальского, прочитанном в 1896 г. на Четвертом всероссийском торгово-промышленном съезде:

Всякий, кому приходилось бывать в праздничные дни в фабричных центрах, поражается тем разгулом, который царствует среди рабочих. Кабаки и трактиры, составляющие неизбежную принадлежность таких мест, бывают обыкновенно переполнены народом. Водка быстро производит свое действие, начинаются ссоры, драки целыми партиями, причем в дело нередко пускаются ножи, и в результате несколько человек изувеченных или раненных. Для поддержания хотя бы

некоторого порядка среди фабричного населения фабричной администрации приходится содержать усиленный состав сторожей и фабричной полиции. Рабочий, прошедший таким образом праздник, отправляется на другой день на работу с тяжелой, больной головой. Само собою разумеется, что работа такого рабочего в первые следующие за праздниками дни, не может отличаться высокими качествами и должной производительностью. В результате такого образа жизни фабричного рабочего несет убытки и сам рабочий, пропивающий заработанные тяжелым трудом деньги, и фабрика.⁵⁸⁹

Досуг рабочих очень быстро был осознан как важная общественная проблема. Ковальский говорил в своем докладе, что во Владимирской губернии религиозно-нравственные и исторические чтения, устраиваемые на фабриках, привлекали огромное количество слушателей. Правда, в отличие, например, от театральные постановки, проведение на территории фабрик чтений было официально запрещено.⁵⁹⁰ Причина запрета вполне понятна: правительство пыталось таким образом защитить рабочих от различного рода экстремистов. А спектр общественных организаций, пытающихся обратить рабочих в свою веру, был весьма широк – от черной сотни до социал-демократов. И православным апологетам еще следовало добиться того, чтобы в этой толпе их голос был услышан.

Миссия среди рабочих принципиально отличалась от миссии среди крестьян. Быт рабочих не подчинялся традиционным, ориентированным на церковный календарь правилам, законы крестьянской общины, которые опирались на нормы христианской морали, здесь не действовали. К тому же рабочие обладали большими естественнонаучными знаниями, чем крестьяне (этому способствовали многочисленные школы и кружки для рабочих) и, как это часто бывает с людьми, получившими элементарные естественнонаучные знания, они с известной долей скептицизма относились ко многим сторонам церковного вероучения. Поэтому в христианско-просветительской работе среди фабричных рабочих требовалось не поддержание традиционных поведенческих

моделей, а противостояние рационалистической критике христианства. Христианский апологет оказывался здесь в наименее выигрышной ситуации, поскольку проповедь в малообразованной аудитории, для которой материализм и атеизм ассоциируется с наукой и прогрессом, – задача неблагодарная.

В качестве примера деятельности «фабричного батюшки» начала XX века укажем на священника Троицкой церкви в Колпине А.И. Боярского,⁵⁹¹ который не только ввел у себя в приходе частое причащение и организовал духовно-просветительские лекции, но и устроил бесплатную столовую, приходской кооператив, пасеку и т.д. Будущий деятель «обновленчества» пользовался среди рабочих огромной популярностью, но при этом, по справедливому замечанию С.Л. Фирсова, «его инициативы и начинания скорее напоминали действия лидера рабочего профсоюза (и более им соответствовали)».⁵⁹²

Результаты подобной работы были неоднозначны. Дело в том, что непреодолимой пропасти между крестьянами и рабочими не существовало. Многие сельские жители после уборки урожая отправлялись в город, устраивались на заводы, а весной возвращались в деревню. Таким образом, заводская жизнь оказывала определенное влияние и на жизнь деревни: городской пролетариат пополнялся выходцами из деревни, а в деревни периодически возвращались отходники, рассказывающие своим односельчанам о новостях городской жизни. Отсутствие границы между крестьянами и рабочими придавало миссионерской проповеди среди последних определенную двусмысленность: проповедники ориентировались на оторванных от традиционной культуры рабочих, в то время как среди их аудитории были и люди, не порвавшие с крестьянским бытом и укладом. Строя свою проповедь на рациональных основаниях, поднимая вопросы соотношения веры и науки, а также проблемы социального устройства, порой можно было скорее смутить пришедших на заработки крестьян, которым эти городские проблемы были чужды.

Проповедь среди рабочих была полем эксперимента, опытом просветительской деятельности среди людей, которых перестали быть крестьянами, но еще не начали воспринимать городскую культуру как свою.

В начале XX века рабочие представляли собой пускай и динамичную, но крайне немногочисленную группу. Даже в 1926 году (накануне индустриализации, резко изменившей социальную структуру общества) доля рабочих в России составляла всего 7% от общего числа населения,⁵⁹³ а в начале века их, естественно, было еще меньше. Немногочисленность рабочих была аргументом в пользу традиционалистов, которые считали первоочередной задачей укрепление и христианизацию крестьянской общины. Однако людям начала XXI века (для которых традиционная крестьянская культура – это, в лучшем случае, предмет для этнографических исследований) позиция тех, кто задумывался о религиозном просвещении относительно немногочисленных рабочих, кажется единственно возможной. В начале XX века в связи со стремительным развитием фабрик и увеличением числа городских жителей за счет крестьянросло количество людей, порвавших связь с традиционным бытом и укладом. Зарождалось совершенно новое общество, для проповеди в котором был необходим иной культурный язык и понятийный аппарат. Этот язык разрабатывали не столько церковные проповедники, сколько публицисты и «светские богословы».

6.1.2. Пролетариат, интеллигенция, Церковь

Мобильный и организованный пролетариат был открыт для пропаганды различных идей и учений, однако породить собственную культурную традицию он не мог. Говоря о рабочих и городских маргиналах, следует обратить внимание на тех, кто имел в этой среде наибольшее влияние. В этой связи нам придется остановиться на взглядах и идеологии русской интеллигенции. Не касаясь вопроса об эволюции значения этого слова и многолетних дискуссий о том, что такое интеллигенция, мы будем, вслед за авторами сборника «Вехи», называть интеллигенцией часть общества, противопоставляющую себя официальной идеологии (к которой относилось и православие) и видящую смысл своего существования в служении народу и переустройстве общественной жизни. Начиная с шестидесятых годов XIX века, интеллигенция стремилась теми или иными способами просвещать народ и воздействовать на него. Потерпев неудачу в перевоспитании крестьян (опыт «хождения в народ» едва ли можно считать удачным), она достигла куда больших успехов в воздействии на рабочих:

Русская революция, – писал С.Н. Булгаков в сборнике «Вехи», – была интеллигентской. Духовное руководство в ней принадлежало нашей интеллигенции, с ее мировоззрением, навыками, вкусами, социальными замашками. Сами интеллигенты этого, конечно, не признают – на то они и интеллигенты, и будут — каждый в соответствии своему катехизису, называть тот или иной общественный класс в качестве единственного двигателя революции. ... Она духовно оформляла инстинктивные стремления масс, зажигала их своим энтузиазмом, словом, была нервами и мозгом гигантского тела революции. В этом смысле революция есть духовное детище интеллигенции, а, следовательно, ее история есть исторический суд над этой интеллигенцией.⁵⁹⁴

Таким образом, идеология интеллигенции играла решающую роль в формировании убеждений народа и, в первую очередь, рабочих.⁵⁹⁵ Это превращало взаимоотношения

Церкви и интеллигенции в миссионерскую проблему. Для дела миссии было очень важно, чтобы интеллигенция относилась к Церкви, по крайней мере лояльно.

Первой попыткой организации диалога Церкви и интеллигенции следовало бы считать знаменитые Религиозно-философские собрания (1901–1903), идею проведения которых активнейшим образом поддерживал чиновник особых поручений при Святейшем Синоде В.М.Скворцов, имевший репутацию непримиримого борца с сектантами. По благословению Санкт-Петербургского митрополита епископ Сергей (Страгородский) исполнял обязанности председателя Собраний. При этом никто из современников, естественно, не называл эти собрания миссионерскими. Блестящий опыт Религиозно-философских собраний не имел продолжения. В последующие годы религиозно-философские кружки и объединения прямой поддержкой священноначалия не пользовались и никакой систематической работы, направленной на воцерковление интеллигенции, не велось. В конфликтах и общественных дискуссиях интеллигенция в целом не поддерживала Церковь.

Ниже мы остановимся на нескольких аспектах мировоззрения интеллигенции. С одной стороны, речь пойдет о том явлении, которое позже стали называть русским религиозным ренессансом начала XX века, то есть об обращении группы бывших марксистов к идеалистической философии, а затем и к православию. Православные миссионеры в целом не смогли воспользоваться этим явлением и видели в религиозных исканиях интеллигенции лишь еретические мудрствования. Затем речь пойдет о том, как священноначалие и миссионеры относились к идеологиям российских политических партий начала XX века – от социалистов до националистов. И, наконец, остановимся на событиях, связанных с отлучением от Церкви Л.Н. Толстого, которые скомпрометировали Русскую Церковь в глазах многих образованных людей.

Церковные власти не умели грамотно воздействовать на общественное мнение. И рассмотренные в данной главе сюжеты – это, к сожалению, перечень просчетов и в выборе

противников, и в выборе союзников, и в способности объяснить обществу свои действия.

6.2. Религиозные мыслители

Задачу христианизировать общественную жизнь ставили перед собой вышедшие из революционно-демократической среды философы-идеалисты. Миссионеры смотрели на религиозные искания интеллигенции с большим недоверием, и их можно понять: идеи «христианской общественности» и «христианской политики» представляли путь от марксизма к идеализму в виде дороги с двусторонним движением.

Писавшие на религиозные темы философы и публицисты пользовались у широкого читателя большей популярностью, чем строго церковные авторы. Как правило, отношение церковных властей к размышляющим о христианстве писателям было негативным. И в этом нет ничего удивительного: философы-идеалисты, которых мы сейчас называем религиозными мыслителями Серебряного века, находились в оппозиции и по отношению к государству, и по отношению к официальной церкви. Именно нелегальная и полуполюгальная публицистика была тем контекстом, в котором следует рассматривать появления сборника «Проблемы идеализма» (1901), журналов «Новый путь», «Вопросы жизни» и даже знаменитого сборника «Вехи». Эти религиозно-философские штудии современники воспринимали как один из вариантов революционных сборников, чем, кстати сказать, объясняются и цензурные трудности, с которыми сталкивались издания идеалистов. Складывалась парадоксальная ситуация, при которой цензоры продолжали считать марксистами людей, отказавшихся от прежней радикальной идеологии. Если для неортодоксальных марксистов, вроде С.Н. Булгакова, обращение к идеалистической философии было первым шагом в сторону традиционного православия, то церковные публицисты упорно продолжали видеть в их творчестве лишь революционную тему. Хотя, конечно, следует признать, что богословствование бывших марксистов имело характер весьма специфический. Так, например, докторская диссертация С.А.

Котляревского была посвящена Роберу де Ламенне, основоположнику христианского социализма.⁵⁹⁶

Революционные издания, в том числе и нелегальные, охотно печатали религиозно-философские статьи. В издаваемом П.Б. Струве журнале «Освобождение» по церковным вопросам выступали С.Н. Булгаков и Н.А. Бердяев.⁵⁹⁷ И это никого не удивляло. Ни Булгаков, ни Бердяев тогда не отождествляли себя с официальной церковью и, по словам современного исследователя, представляли собой «идеалистическое направление в освободительном движении».⁵⁹⁸ При этом критики, принадлежащие к демократическому лагерю, обвиняли их в «реакционном клерикализме»,⁵⁹⁹ а церковные публицисты не отличали подпольщиков-материалистов от подпольщиков-идеалистов.

Характерно, что мыслители, пришедшие к идеализму через марксизм, не участвовали в заседаниях Петербургских Религиозно-философских собраний. Их корбила сама возможность диалога интеллигенции со служителями подчиненной государству церкви. Они считали, что никакой диалог не возможен до тех пор, пока церковь не дистанцируется от государства:

Нет религии, достойной этого имени, – писал Николай Бердяев, – которая могла бы оправдать деятельность г. Плеве и быть его союзником и, если христианская религия не окончательно еще погибла, то она должна заявить о своем существовании и возрождении протестом против преступлений русского правительства. ... Теперь лучшие славянофилы должны были бы сделаться революционерами, если бы они не пожелали отказаться от своей идеальной природы.⁶⁰⁰

И далее, анализируя опубликованные протоколы Религиозно-философских собраний, Бердяев неоднократно подчеркивал, что «нельзя безнаказанно служить разом Богу и мамоне, Христу и русскому самодержавию».⁶⁰¹ А если мирный диалог невозможен, то сама идея собраний оказывается ложной.

Сергей Булгаков считал, что Религиозно-философские собрания были все-таки церковным мероприятием, что делало

их неприемлемыми для вышедших из марксизма новых идеалистов. «Собрания» обсуждали церковные вопросы, в то время как «идеалисты» находились вне Церкви:

Те предварительные вопросы, которые в значительной степени поглощали внимание «идеалистов», были им (участникам Религиозно-философских собраний – А. К.) чужды и сами по себе не могли их интересовать. Они обращались, кроме того, и к совершенно другой аудитории, нежели «идеалисты», ибо выступали против церковного позитивизма, предъявляя официальной церковности новые запросы и побуждая ее выйти из состояния умственного застоя, между тем как «идеалисты» боролись с позитивизмом «научным». ⁶⁰²

В этой связи Булгаков обращал внимание на то, что «идеалистов» и участников Религиозно-философских собраний критиковали со страниц разных изданий. Если «Собрания» критиковала церковная печать, то «идеалистов» – либеральная, в большинстве своем проигнорировавшая Религиозно-философские собрания. По его мнению, аудиторией «Собраний» было духовенство, а не интересующаяся религиозными проблемами интеллигенция.

6.2.1. Эллинская мудрость

Именно философы-идеалисты, а не православные публицисты, впервые поставили вопрос о необходимости воцерковления современной светской культуры. Евгений Трубецкой, приветствуя выход в свет журнала «Вопросы идеализма», призывал современных мыслителей обратиться с проповедью к «языческим Афинам», подобно апостолу Павлу, проповедовавшему у алтаря неведомому богу:

На наших глазах древний Олимп воскресает в целом ряде образов – в гуманизме современной мысли, в культе человека и человечества, в идее сверхчеловека, в современных общественных идеалах, в целом ряде учений индивидуалистических и социалистических. А рядом с этим «неведомый бог» проявляется в сознании бессмыслицы существующего, в искании цели и смысла существования, в том пессимизме, который представляет собою суд над Олимпом, и, наконец, в безотчетной вере в прогресс, долженствующий привести нас к чему-то лучшему; ибо эта вера в прогресс по самому существу своему покоится на предположении цели, лежащей в основе мирового развития: она может быть оправдана только в предположении провиденциального плана, лежащего в основе истории. Она и есть тот неведомый бог, который олицетворяет собою надежду современных эллинов.⁶⁰³

В том же ключе высказывался и С.Н. Булгаков:

Для того, чтобы современный человек, вкусивший от цивилизации XIX века с ее научными и философскими завоеваниями, с ее рационализмом и позитивными предрассудками, стал слушать учение о богочеловечестве Христа, нужно найти язык, для него доступный и убедительный, нужно выразить эту мысль в терминах и понятиях, которые свойственны современному человечеству. Официальная церковность этого языка давно не имеет. У нее в распоряжении имеется лишь философско-богословский аппарат еще эпохи вселенских соборов, дальше которого церковная мысль не пошла. При всем величии и даже грандиозности философско-

богословского мышления этой эпохи, оно удалено от современности на целую культуру. ... Но если видеть в истинах христианства абсолютную истину, то необходимо признать, что способы понимания этой истины и даже степень этого понимания подлежат историческому развитию, и поэтому ее уразумение ставится как задача для мысли каждой эпохи. ... Найти такую форму мысли, которая удовлетворяла бы потребностям современного философского и научного сознания и высшим мистически-религиозным порывам души, в которой вечные истины христианства представлялись бы необходимым выводом свободной философской мысли, которая допускала бы высшее освящение жизни и культуры – вот высшая задача для современных «эллинов», понявших все значение религиозных вопросов.⁶⁰⁴

В отличие от С.Н. Булгакова и Е.Н. Трубецкого, церковные публицисты не ставили перед собой задачи синтеза христианского богословия и современной культуры. Миссионеры видели в богословствующих интеллигентах не союзников, а конкурентов. Это звучало в выступлениях многих участников миссионерских съездов. Например, выступая на V Миссионерском съезде, священник А.И. Платонов⁶⁰⁵ говорил:

Стремятся удалить нас и с церковной кафедры, выступая в то же время в печати с приглашением интеллигенции принять на себя роль проповедников и говорить языком хотя бы даже Толстого. Итак, долой с кафедры православный миссионер (имя рек) и да аплодирует в церкви, как в простой аудитории, православный народ В.В. Розанову, Д.С. Мережковскому и т.д.⁶⁰⁶

Ни церковная общественность, ни интеллигенция к диалогу готовы не были и видели предателей в тех, кто вступал в публичный диалог с представителями противоположного лагеря. Стоило, например, П.Б. Струве ответить на открытое письмо, которое архиепископ Антоний (Храповицкий) направил авторам сборника «Вехи», как он сразу же получил массу упреков от своих единомышленников, негативно оценивших сам факт обращения интеллигента к церковнику.⁶⁰⁷

Неприятие взглядов и общественных выступлений «новых идеалистов» не мешало православным миссионерам видеть в религиозных исканиях интеллигенции первый шаг к ее воцерковлению. Интересной в этом отношении является характеристика религиозных устремлений интеллигенции, данная протоиереем Иоанном Восторговым на лекциях о социализме, прочитанных в 1911 году на Миссионерских курсах в Москве:

Спасение наше в Боге, в беззаветной вере в Него как Источник добра и смысла жизни. Великими страданиями придвинулась русская интеллигенция к этой мысли, но от мысли, от убеждения в необходимости веры в Него еще далеко до самой веры и связанных с нею дел. Это еще только евангельский крик: «Верую, Господи, помози моему неверию!» С надеждой будем ждать, что русская интеллигенция в своих религиозных исканиях подыметесь и на вторую ступень, поймет, что веры вне Церкви нет.⁶⁰⁸

6.2.2. Движение в противоположных направлениях

Говоря о русских философах-идеалистах начала XX века, принято считать, что они совершили путь от марксизма к идеализму. В случае С.Н. Булгакова, Н.А. Бердяева, П.Б. Струве и многих других, путь был действительно таким. Однако среди авторов религиозно-философских статей можно встретить не только бывших марксистов, через философский идеализм эволюционирующих к православной церковности, но и православных священников, через философский идеализм приходящих к атеизму.

Весьма показательной в этом отношении была судьба членов «Христианского братства борьбы», созданного В.Ф. Эрном и В.П. Свенцицким. В воспоминаниях А.В. Карташева создание этого братства описывается так:

9-го января высекло искру решимости у Эрна и Свенцицкого. Они двое составили ядро образованного ими «Христианского братства борьбы». Подразумевалось – борьбы за расторжение старорежимного союза Православной Церкви и самодержавной власти и выведение церковных сил на поле борьбы свободной общественности за новый конституционно-демократический строй в России. Причем, в духе Вл. Соловьева, подразумевалось завоевание высоких и властных позиций для Православной Церкви, для выявления ее независимого, свободного, евангельского голоса в жгучих вопросах современности: культурных, социальных, политических.⁶⁰⁹

При этом взгляды членов братства эволюционировали в прямо противоположных направлениях. Если В.П. Свенцицкий вскоре отказался от своих революционных идей, стал священником и окончил жизнь исповеднически, то другой член братства – священник Иона Брихничев,⁶¹⁰ наоборот, снял сан и стал сначала членом полусектантского объединения «голгофских христиан», а затем, уже после революции, борцом с «религиозными предрассудками». Многие современники прекрасно видели, как плохо сочетались религиозные и

политические взгляды «христианских политиков». Так, Зинаида Гиппиус писала о С.Н. Булгакове:

Я не сомневаюсь и в том, что он искренний политик; но я не вижу, чем христианство изменило его политику и чем политика изменила его христианство. Какими были они врозь, такими и продолжают быть вместе.⁶¹¹

6.2.3. Христианская политика С.Н. Булгакова

Общественные организации того времени в большинстве своем носили антицерковный характер, поэтому создание христианской общественности было делом очень не простым. В этой связи было бы любопытно остановиться на изданной в 1906 году брошюре С.Н. Булгакова «Неотложная задача. О союзе христианской политики».⁶¹² Булгаков исходил из того, что философской почвой, на которой вырос социализм, является атеистический гуманизм, то есть обожествление самого человека. При этом он не сомневался в том, что в социализме есть своя правда, правда борьбы против угнетения. В связи с этим встает задача отделить справедливую борьбу за права угнетенных от воинствующего гуманистического атеизма, презрительно-враждебного отношения к христианству. В массовом сознании именно социализм ассоциируется с борьбой за права угнетенных и за социальную правду. При этом противники социализма не могут ничего ему противопоставить. По тогдашнему мнению С.Н. Булгакова, реальная жизнь Русской Церкви лишь компрометирует христианство, а потому играет на руку социализму и атеизму:

Я не могу выразить всего ужаса, скорби и негодования, которые овладевают мной при чтении газетных сообщений о деяниях этих Никонов,⁶¹³ Гермогенов⁶¹⁴ и т.д. Нельзя миру без соблазнов, но горе тем, чрез кого приходит соблазн. Какого же лучшего союзника могут желать враги религии, нежели эти Никоны? Ведь имей материализм хотя одного такого Никона, – его песенка у народных масс была бы давно спета.⁶¹⁵

Получается, что христиане или придерживаются черносотенных взглядов, или равнодушны к политике. Поэтому политическая жизнь практически не пересекается с жизнью религиозной. Таким образом, общественная жизнь оказывается разделенной на два непересекающихся русла, причем в одном из них, внерелигиозном, бурлит социальная деятельность, а в другом «еле сочится за недостатком влаги источник христианских мыслей и чувств»⁶¹⁶ Булгаков полагает, что

христианство как религия, притязающая на абсолют, простирает область своих интересов на все стороны бытия, для него нет и не может быть индифферентных областей. А принципиальное воздержание от политики вообще неосуществимо:

Государство и общество таким железным кольцом охватили всю нашу жизнь, что вполне освободиться от них нет никакой физической возможности. Толстовское «неделание» и монашеское отречение от мира, на самом деле, нисколько не освобождают от этого кольца, ибо пассивное отношение поддерживает и укрепляет существующий строй в такой же мере, как революционный образ действий его расшатывает. Вы не перестаете быть плательщиками, по крайней мере, косвенных налогов, не перестанете пользоваться охраной государства, нести в себе самом неразрывно слитые с вашей личностью плоды этой охраны в прошлом в виде культуры.⁶¹⁷

Отрицать политику нельзя, как нельзя отрицать историю. А если это так, то с неизбежностью встает вопрос о том, что такое христианская политика. Не давая положительного определения такой политики, Булгаков указывает лишь на то, что ее идеалы определяются религией, а средства не должны, по крайней мере, противоречить христианской морали.

Развивая эту мысль, С.Н. Булгаков говорит, что идеалом христианства является свободный союз людей, объединенных любовью к Церкви, то есть свободная теократия. Идеал Церкви, чуждый всякого принуждения – идеал анархический. Правда, в реальной жизни этот идеал не может быть воплощен в силу испорченности человеческой природы. Следовательно, христиане должны, по мере возможности, подчинять себе государство, добиваться того, чтобы оно служило христианскому идеалу. Например, стремиться к юридической свободе личности, ибо нельзя любить брата, поддерживая его внешнее порабощение.

Не предвещая вопроса об идеальной форме общественного устройства, Булгаков указывает на то, что политическая система в любом случае должна ограждать естественные права человеческой личности: свободу слова, свободу совести, свободу союзов и собраний, а также должна исключать всякие

сословные и иные привилегии, нарушающие правовое равенство людей. Эти права должны быть аксиомой христианской политики, и если можно подвергать сравнительной оценке разные формы государственного устройства, то те формы, которые не обеспечивают прав свободного развития личности, подлежат безусловному осуждению. Поэтому осуждению подлежит и современное С.Н. Булгакову государственное устройство России:

Наше бюрократическое государственное устройство, попирающее все эти права и неспособное их вместить, есть, по существу, антихристианское, сколько бы ни распиналась за него официальная церковь под диктовку обер-прокурора и «булатного патриарха».⁶¹⁸ Союз «бюрократизма» и «православия» есть, во всяком случае, богохульственная ложь, которая как нельзя скорее и решительнее должна быть отвергнута.⁶¹⁹

По мнению С.Н. Булгакова, современный капитализм можно оправдывать исторически, но нельзя забывать, что он основан на неправде и эксплуатации. Поэтому уничтожение неправды капиталистического строя является частью христианской политики.

Булгаков сетовал на то, что духовенство ничего не знает о социальной науке, поэтому, когда иерархи высказываются по вопросам общественного устройства, они просто поражают своим невежеством. Однако возможности отмалчиваться у Православной Церкви нет.

Булгаков не призывал к созданию специальной христианской политической партии. Он считал, что христианская политика должна стоять над партиями, которые преувеличивают степень своей непохожести.

Основной задачей современности С.Н. Булгаков считал создание «христианской общественности», то есть сообщества христиан, стремящихся к решению социальных проблем с христианских позиций. Фактически речь идет о той же интеллигенции, поменявшей гуманистические идеалы на христианские. Можно сказать, что «христианская

общественность», о возникновении которой мечтал философ, это воцерковленная интеллигенция.

В качестве практической меры для создания «христианской общественности» С.Н. Булгаков собирался учредить Союз христианской политики. Предполагалось, что этот союз будет устроен по образцу общественных организаций того времени со съездами, членскими взносами, уставом, прессой и т.д. А его основной целью должна была стать пропаганда идеи христианской общественности. Задачи этого союза С.Н. Булгаков сформулировал в следующих пяти тезисах:

1). Следует немедленно приступить к основанию Союза христианской политики, который поставил бы своей задачей культивировать христианскую общественность. Он должен понять политическую деятельность как религиозное дело, исполнение заповеди Божией.

2). Союз должен объединить всех разделяющих и сходно понимающих основные задачи христианской политики, без различия конфессиональных убеждений и отношения к той или иной церковной организации.

3). Союз христианской политики ставит себе в качестве основной и общей задачи внешнее, т.е. политическое и экономическое, освобождение личности. В логическом развитии этой задачи он может остановиться только на идеалах анархического коммунизма, который мы и находим в первых христианских общинах; в качестве же практической программы он не может не принять требований радикально-демократического и коллективистического характера, которые воодушевляют теперь существующие демократические и социалистические партии.

4). Союз объявляет непримиримую борьбу тому человеконенавистническому «черносотенному» образу действий, который усвоили себе некоторые современные Анны и Кайафы и который они связывают с христианством. Что же касается прогрессивно-демократических партий, то многие их практические стремления и программы (мы не касаемся особенностей их тактик) заслуживают сочувствия и поддержки и, в общем, соответствуют требованиям и христианской

политики, поскольку они суть христиане без Христа. Поэтому, стремясь к соглашению с ними в практических целях, союз должен считать своей естественной задачей борьбу с теми философско-религиозными атеистическими идеями, с которыми обычно связывается проповедь этих партий.

5). Ближайшей и важнейшей задачей союза является создание литературы и газетной прессы, распространяющих идеи христианской общественности. Параллельно должно быть приступлено к практической организации и к объединению лиц, разделяющих идеи союза, как в городах, так и в деревнях, как в интеллигентном обществе, так и в народе. Дальнейшие практические задачи деятельности выяснит сама жизнь.⁶²⁰

Разрабатывая программу Союза христианской политики, С.Н. Булгаков мечтал о создании христианского союза по образцу политической партии. Таким образом, он надеялся христианизировать общественную жизнь России. Однако написанное Булгаковым нередко воздействовало на аудиторию совсем не так, как надеялся автор. Предполагалось, что «Союз христианской политики» будет способствовать переходу интеллигенции с гуманистических позиций на христианские. Однако для ряда священнослужителей брошюра «Неотложная задача» оказалась толчком по направлению к социализму. Позже, когда С.Н. Булгаков был избран депутатом Второй Думы, оказалось, что группа думских священников занимает куда более левую позицию, чем он. При этом священники-социалисты считали себя последователями Булгакова.⁶²¹

6.3. «Противореволюционная» миссия

В предреволюционные годы полемика с социалистическими теориями входила в число миссионерских задач. При этом периодически делались попытки сформулировать церковное отношение к социалистическим учениям. Официально отношение к социализму высказала лишь Зарубежная Церковь в 1921 году, однако едва ли можно сказать, что тезисы Карловацкого собора выражают общецерковное отношение к этой проблеме.

Если философы-идеалисты могли позволить себе анализ социалистических идей во всей их сложности, то миссионеры-практики нуждались в простых и понятных определениях. Проще всего было объявить социалистические учения антихристианскими и не признавать за ними никакого позитивного содержания. Именно так строились проповеди, например, протоиерея Иоанна Восторгова, который на V Миссионерском съезде говорил о том, что, по признанию самих вождей социализма, христианство и социализм совершенно не совместимы, и эти системы взглядов следует рассматривать как диаметрально противоположные. Поэтому Церковь должна не только вести полемику с социалистическими учениями, но и решать те проблемы, на которых спекулируют представители революционных партий. Священномученик Иоанн считал, что Церкви необходимо активно заниматься социальными вопросами и эволюционным путем решать те проблемы, которые революционеры хотят решить при помощи насилия. Христианский социализм, по мнению протоиерея Восторгова, невозможен, ибо его последователи в итоге становятся перед выбором, кто они – христиане или же социалисты.

Позицию протоиерея Иоанна Восторгова разделяли далеко не все участники съезда. Например, священник К.М. Аггеев⁶²² утверждал, что христианство и социализм – явления разных плоскостей, и говорить, что они противоположны, нельзя. По К. Аггееву, социализм является лишь «техникой устройства

социальной жизни»,⁶²³ а значит, заявлять о его исключительно антихристианской направленности некорректно.

Как многие злоупотребляют христианством и желают обратить его в защиту того, что к христианству не относится, так и некоторые социалисты переступают пределы – переступают за технику устройства жизни; на этой почве и является социал-демократия, которая стала религией. ... Социал-демократия и христианство действительно антиподы, но социализм в его классической форме может быть равно и атеистическим, и христианским. Есть, например, кроме социал-демократов, другой вид социализма, социалисты-революционеры, или попросту эсэры. Это злейшие враги социал-демократии и пунктом их расхождения с нею служит именно метафизическая область – вопрос о свободе воли, о значении личности в истории, о начале индивидуализма и т.п. В области религиозной социалисты-революционеры могут быть и христианами, по своему оправдывая насилие. Общая христианская основа у социалистов-революционеров есть.⁶²⁴

По мнению священника Аггеева, спорить с материализмом нелепо, поскольку он не выдерживает научной критики. Маркс был гений в финансовой области, а религиозная сторона его учения, действительно материалистическая, не заслуживает внимания.⁶²⁵ Возражая о. Константину, И.Г. Айвазов пытался показать, что социализм во всех своих проявлениях глубоко материалистичен. Д.И. Боголюбов говорил, что необходимо понять природу революционного движения, а заявления о безнравственности социализма бесплодны, ими никого не убедишь:

Как вы скажете, что социал-демократия противна христианству, а вам ответят: эс-дэки заботятся о рабочем человеке, отстаивают 8-часовой рабочий труд, хотят дать голодному кусок хлеба и все имущество обобществить.⁶²⁶

Резюмируя эту дискуссию, протоиерей Иоанн Восторгов указывал, что все социалистические партии имеют много общего, а делить социалистов на «своих» и «чужих» неудобно с практической точки зрения. Социализм следует считать

явлением антихристианским, а борьбу с ним – одной из задач пастырской деятельности:

Не понимаю, как можно отрицать общее в учении социалистов всех партий и разновидностей. Это общее – перенесение неба на землю, ограничение интересов человека только «техникою устройства жизни», отсюда материализм, отрицание высшего духовного начала жизни, отсюда и атеизм. И потому именно социализм, в виде социал-демократии, ухватился за Фейербаха, что нашел у себя с ним полное внутреннее сродство. Но возьмем вопрос практически. Я – проповедник, пастырь, миссионер; приезжаю в село, – скажем, в село Даниловку, Саратовской епархии, где я действительно был и должен был говорить о социализме, которым заражены крестьяне, разграбившие несколько соседних помещичьих имений. Нужно им сказать о социализме: «Можно ли быть православным христианином и вместе социалистом?» Итак, по данным здесь указаниям и объяснениям, я должен сказать крестьянам приблизительно следующее: «Видите ли, братие, есть где-то классический социализм; где он – мне не известно; какой-либо ученый мне его потом откроет. А есть социал-демократия. Она, несомненно, безбожная; но другие говорят, что много в ней доброго, чистого, честного, и это все она взяла у христианства. Но вы все здесь – социалисты-революционеры. О вас я уже не знаю, что сказать. Дело в том, что ваш отец – Михайловский, а о нем ученые наши еще не порешили, был ли он верующим или безбожником. Впрочем, есть еще статья Туган-Барановского; слышно, он возводит социализм новейший, особенный, к Канту, а Кант в Бога веровал. Но статьи Туган-Барановского я еще не читал». ... Социализм, в общем, есть явление богоборное, есть вопрос Вавилонской башни и восстания на Божество, есть вопрос не богочеловечества, а человекобожия. И потому, безотносительно к его партиям и разновидностям, социализм вообще противоположен христианству и мы, пастыри Православной Христовой Церкви, должны с ним бороться.⁶²⁷

В начале XX век вышло довольно много книг и брошюр, направленных против социалистического учения. Среди них

было немало действительно интересных работ. Например, Новоселовская «Религиозно-философская библиотека» выпустила книгу В.А. Кожевникова, в которой, во-первых, была продемонстрирована принципиальная атеистичность социализма,⁶²⁸ а во-вторых, практическая деятельность социалистов была рассмотрена как попытка создания альтернативной религии со своим месяцесловом, святыми и иконографией.⁶²⁹ Циклы лекций, посвященные истории социалистических учений, читались на различных миссионерских курсах. Протоиерей Иоанн Восторгов напечатал цикл своих лекций «Социализм в связи с историей политико-экономических, религиозных и нравственных учений древнего и нового мира», которые были прочитаны в 1911 году на Пастырских и миссионерских курсах в Москве.⁶³⁰ Вывод о том, что социализм является учением, противоположным христианству, был общепринятым. В изданной в 1913 году «Настольной книге для священно-церковнослужителей» социализм и коммунизм названы в числе «противных христианству и православию учений».⁶³¹ Публикаций такого рода было довольно много, но их пропагандистский эффект был, по всей видимости, невысоким. И лишь после Февральской революции стало понятно, что необходимо что-то менять.

6.3.1. Бизюковский миссионерский съезд 1917 года и отношение к социалистическим идеям

Участники проходившего летом 1917 года Бизюковского миссионерского съезда понимали, что Церковь должна сформулировать свое отношение к социализму. Этой проблеме был посвящен подготовленный преподавателем Донской духовной семинарии Д.И. Грацианским⁶³² доклад «Социализм и христианство».⁶³³ Докладчик отнюдь не идеализировал капитализм и не оправдывал порождаемое им социальное зло. Однако социалистическое учение, по его мнению, для христианина неприемлемо, поскольку всеобщее равенство устанавливается путем насилия, а социалистическая философия исходит из материалистических предпосылок.

На пленарном заседании съезда вопрос о социализме обсуждался 2 июля 1917 года. Съезд принял следующую резолюцию:

Признавая, с одной стороны, что в так называемом капиталистическом строе порождается ряд социально-экономических зол, крайне вредно отражающихся на духовной жизни человечества, а с другой, – что за каждую личность должен быть братски обеспечен *minimum* материальных благ, открывающих ей физическую возможность для достойного христианского существования, съезд, вместе с тем, считает долгом всех церковных деятелей и борьбу с антирелигиозными («историко-экономическим материализмом») и членоконенавистническими («классовой борьбой») принципами социализма.

Дополнительно приняты положения, внесенные могилевским епархиальным миссионером Г.А. Чайкиным:

1). В отношении к социализму следует различать атеистические теории, встречающиеся в социализме, и народно-экономическое движение. Атеистические теории социализма требуют борьбы прямой и решительной. Наше отношение к социализму как народно-экономическому движению должно быть беспристрастным и во многом активно-благожелательным.

2). Признать желательным выражение церковно-соборного отношения к социализму.⁶³⁴ Нельзя сказать, что вопросы, касающиеся социализма, занимали на съезде какое-нибудь особое место. Противодействие протестантизму, католичеству или же старообрядчеству волновало участников съезда значительно сильнее.

6.3.2. На Поместном Соборе

На пленарных заседаниях Собор не обсуждал проблем, касающихся соотношения церковного вероучения и социалистических идей. Лишь на 52-м заседании (25 ноября/8 декабря 1917 г.) прозвучало обращение группы членов Собора о необходимости выразить отношение к социалистическим учениям:

Так как масонство и социализм приобретают все больше и больше последователей среди православного русского населения, то просим Собор отозваться на это явление особым посланием, каковое желательно поручить члену Собора профессору С.Н. Булгакову.⁶³⁵

Никакого решения по этому вопросу принято не было. Предложение было передано в отдел О внутренней и внешней миссии, но к работе над посланием С.Н. Булгаков, по всей видимости, не приступил. Однако, как мы увидим дальше, Булгаков был ключевой фигурой в дискуссиях о взаимоотношениях христианства и социализма.

Более или менее подробно вопрос об отношении к социализму обсуждался на заседаниях отдела *О внутренней и внешней миссии*. В выработанном отделом общем плане работ социализм назван в ряду духовных течений современности, к которым следует сформулировать отношение:

Определение церковного отношения и миссионерских мер среди инославия:

- а) латинства, унии, протестантства
- б) русского рационалистического и мистического сектантства
- в) социализма и атеизма.⁶³⁶

На заседании отдела, которое состоялось 3/16 ноября 1917 г., М.А. Кальнев прочитал общий доклад, посвященный миссионерским проблемам современности. Кальнев обратил внимание на то, что социалистические идеи пропагандируются не сами по себе, а вместе с идеями сектантства и безбожия. И

атеисты, и социалисты, и сектанты используют социальные вопросы для борьбы с Православной Церковью:

Желая привлечь на свою сторону темные массы народа, пропагандисты сектантства и безбожия, ставшие ныне в ряды социалистов, льстят низким страстям народа, проповедуя захват и насилие во имя якобы равенства и братства, проповедуют полный политический и религиозный произвол, во имя якобы свободы. Увлечши народ проповедью социализма и приобретя симпатию народных масс, сектантство и безбожие потом с успехом переходит к пропаганде среди них своего лжеучения. Маня перспективами социализма и его несбыточными мечтами земного рая, пропагандисты сектантства и безбожия мобилизуют теперь все свои силы, чтобы решительно бросить их против Православной Церкви. Посему ревнителям последней необходимо основательное знакомство не только с учением сектантства и атеизма, а и социализма, и не только научного, а и практического, идеи которого стараются ныне осуществлять в жизни его пропагандисты. Явилась неотложная необходимость объяснить народу простым, доступным для него языком учение социализма и лишить его того обаяния, которое оно оказывает над темными массами народа, показав ему, что средства к достижению на земле среди людей свободы, равенства и братства, предлагаемые христианством и социализмом, совершенно противоположны. Все это должна сделать прежде всего наша, близко стоящая к народу, православная миссия.⁶³⁷

Для того, чтобы «простым, доступным языком» объяснить народу, что такое социализм, необходимо было разобраться в этом самом и сформулировать отношение Церкви к социалистическому учению. Однако времени на систематическое обсуждение этой проблемы у отдела не было, и к этому вопросу вернулись лишь в начале февраля 1918 года. На 23 заседании С.Н. Булгаков прочитал доклад, посвященный отношению Церкви к социализму.⁶³⁸

Булгаков указывал на то, что Церковь осуждает алчность и сребролюбие, лежащие в основе современного хозяйственного устройства, приводящего к угнетению трудящихся, взаимной

зависти и вражде. Реальная жизнь и экономическая наука провозгласили эгоизм основой хозяйства, а капиталистический строй породил классовую борьбу и социалистические учения. Между тем, хозяйственная жизнь и социальные отношения должны определяться началами христианской нравственности. Каждый член общества, отдельные группы или классы должны сознавать ответственность пред Богом за свою деятельность. Церковь благословляет хозяйственный труд, совершаемый во славу Божию как общественное служение, и призывает имущих к заботе о неимущих, а трудящихся к ответственности пред своим трудом.

С.Н. Булгаков отмечал, что социализм представляет собой смешанную совокупность добра и зла. Заботясь об угнетенных, это учение исходит из ложных материалистических теорий. Лишая человека веры в Бога, социализм вселяет в него уверенность в том, что путем борьбы и ненависти можно достигнуть рая на земле. При этом из сознания человека исчезает представление о грехе и потребность в покаянии. Социалистические учения предлагают людям отречься от веры ради мнимых и призрачных земных благ. Поэтому учение безбожного социализма – это антихристианское прельщение, от которого остерегает Церковь своих чад. И сыны Церкви, борясь с социалистическими соблазнами и обетованиями, должны внести христианский дух в социальное движение. В связи с этим С.Н. Булгаков предлагал организовывать среди рабочих православные братства и объединения, которые будут содействовать проникновению христианского духа в общественную жизнь.

Доклад Булгакова вызвал оживленную дискуссию.

Социализм, – говорил С.С. Глаголев⁶³⁹, – есть дело антихристово. Предложения антихристовы обыкновенно совпадают с заповедями Божиими: любовь к брату, забота о брате. Познание истины, повеление быть как боги одинаково идут от Христа и от антихриста. И в этом подкупающая сила антихристовых предложений; социализм намечает возвышеннейшие, идеальнейшие цели жизни, и христиане увлекаются социализмом, и с тех пор как возник социализм,

Христа многократно называли социалистом. Но антихристовы предложения принимаются не как Христовы, они принимаются гораздо охотнее Христовых, и в этом их существенное различие. Антихрист всегда предлагает крайне легкие средства для достижения идеальных целей. Для устройства рая нужно лишь убить нескольких министров, ограбить буржуев, несколько (сравнительно немного) убийств, грабежей, воровства. Христов путь к святости идет через подвиг, самоусовершенствование. Царство Божие силою берется. Путь, предлагаемый антихристом для достижения счастья и рая, всегда лежит чрез преступление. Результаты усилий идти антихристовым путем прекрасно характеризуются сном фараона: тощие коровы съели тучных, но не стали от этого лучше.⁶⁴⁰

Н.Н. Фиолетов⁶⁴¹ указывал на то, что необходимо сформулировать отношение Церкви к организованной социальной жизни и дать соответствующее каноническое определение:

Такая формулировка в настоящий момент тем более необходима, что, во-первых, до сих пор еще распространены мнения, что церковный идеал есть идеал исключительно внутреннего совершенствования и что формы социальной жизни безразличны для Церкви; во-вторых, социалистические учения получили характер своеобразной религиозной веры или суррогата этой веры – с чаяниями земного рая, с верой в абсолютное значение экономических и социальных форм.

В конце концов, было решено прежде, чем продолжить дискуссию о природе социализма, выяснить вопрос об отношении христианства к труду и к различным аспектам хозяйственной деятельности. Кроме того, отдел решил составить обращение к людям труда с призывом объединиться вокруг Церкви. Насколько нам известно, ни одно из этих решений не было выполнено. На пленарных заседаниях вопрос о природе социализма не обсуждался, и по этому поводу не выработано не только соборного деяния, но даже его проекта.

6.3.3. Продолжение дискуссии о природе социализма после Собора

Во время Гражданской войны о том, что социализм – это антихристианское учение, говорили и писали очень много. Особенно охотно писали об этом авторы различных антибольшевистских листовок. В 1919 году в Екатеринодаре протоиерей В.И. Востоков⁶⁴² собирал подписи под обращением к Южнорусскому церковному собору (Ставрополь, 19–23 мая 1919 г.),⁶⁴³ в котором просил Собор официально объявить социализм антихристианским учением:

3). Объяснить народу противохристианскую природу социализма, примерами из жизни выяснив его жестокое разрушение Церкви, государства, семьи, школы.

4). Объяснить настоящий смысл интернационала, вытравляющего из души человеческой все светлое и обращающего народы в рабов масонского тайного международного правительства.⁶⁴⁴

Отцу Владимиру не удалось убедить собратьев в необходимости принятия решения, осуждающего социализм. Собор заседал всего пять дней, поэтому возможности обсуждать отвлеченные вопросы, вроде природы социализма, у его членов не было. Однако протоиерей Востоков не оставил идеи издать церковное постановление, посвященное социализму. В качестве повода он воспользовался решением Высшего церковного управления Юга России (ВЦУ) объявить 14 сентября 1920 г. днем покаяния. К этому дню предполагалось издать послание к народу и красноармейцам. ВЦУ поручило священнику С.Н. Булгакову «составить проект вероучительного определения о природе социализма и представить таковой проект на одобрение к следующему заседанию».⁶⁴⁵ В связи с подготовкой этого определения протоиерей Востоков вновь ходатайствовал о церковном осуждении («анафематствовании») социализма как такового. Однако члены ВЦУ, в числе которых были архиепископ Димитрий (Абашидзе),⁶⁴⁶ архиепископ Феофан (Быстров),⁶⁴⁷ епископ

Вениамин (Федченков), протоиерей Г.А. Спасский,⁶⁴⁸ граф П.Н. Апраксин,⁶⁴⁹ священник С.Н. Булгаков, князь Э.И. Махароблидзе⁶⁵⁰ и др., не поддержали этого предложения. В своем предварительном докладе священник С.Н. Булгаков говорил, что ни в Евангелии, ни в православном предании нет оснований для осуждения социализма как системы экономической и социальной политики. По его мнению, в социализме подлежит отрицанию не система социально-экономических идей, но соединяющееся с ними воинствующее безбожие. В ходе дискуссии по этому вопросу были высказаны разные точки зрения, причем позицию С.Н. Булгакова целиком поддержал архиепископ Димитрий. Окончательный текст, формулирующий отношение православия к социализму, так и не был принят, поскольку ВЦУ было вынуждено эмигрировать.

Позже к этому вопросу обратился проходивший в 1921 году в Сремских Карловцах I Всеаграничный церковный собор. Созданный им особый отдел должен был сформулировать отношение собора к социализму. К сожалению, нам не известно, кто именно входил в состав этого отдела. В протоколе имеется глухое указание на то, что его члены придерживались разных точек зрения,⁶⁵¹ однако в чем именно заключались разногласия – неизвестно. Принятые собором тезисы о социализме⁶⁵² подготовили епископ Вениамин (Федченков), протоиерей М.А. Стельмашенко⁶⁵³ и профессор Т.В. Локоть.⁶⁵⁴ В документе говорилось о том, что собор считает необходимым осудить «лжеучение социализма и наиболее последовательную форму его – большевизм, или коммунизм, как учение антихристианское».⁶⁵⁵ Среди аргументов в пользу осуждения социализма названы не только религиозные (отрицание религии, разрушение нравственности, при внешнем сходстве полное противоречие христианскому вероучению), но и политические и экономические. В тезисах отмечено, что жизнь современного мира дает повод к распространению социалистических идей, однако российский социалистический эксперимент продемонстрировал антихристианский характер этого учения:

Разрушительные плоды опытного применения социализма, особенно в России, уничтожающего не только духовные, но и

материальные ценности, вообще враждебного всему творению Божию, обличают весь гибельный мировой обман, созданный врагом Божиим – дьяволом под видом добра.⁶⁵⁶

Такой взгляд на социализм разделяли далеко не все представители церковной эмиграции. В этой связи кажется уместным привести документ об отношении христианства к социализму, составленный протоиереем С.Н. Булгаковым в 1929 году. Появление текста было связано с тем, что в конце 20-х годов Б. Кандидов⁶⁵⁷ начал публиковать в советских атеистических изданиях материалы, посвященные Южнорусскому собору 1919 года и деятельности созданных им органов Высшего церковного управления.⁶⁵⁸ Ознакомившись с этими публикациями, отец Сергей опубликовал статью «Православие и социализм», в которой воспроизвел составленный им для Южнорусского собора вариант определения. К сожалению, в тексте этой публикации записи 1919 года не отделены от комментариев, относящихся к 1929 году.⁶⁵⁹ Тем не менее, этот текст позволяет составить представление о проекте, который Южнорусский собор так и не успел обсудить. Позволим себе привести пространную выписку:

Социализм (во всей многозначности этого термина) для христианина имеет лишь прикладное значение, иными словами, это есть вопрос не мировоззрения, но лишь практической этики – практической целесообразности. Цель социализма, понятая как осуществление социальной справедливости, защиты слабых, борьбы с бедностью, безработицей, эксплуатацией – в такой степени нравственно самоочевидна, что разногласие может быть только относительно практической целесообразности или осуществимости тех или иных мероприятий. Церковь не должна себя связывать с капитализмом как организацией классовой эксплуатации (хотя практически начала хозяйственной свободы и частной собственности и до сих пор могут оказываться более целесообразными для всего общества, нежели преждевременно и насильственно водворяемые формы государственно-социалистической кабалы). Если мы обратимся к Евангелию и Новому Завету, то там мы не найдем, конечно, основания для

того, чтобы связывать Церковь с какими-либо неподвижными формами социального устройства или хозяйственной организации. Церковь стоит выше всех исторических форм и судит их высшим судом совести. Если мы обратимся к святоотеческой письменности, то в творениях свв. отцов Василия Великого, Иоанна Златоуста, Амвросия Медиоланского и др. мы найдем яркие примеры духовной свободы и христианского дерзновения в суждениях о разных проявлениях социального эгоизма собственников. Потому и в «предании» не находится точки опоры для установления нерушимости частной собственности на основании христианской морали. История свидетельствует, что институт частной собственности фактически до неузнаваемости изменялся в течение веков, подвергаясь разнообразным формам общественного контроля и ограничениям. А соответственно и понятие социализма охватывает собою все многообразие форм от советского коммунизма до социального регулирования капиталистической промышленности. *Salus populi – suprema lex*⁶⁶⁰ в отношении средств, однако веления совести должны исходить от Церкви, и если люди безмолвствуют, тогда камни возопиют. Если Церковь не пользуется принадлежащим ей правом, которое есть вместе и обязанность, тогда оно узурпируется ее врагами: – другой приходит во имя свое, и его принимают (Ин.5:43). Разумеется, враги имени Христа будут всегда хотеть видеть в Церкви лишь орудие классового господства. Но сама Церковь должна пребывать в полном обладании своей царственной свободы и правды, в частности, и социальной. В настоящее время зов к этой социальной правде раздается во всем христианском мире.⁶⁶¹

Конечно же, приведенное выше высказывание протоиерея С.Н. Булгакова является не актом церковной власти, а частным мнением ее автора. Но поскольку Поместный Собор 1917–1918 года и Южнорусский церковный собор 1919 года поручали подготовить проект соответствующего определения именно ему, совершенно пренебречь этим мнением нельзя.⁶⁶² Обращает на себя внимание и близость идеи о том, что Церковь стоит выше

исторических форм социального устройства, посланию патриарха Тихона от 8 октября 1919 г.:

Церковь не связывает себя ни с каким определенным образом правления, ибо такое имеет лишь относительное историческое значение.⁶⁶³

Говоря об отношении Православия к социалистическим теориям, мы совершенно сознательно не касались многочисленных просоветских публикаций, появившихся в «Журнале Московской Патриархии» после Второй мировой войны, поскольку декларирование безоговорочной лояльности было для Московской Патриархии основным условием легального существования в СССР.

6.4. «Черная сотня» – Выбор неудачного союзника

Сотрудничая с правыми партиями, в программах которых много говорилось о роли православия в жизни России, Церкви не удалось повлиять на общественную жизнь. Участие ряда священнослужителей в деятельности правых партий сильно скомпрометировало Православную Церковь в глазах общественного мнения. Обвинение духовенства в черносотенстве стало одним из любимых приемов антицерковных полемистов.

Церковь не могла решать социальные, гуманитарные, просветительские и миссионерские задачи в союзе с политическими партиями социалистического толка, однако об отказе церковных организаций от участия в политической жизни речь не шла. Собственных политических организаций Православная Церковь не создавала, что делало актуальным вопрос о союзнике среди действующих политических партий. Наиболее естественным казалось сотрудничество с политическими партиями правого толка. Сегодня правые партии начала века чаще всего ассоциируются с погромами, антисемитизмом и крайними формами национализма. Однако современники воспринимали ситуацию иначе.

На первых порах заявление о создании охранительной партии особого неприятия не вызывало. Ряд газет перепечатал воззвание «Союза русского народа» – кто с доброжелательными комментариями, кто с ироническими:

Мы получили, – писало «Новое время», – воззвание «Союза русского народа» с приложенным при нем листком, озаглавленным «Самодержавие и абсолютизм». Воззвание, обращающееся к «русским людям», никем не подписано; не указано также, куда должны обращаться лица, желающие примкнуть к новой партии и ее программе. Мы не можем отнестись сочувственно к подобному образу действий, убежденные в том, что партии порядка, к которым, по-видимому, желает пристать новый союз, только в том случае будут содействовать скорейшему прекращению смуты, если

станут действовать мужественно, с открытым забралом. Партия добивается введения строгого прочного правового порядка на таких основаниях:

1). Единство и неразделенность Российской Империи и незыблемость основных начал русской государственности, ибо только твердая царская власть, основанная на непосредственном единении Царя с народом в лице избранных народом представителей, может дать безусловные гарантии прочного правового порядка в таком разноплеменном государстве как Россия.

2). Учреждение Государственной думы с правом непосредственного доклада Государю, правом запроса министрам, правом фактического контроля над деятельностью министров, правом испрошения Высочайшего соизволения на предание их суду.

3). Объединение деятельности министров и установление строгой фактической ответственности их, равно как и каждого должностного лица, за всякую неправильность в делах службы по жалобам потерпевших частных лиц, приносимых прокурорскому надзору.

4). Фактическое осуществление дарованной манифестом 17 октября свободы и неприкосновенности личности, т.е. ограждение личности от произвола и насилий со стороны властей, со стороны отдельных частных лиц, а также со стороны всякого рода обществ, союзов, комитетов и т.п. как тайных, так и явных.

5). Установление строгой ответственности печати по суду в ограждение основных начал государственного устройства на основании особо выработанных законов, применительно к существующему ныне порядку такой ответственности в западноевропейских государствах.

6). Самое твердое, строгое и фактическое ограждение права собственности частных лиц, обществ и государства.⁶⁶⁴

При чтении первых манифестов и воззваний «Союза русского народа» поражает их непрофессионализм, на что, кстати сказать, обратила внимание и редакция «Нового времени». Организационная неразбериха и структурная

аморфность были характерны для правого движения на всем протяжении его истории. Членство в организациях не было жестким, постановления съездов не имели обязательной силы для участников движения и т.д.⁶⁶⁵ В качестве своих предшественников лидеры новой партии называли Достоевского, Хомякова, Аксаковых, Каткова, Данилевского и других славянофилов.⁶⁶⁶ Многие архиереи и рядовые священнослужители видели союзника в партии, ратовавшей за политическую стабильность,⁶⁶⁷ участвовавшей в разгоне антиправительственных выступлений и декларировавшей поддержку Православной Церкви. Тем более что в своде основных понятий и положений русских монархистов, принятом IV Всероссийским съездом «Союза русского народа» и V Всероссийским съездом русских людей (19 мая 1912 г.)⁶⁶⁸ декларировалось, что православная вера служит «основанием начал русской жизни». Аргументировалось это положение следующим образом:

Почему вера православная служит основанием начал русской жизни? Потому, во-первых, что носительница православной веры Церковь Православная в своем учении заключает вечную, непреложную, незыблемую, святую и единую истину, которая открыта людям Самим Богом, проповедана св. апостолами, выражена семью Вселенскими Соборами и неизменно исповедуется русским народом. Во-вторых, потому что русское народное самосознание верой православной рождено, воспитано, укреплено и освящено, которая и положила в основу русской государственности не деспотическую (варварскую) силу, а начала христианской любви и нравственности.⁶⁶⁹

Стоит ли удивляться тому, что та часть российского общества, которая стремилась к организации политического движения консервативного толка и включала многих священнослужителей, восприняла декларации правых как вполне конструктивные. Среди людей, передававших деньги на поддержку «Союза русского народа» были протоиереи Иоанн Восторгов и Иоанн Кронштадтский, некоторые архиереи.⁶⁷⁰ Просматривая именной указатель к двухтомнику «Правые

партии», встречаешь имена членов Поместного Собора 1917–1918 годов: А.В. Васильева,⁶⁷¹ Л.Д. Аксенова,⁶⁷² В.А. Бобринского,⁶⁷³ С.Г. Рункевича,⁶⁷⁴ А.М. Эристова,⁶⁷⁵ Н.Д. Кузнецова, протоиерея Ф. Воловея и других. Кажется совершенно очевидным, что представители церковной общественности начала XX века не видели ничего зазорного в кличке «черносотенец» и считали совершенно нормальным делом сотрудничество с правыми партиями. Положительному имиджу «Союза русского народа» способствовал и прием Николаем II делегации этой партии (23 декабря 1905 г.).⁶⁷⁶ Характерно, что среди мероприятий, проходивших в рамках Киевского миссионерского съезда (1908), было посещение Русского собрания, где выступали не только архиепископ Антоний (Храповицкий) и протоиереи Иоанн Восторгов, но и А.И. Дубровин,⁶⁷⁷ произнесший, по словам одного из участников съезда, речь «зажигательную и строго-обличительную на действие Государственной Думы».⁶⁷⁸

Призывы церковных публицистов к восстановлению соборного начала в церковной жизни были вполне созвучны декларациям правых партий о соборности как специфически российской форме управления и о принципиальном отличии соборности от парламентаризма.⁶⁷⁹ Правые партии активно выражали свою позицию по актуальным проблемам предсоборных дискуссий. Так, например, среди постановлений Второго всероссийского съезда русских людей, состоявшегося весной 1906 года, имеется раздел, посвященный церковным вопросам:

1). Ввиду обостряющегося нестроения церковной и государственной жизни, возбудить ходатайство перед Государем Императором и перед митрополитами Санкт-Петербургским Антонием, Московским Владимиром и Киевским Флавианом о скорейшем созыве, не позже первых осенних месяцев сего 1906 года, в Москве Собора всех епископов Русской Православной Церкви, не исключая викарных и пребывающих на покое.

2). В церковно-богослужебной реформе надобности нет, за исключением постепенной замены темных неудобопонятных

славянских выражений и оборотов речи в церковных песнопениях и молитвословиях ясными и понятными словами на славянском же языке.

3). Необходимо издавать богослужебные книги для народного употребления по самой дешевой цене.

4). Необходимо сохранять и восстанавливать правильное обиходное церковное пение, избегая в пении мирских напевов и приемов, чуждых духу Православной Церкви.⁶⁸⁰

Едва ли в документах еще какого-либо политического движения того времени удастся найти подобные декларации, посвященные внутрицерковным проблемам. На IV Миссионерском съезде активный участник правого движения П.В. Никольский⁶⁸¹ выступил с докладом «О взаимоотношении Православной Церкви и русского государства», в которых предлагал священникам-миссионерам в борьбе с социалистическими идеями пользоваться помощью монархических организаций, которые принципиально враждебны социализму. Миссионерский съезд поддержал эту идею.⁶⁸² Таким образом, можно было предположить, что в стране наконец-то создается политическая сила, способная защитить Церковь от действий радикалов. Однако на практике этого не произошло.⁶⁸³

Правые не имели жесткой организационной структуры и, в отличие от левых партий, были способны скорее на разовые выступления, чем на регулярную политическую деятельность. Эту организационную аморфность прекрасно осознавали сочувствующие черносотенцам церковные деятели. В брошюре «Беседы о «Союзе русского народа»» (1909) епископ Андроник (Никольский) писал:

«Союз русского народа» не партия и не преследует никаких партийных целей и намерений. «Союз» есть сам великий русский народ, под впечатлением злосчастных освободительных событий последних трех лет приходящий в себя и постепенно собирающийся с духом, чтобы отстоять свое достоинство от всех возможных бед. Это есть сам народ, отгребаящийся или освобождающийся от натиска всяких партий, от всего партийного и наносного, а не народного.

Потому-то он так ненавистен всяким партиям, что опасен им своею беспартийностью и глубокою и исключительною народностью.⁶⁸⁴

Пропагандируемые правыми организациями идеи соборности и сознательный отказ от общепризнанных методов политического строительства привели к тому, что организовать единую общероссийскую партию им не удалось. Аморфные и не способные контролировать действия своих членов правые организации оказались легкой мишенью для своих политических противников. Попытки силового противостояния революционным выступлениям выливались в погромы, превратившие черносотенцев во всероссийское пугало. Не придавали популярности правым партиям и антисемитские декларации, содержащиеся в программных документах правых и их периодике. Сюда следует добавить и многочисленные скандалы, спровоцированные в первую очередь В.М. Пуришкевичем,⁶⁸⁵ имя которого стало нарицательным.⁶⁸⁶

В 1908 году власти уже подчеркнуто дистанцировались от правого движения. При этом правые партии, позиционировавшие себя как проправительственные, не могли, в отличие от либеральных и революционных, уйти в оппозицию. В результате начались бесконечные внутрипартийные распри и уход из движения ряда наиболее ярких деятелей. Накануне Первой мировой войны от партийной работы отошли протоиерей Иоанн Восторгов, А.А. Вязигин,⁶⁸⁷ А.И. Соболевский, Л.А. Тихомиров⁶⁸⁸ и другие.⁶⁸⁹ Правое движение стремительно сходило на нет. Если в 1908 году численность членов монархических партий была около 400 тысяч человек, то в 1916 году (правда, по неполным данным)— 45 тысяч.⁶⁹⁰ Проигравшие правые стали прекрасной мишенью для своих политических оппонентов. Либеральные публицисты использовали ярлык «черносотенец» в качестве бранного эпитета. В итоге, скомпрометированными оказались не только сами правые, но и те идеи, которые они защищали. Сотрудничество ряда священников и иерархов с правыми организациями превратилось в грозное обвинение, хотя это сотрудничество в большинстве случаев сводилось к освящению знамен «Союза

русского народа» или служению молебнов во время шествия. Да и трудно представить себе причины, по которым священник стал бы отказываться от поддержки организации, одной из целей которой была защита православия.

История взаимодействия церковных деятелей с правыми партиями – это еще один пример неумения грамотно воздействовать на общественное мнение. Если взрывающие государственных чиновников террористы или громящие помещичьи усадьбы крестьяне вызывали у части интеллигенции романтическое умиление, то спровоцированные правыми кровавые эксцессы возмутили всю страну. А поскольку правые организации всегда подчеркивали свое сотрудничество с духовенством, деятельность их нанесла серьезный удар и по престижу Церкви. Эксперимент по созданию консервативно-монархического политического движения с треском провалился, в результате чего слово «черносотенец» приобрело в русском языке уничижительное значение. И церковным публицистам вплоть до наших дней приходится объяснять, почему Иоанн Кронштадтский поддерживал черносотенцев.

6.5. Отлучение Льва Толстого: поражение в публичной дискуссии

Лев Толстой не скрывал того, что его взгляды противоречат церковному вероучению, однако решение Синода об его отлучении от Церкви общественное мнение восприняло резко негативно. В информационной войне с Л.Н. Толстым Церковь потерпела поражение, однако впоследствии выяснилось, что это событие пробудило интерес к вопросам веры во многих людях, которые прежде были далеки от Церкви.

Полемика православных миссионеров с Л.Н. Толстым оказалась, может быть, самым грандиозным миссионерским провалом за всю историю Русской Церкви. Обращение к истории взаимоотношений Православной Церкви и Льва Толстого – занятие неблагодарное. Общеизвестно, что акт отлучения очень многими был воспринят как деяние, серьезнейшим образом компрометирующее Церковь в глазах общественного мнения. История с отлучением Толстого интересует нас потому, что Синод, казалось бы, сделал то, чего общественное мнение давно от него ожидало – высказался по проблемам современности. Характерно, что инициатором отлучения был митрополит Антоний (Вадковский), в то время как К.П.Победоносцев был противником издания этого акта.⁶⁹¹ Идею отлучения поддерживали церковные деятели, считавшие, что Православная Церковь должна активно участвовать в жизни мира. По свидетельству В.М. Сковцова, на принятие определения оказали влияние такие церковные деятели как епископы Антоний (Храповицкий), Сергей (Страгородский), архимандриты Антонин (Грановский) и Михаил (Семенов).⁶⁹² Члены Синода едва ли были готовы к тому, что акт отлучения вызовет взрыв общественного негодования. Л.Н. Толстой не скрывал, что его взгляды противоречат церковному вероучению. Полемика с учением Православной Церкви началась задолго до отлучения. В начале 1880-х гг. он работал над книгой «Исследование догматического богословия», которая увидела

свет в 1891–1896 гг.⁶⁹³ Это подробный разбор классической книги митрополита Макария (Булгакова),⁶⁹⁴ в котором Л.Н. Толстой обосновывает свое категорическое неприятие православной догматики. Приведем лишь одну цитату:

Обман состоит в том, что утверждается, будто Христос установил таинство, т.е. такое внешнее действие, которое сообщает внутреннюю благодать, правильнее говоря, что будто Христос установил догмат таинства, т.е. учение о том, что купание в воде или еда хлеба и питье вина сообщают душе купающегося или ядущего хлеб и пьющего вино какую-то особенную силу. Утверждая, что Христос велел купать или ужинать в его воспоминание, иерархия не имеет никакого основания утверждать, что Христос установил таинства крещения и евхаристии со всем тем значением, которое приписывает им иерархия и о котором в учении Христа нет и не могло быть намека.⁶⁹⁵

В подобном ключе анализируются все церковные таинства, а также Символ веры. Причем церковное вероучение оказывается для Толстого совершенно неприемлемым.

Как же я могу верить этой церкви и верить ей тогда, когда на глубочайшие вопросы о своей душе она отвечает жалкими обманами и нелепостями и еще утверждает, что иначе отвечать на эти вопросы никто не должен сметь, что во всем том, что составляет самое драгоценное в моей жизни, я не должен сметь руководиться ничем иным, как только ее указаниями.⁶⁹⁶

В опубликованных произведениях Л.Н. Толстого, его письмах и дневниках содержится огромное количество утверждений, свидетельствующих о том, что их автор крайне негативно относится к Православной Церкви и не признает ее учения. Приведем лишь несколько цитат:

Для уничтожения того зла, от которого страдают люди, нужно не освобождение земли, не уничтожение податей и не обобществление орудий производства, и даже не свержение существующего правительства, а нужно уничтожение того ложного учения, называемого «христианским», в котором воспитываются люди нашего времени. (Неужели это так надо? 1900).⁶⁹⁷

В наше время только человек совершенно невежественный или совершенно равнодушный к вопросам жизни, освящаемым религией, может оставаться в церковной вере (Царство Божие внутри вас, 1893).⁶⁹⁸

Вред безумного церковного учения в том, что оно подрывает веру в разум. Если возможна Троица, то все возможно. (Дневниковая запись, 1890).⁶⁹⁹

Только благодаря понятию церкви, представлению о том, что известное понимание истины есть ее окончательное выражение, могло случиться, что ряд грубых недоразумений (сын Божий = Бог, пища жизни = поеданию тела и т.п.) возведен в догматы замерзшие, в которые велят влезать людям нашего даже века. Что зла от этого и какое извращение ума и фарисейство – страшно подумать. (Дневниковая запись, 1890).⁷⁰⁰

Подобное цитирование можно было бы продолжать до бесконечности. Мы же позволим себе привести еще лишь общеизвестную цитату из романа «Воскресенье» (1899), в значительной степени спровоцировавшего появление синодального акта об отлучении Л.Н.Толстого:

Сущность богослужения состояла в том, что предполагалось, что вырезанные священником кусочки и положенные в вино, при известных манипуляциях и молитвах, превращаются в тело и кровь Бога. Манипуляции эти состояли в том, что священник равномерно, несмотря на то, что этому мешал надетый на него парчовый мешок, поднимал обе руки кверху и держал их так, потом опускался на колени и целовал стол и то, что было на нем.

– «Изрядно о пресвятей, пречистой и преблагословенней Богородице», – громко закричал после этого священник из-за перегородки, и хор торжественно запел, что очень хорошо прославлять родившую Христа без нарушения девства девицу Марию, которая удостоена за это большей чести, чем какие-то херувимы, и большей славы, чем какие-то серафимы. После этого считалось, что превращение совершилось, и священник, сняв салфетку с блюда, разрезал срединный кусочек начетверо и положил его сначала в вино, а потом в рот.

Предполагалось, что он съел кусочек тела Бога и выпил глоток Его крови. После этого священник отдернул занавеску, otvorил средние двери и, взяв в руки золоченую чашку, вышел с нею в середине двери и пригласил желающих тоже поесть тела и крови Бога, находившихся в чашке.⁷⁰¹

Приведенных выше цитат вполне достаточно, чтобы утверждать, что их автор открыто заявляет о своем неприятии учения Православной Церкви. Таким образом, определение Святейшего Синода от 20–23 февраля 1901 г. имело констатирующий характер, свидетельствуя об уже состоявшемся отпадении Л.Н. Толстого. А поскольку Толстой не скрывал своего отношения к церковному вероучению, казалось, что акт отлучения будет воспринят как нечто вполне естественное, если не рутинное.

В своем вероучении, – писал С.Н. Булгаков, – Толстой, несомненно, отпал от Церкви (притом одинаково и от православия, и от католичества, и даже от ортодоксального протестантизма). Торжественного «отлучения» могло и не быть, но это само по себе ничего не изменяет в существе дела. Вера в Христа как Богочеловека, в искупление, в триипостасность Божества, в действительность церковных таинств и молитв, все эти основы церковного учения радикально отвергались Толстым и притом нередко в такой форме, которая не могла не производить на верующих самого тягостного впечатления. Только крайне низкий уровень религиозной сознательности в нашем обществе объясняет распространенное отношение к этим разногласиям как к каким-то пустякам или недоразумениям.⁷⁰²

Как известно, определение Синода об отлучении Толстого вызвало в обществе реакцию более чем неоднозначную. Ситуация, когда один из величайших русских писателей был отлучен от Церкви, шокировала очень многих.

Основной тезис, вокруг которого будут строиться наши дальнейшие рассуждения, сводится к следующему. С церковной точки зрения действия Синода были вполне безукоризненными. Синод лишь констатировал, что Л.Н. Толстой «не прикровенно, но явно перед всеми, сознательно и намеренно отторг себя от

всякого общения с Церковью Православной». Однако общество увидело в этом определении не церковный акт, а попытку государства при помощи послушного ему Синода заткнуть рот великому писателю. И участники дальнейших дискуссий, посвященных взаимоотношению Толстого и Церкви, видели в Толстом или злостного еретика, или гонимого «книжниками и фарисеями» мученика. Приверженцы подобных крайних взглядов практически не имели шансов понять доводы противоположной стороны. Услышать друг друга были способны лишь единицы.

6.5.1. Религиозно-философские собрания об отлучении Толстого

Кажется, первая попытка внепартийного осмысления акта отлучения Толстого была предпринята участниками Религиозно-философских собраний. Для них эта тема была очень болезненна, и при этом почти никто из выступавших не видел в синодальном акте содержательных ошибок. Споры вызывал лишь вопрос о том, насколько этот акт был целесообразен. Позицию тех, кто полагал, что, отлучив Толстого, Церковь наконец-то обрела свой голос в общественной жизни, озвучил В.А. Тернавцев⁷⁰³:

Здесь Церковь совершила акт огромного нравственного значения: Россия благочестивая отторглась от России мыслящей. Никогда за всю свою историю Синод не был таким верным выразителем истины христианской, как в этом публичном засвидетельствовании об отпадении Толстого.⁷⁰⁴

По мнению епископа Сергея (Страгородского), Синод Толстого не отлучал, как никто не отлучал, например, Юлиана Отступника, а лишь засвидетельствовал то, что Толстой находится вне Церкви. Недоразумения, связанные с отлучением писателя, епископ Сергей связывал с тем, что в России участие в христианской жизни из привилегии превратилось в обязанность:

Его не нужно было отлучать, потому что он сам сознательно отошел от Церкви. У нас это смешали с отлучением потому, что у нас привилегия членов Церкви перестала быть привилегией, обратившись скорее в обязанность каждого человека, всякого гражданина государства: хотя бы относительно погребения или относительно приобщения. Собственно человек не только имеет право приступить к Таинствам, быть погребенным: он даже должен быть погребен как христианин. Поднялся вопрос, как поступить с Л. Толстым? Эти привилегии истинного члена Церкви принадлежат ли ему? Пришлось поставить вопрос о лишении этих церковных привилегий. Это внешнее подобие отлучения и заявления об отпадении и было причиной

недоразумений. Отлучение, собственно говоря, по своему внутреннему смыслу гораздо менее трагично, чем простое заявление об отпадении, хотя последнее по форме представляется весьма мягким.⁷⁰⁵

Многих выступавших волновал вопрос о целесообразности этого синодального акта. Ф.Н. Белявский⁷⁰⁶ видел смысл отлучения в том, что Толстого теперь не будут принимать за настоящего богослова.⁷⁰⁷ Н.М. Минский⁷⁰⁸ недоумевал по поводу того, почему отлучили Л. Толстого, но не отлучили других антицерковных писателей.⁷⁰⁹ При этом все соглашались с тем, что Церкви будет очень сложно защищать свою позицию, поскольку в полемике с культурным обществом она почти всегда терпит поражение. Не случайно протопресвитер И.Л. Янышев⁷¹⁰ сетовал, что публика куда охотнее читает произведения антицерковных писателей, чем миссионерские сочинения, посвященные критике этих писателей. В ряде выступлений проблема отлучения Толстого рассматривалась как частный случай вопроса о взаимоотношениях Церкви и культуры. Об этом говорил, например, поэт Николай Минский:

Мы видим, что не можем жить так, как жили до сих пор. Нельзя пользоваться благами культуры, крадучись, урывком, прячась от собственной совести. Мы хотим пользоваться откровенно роскошью мира, роскошью искусства, роскошью науки. Культурное общество хочет жить освященной жизнью, и это стремление, быть может, создало настоящее наше общество. Культурное общество приходит к Церкви как к источнику святости, не с тем, чтобы отречься от плодов культуры, а с тем, чтобы освятить их.⁷¹¹

Выступления участников Религиозно-философских собраний, конечно же, очень интересны, однако для характеристики общественного мнения того времени они дают немного. Современники воспринимали эти собрания как явление маргинальное. Церковные власти обвиняли их участников в сомнительных с точки зрения православия высказываниях, а далекая от Церкви интеллигенция считала их чем-то реакционным, а потому и недостойным внимания.

6.5.2. Публичный писатель

Несомненно, что для подавляющего большинства представителей образованного общества Толстой был несправедливо гонимым властителем дум. Такое восприятие вытекало из той совершенно исключительной роли, которую Толстой играл в русской культуре рубежа веков. Для того чтобы понять, как формировался миф о Толстом, следует сказать несколько слов о том, как русское общество начала XX века воспринимало литературный труд.

Образ писателя-обличителя в русской культуре нового времени занимает особое место. Безрелигиозная русская интеллигенция видит в нем пророка-обличителя. Писатель борется за правду, выступает против общественной лжи, находится в оппозиции государству и т.д. И нужно сказать, что жизнь Толстого (по крайней мере, в последние десятилетия) идеально соответствовала этому общественному стереотипу.⁷¹² В последние годы жизни Толстой вольно или невольно вел себя как кинозвезда, то есть все больше ориентировался на читателя газет, делая свою частную жизнь все более публичной. Он публично пахал и косил, публично каялся в происхождении, публично обличал власть и Церковь, то есть, как сказали бы сегодня, превращал свою жизнь в гениальную «пиар-акцию». Наиболее эффектно это проявилось в последних днях писателя. После ухода Толстого из Ясной Поляны частная жизнь писателя превратилась в предмет общенародного интереса, причем семья писателя была вынуждена черпать информацию о нем из газет.⁷¹³ На то, что смерть и похороны Толстого имели характер грандиозного спектакля, уже обращалось внимание.

Можно сказать, – писал современный исследователь Уильям Никелл, – что в последние дни земного существования Толстого частная жизнь превратилась в общедоступный спектакль: заветное сакральное пространство – смертный одр родственника – было открыто взорам публики и во многих случаях осквернено ею.⁷¹⁴

Разрушение границы между частной и общественной жизнью сильно мешало оппонентам Толстого. Полемизировать с ним было возможно, лишь прибегая к тому, что сейчас называют политическими технологиями (а в начале XX века церковная власть умела ими пользоваться еще хуже, чем в начале XXI-го). Учитывая это, не стоит удивляться, что в споре Синода и Толстого читатели газет оказались на стороне последнего. Толстой был гениальным писателем, но отнюдь не мыслителем. Философские построения Толстого состоят преимущественно из общих мест. Но парадоксальным образом это оказывалось скорее достоинством, чем недостатком, поскольку именно этот уровень соответствовал запросам массового читателя.

Любое событие, связанное с Толстым, автоматически приобретало характер публичного действия. Публичным действием стала его смерть, погребение и паломничества на могилу. Приведем характерное свидетельство из дневника В.Ф. Булгакова⁷¹⁵ (запись от 7 ноября 1912 г.):

Годовщина смерти Льва Николаевича. Был на могиле. Нехорошо: крестьяне, стоя около могилы на коленях, пели «вечную память», а кинематографщик снимал их. Что это за молитва под кинематограф! Только развращение для крестьян. Я видел, они уже научились немного позировать...⁷¹⁶

Обнародовав Акт об отлучении, Синод, вольно или невольно, ввязался в информационную войну со Львом Толстым. И не подлежит сомнению то, что эта война была Церковью проиграна.

6.5.3. Торжества 1908 года

Споры вокруг Толстого никогда не затихали, но наиболее сильный всплеск общественного интереса пришелся на 1908 год, когда ряд общественных организаций и органов местного самоуправления объявили о праздновании юбилея Толстого. Так, например, Петербургская дума решила приобрести для всех школ города портрет писателя,⁷¹⁷ а Московская – занялась организацией посвященных ему школьных праздников.⁷¹⁸ Тогда же в газетах стали появляться ни на чем не основанные сообщения, что церковные власти собираются снять отлучение.⁷¹⁹ Само собой разумеется, Церковь должна была каким-то образом на это реагировать.

На IV Миссионерском съезде доклад о мерах, которые необходимо принять в связи с юбилеем Л.Н. Толстого, делал И.Г. Айвазов. Съезд решил обратиться в Синод с просьбой издать специальное послание с призывом не принимать участия в этих торжествах, поскольку юбиляр отлучен от Церкви, а чествование «только укрепит графа в ожесточении против Церкви и укрепит невозможность его обращения».⁷²⁰

Накануне юбилея в «Прибавлениях к Церковным ведомостям» появилась статья архиепископа Сергия (Страгородского) «Как православный христианин должен отнестись к предстоящему чествованию графа Толстого?».⁷²¹ Архиепископ начинает с того, что предлагает разделять литературное творчество Толстого и его публицистику. По мнению владыки Сергия, празднования посвящены не Толстому-писателю, а Толстому-публицисту и общественному деятелю. Поэтому школьные праздники создадут фальшивую ситуацию: ведь учение Толстого отличается от того, чему детей учат в школах. Православному христианину следует не участвовать в торжествах, а молиться об обращении писателя.⁷²²

Многие периодические издания поместили протесты против позиции Синода в связи с празднованием этого юбилея. При этом одни полемисты полагали, что богословские построения

Толстого не имели особого значения, поэтому на них не стоило бы обращать внимания; другие, подобно С.Н. Булгакову, не считали возможным игнорировать религиозные взгляды писателя. По мнению С.Н. Булгакова, принять толстовскую догматику нельзя, но нельзя и ограничиться осуждением: слишком у многих Толстой пробудил интерес к проблемам веры:

Разве борьба с атеизмом и религиозным индифферентизмом не является сейчас самой настоятельной и трудной задачей для христианства всех исповеданий, всех толков? Ведь не гнушались же первохристианские апологеты стоической помощью философии, а св. Иустин и Климент прямо учили о христианском влиянии языческих философов? Неужели нельзя поставить Толстого хотя бы на положение этих языческих философов?⁷²³

С.Н. Булгаков считал, что поскольку разъяснение Синода непосредственно вытекает из акта об отлучении Л.Н. Толстого, его вообще лучше было бы не делать, предоставив каждому возможность самостоятельно решать вопрос об участии в торжествах.

6.5.4. Смерть и отпевание

Как отлученный и не воссоединившийся с Церковью, Толстой был похоронен без церковного отпевания и на неосвященной земле, то есть вне кладбища. Такие гражданские похороны были точным исполнением его воли:

Заявляю, – писал Л.Н.Толстой в дневнике (22 февраля 1909 г.), – что возвратиться к церкви, причаститься перед смертью я также не могу, как не могу перед смертью говорить похабные слова или смотреть похабные картинки, и потому все, что будут говорить о моем предсмертном покаянии и причащении – ложь. Говорю это потому, что, если есть люди, для которых по их религиозному пониманию причащение есть некоторый религиозный акт, т.е. проявление стремления к Богу, для меня всякое такое внешнее действие, как причастие, было бы отречением от души, от добра, от учения Христа, от Бога. ... Похоронить меня прошу также без так называемого богослужения, а зарыть тело в землю, чтобы оно не воняло.⁷²⁴

Однако общественное мнение оказалось неготовым принять такие гражданские похороны. Те, кто считал церковное погребение лишь красивым обрядом, негодовали и видели в отказе от отпевания посмертное надругательство над Толстым. В продаже появились открытки с изображением Спасителя в терновом венце, принимающего Льва Толстого в Свои объятия.⁷²⁵ Те же, кто понимал, что само содержание чина предполагает погребение члена Церкви, пусть и со скорбью, но принимали свершившееся:

Толстой похоронен был без церковных обрядов, согласно своим убеждениям, – писал в 1911 году С.Н. Булгаков. – Церковная власть оказалась на этот раз на высоте положения, отнесшись к этому с достойной сдержанностью. Как ни больно было для людей церковных пережить эти «гражданские» похороны великого русского человека (всю эту горечь и боль я испытал сам, идя за гробом Толстого), но было бы неизмеримо больнее и хуже, если бы случилось иначе и – путем компромиссов – были бы как-нибудь устроены похороны

церковные. Ибо это была бы не любовь и не примирение, это была бы ложь, от которой при жизни столь отвращался Толстой. Это была бы, вместе с тем, кощунственная профанация величественного христианского погребения, которым Церковь напутствует своих сынов в иной мир. ... Совершенно в таком же смысле должен быть разрешен и вопрос о служении православных панихид о нем. ... Как ни прискорбно для всех церковно-верующих появление «гражданских панихид», но все-таки это лучше профанации церковных. Ведь и «чин» панихиды, представляющий сокращение погребения, также имеет в виду лишь принадлежащих к Церкви и разделяющих ее верования. И именно поэтому православные панихиды по отношению к Толстому неприменимы как заведомая ложь, которая становится безразлична только при состоянии полного религиозного нигилизма и, следовательно, глубокой чуждости Толстому. Но для таких лиц «гражданская» панихида как форма манифестации, предпочтительнее, как этого и не скрывают наиболее откровенные.⁷²⁶

В этой же статье Булгаков ставит вопрос о необходимости составления специального чина келейной молитвы о лице, хотя и связанном с Церковью неизгладимой печатью крещения, но отрекшимся от нее.

О возможности молитвы за Толстого писал тогда и архиепископ Антоний (Храповицкий). В вышедшей вскоре после смерти Толстого книге он показывал, что и в поздних текстах писатель во многих вопросах очень близок православию.⁷²⁷ О шумихе вокруг похорон Толстого он пишет как о трагедии:

Могла ли утешиться его душа вкушением человеческой славы, столь бурным проявлением покрывшей его погребение? Увы, это внешнее преклонение было скорее оскорблением поэту, нежели честью. Оно имело характер всецело оппозиционный и революционный; между тем, Толстой революции и конституции не сочувствовал, а на первую горячо негодовал. Но даже независимо от сего, что может быть обиднее, когда нас хвалят только для того, чтобы оскорбить или напугать других? А если мы вспомним, что эту погребальную буффонаду исполняли те самые элементы общества, которые 5

лет тому назад кричали и печатали о нем как о сумасшедшем старике, выжившем из ума аристократе, как о дворянской ветоши, на которую нечего обращать внимание, то, судите сами, чем отличается теперешнее его возвышение от того, когда заброшенную подушку и сношенную одежду поднимают на высокий шест и ставят в огороде в качестве пугала для ворон? ... Над обыкновенным покойником возносятся теплые участливые молитвы его близких, а здесь в пышных тостах демонстрантов по разным городам никто о душе умершего и не думал, а все злорадствовали над Церковью и над нами – попами. Некоторые духовные лица ходатайствовали о разрешении проводить его в могилу со священником при пении: «Святой Боже», как это делается в отношении иноверцев, не имеющих вблизи своего духовенства, но едва ли бы это было допущено окружающими, и потому Св. Синод такого ходатайства не удовлетворил. Впрочем, те христиане, которые сохранили в душе своей сострадание к погибавшей душе, могут молить и за нее наедине. Во храме возносится молитва только за искупленных Христом чад Церкви, а личное молитвенное дерзновение не знает для себя никаких преград...⁷²⁸

Если архиепископ Антоний и С.Н. Булгаков рассуждали теоретически, то были попытки и практических шагов по посмертному примирению Толстого с Церковью. 12 ноября 1912 г. приехавший из Полтавы 27-летний священник Григорий Лаврентьевич Калиновский⁷²⁹ совершил над могилой Толстого чин отпевания, потом служил панихиду в его спальне.⁷³⁰ Для Софьи Андреевны Толстой, тяжело переживавшей антицерковную позицию мужа, это было очень важно.

Излишне говорить, что это отпевание было прямым непослушанием священноначалию. А поскольку практически все, что происходило вокруг Толстого, сразу же становилось достоянием гласности, история о посмертном отпевании попала в газеты и вызвала целую дискуссию. Анализу этой дискуссии были посвящены статьи Н.Д. Кузнецова⁷³¹ и рязанского миссионера Н. Краниева,⁷³² в которых показана неправомерность посмертного отпевания отлученного от Церкви графа. При этом достается не только священнику, но и

архиепископу Антонию (Храповицкому), писавшему о возможности частной молитвы об упокоении Л.Н. Толстого. С другой стороны, А.В. Карташев считал, что «Церковь может и должна» предусмотреть чин не только келейной, но и общественной молитвы «о религиозно-заблудившихся, о слепых духовно, о соблазняющихся во Христе», а также «о милости Божией к еретикам и врагам Церкви», что могло бы «дать исход религиозному томлению церковных людей в чрезвычайном случае со смертью Толстого».⁷³³

Посмертное отпевание не стало последней попыткой примирить Толстого с Церковью. Готовясь к проведению первого обновленческого собора, участники Первого Всероссийского съезда белого духовенства «Живая Церковь» (6–17 августа 1922 г.) приняли решение ходатайствовать перед Собором о снятии клятв с Л.Н. Толстого.⁷³⁴ Однако на самом Соборе этот вопрос не рассматривался.

Весьма показательным кажется реакция на это ходатайство митрополита Сергия (Страгородского), в тот момент примыкавшего к обновленчеству. В послании Сергия обновленческому Высшему церковному управлению от 23 октября 1922 г. говорилось, что он категорически не может принять многих постановлений съезда. Среди таких неприемлемых решений он называет и снятие отлучения с Л.Н. Толстого:

Я решительно протестую против тех постановлений съезда «Живой Церкви», которые приняты в отмену основных требований церковной дисциплины. Некоторые из этих постановлений являются для меня недопустимыми безусловно. К первому разряду отношу снятие отлучения с графа Льва Толстого (другими словами – с толстовства), отрицавшего Божество Иисуса Христа, Его рождение от Девы, воскресение плоти и др., все, что содержится в Символе веры.⁷³⁵

Жесткая реакция митрополита Сергия, готового в других вопросах идти на уступки и компромиссы, очень показательна. Митрополит считал, что церковная реабилитация толстовства невозможна, поскольку это учение отрицает ряд церковных догматов.

6.5.5. Вне полемических противостояний

В полемике вокруг отлучения Л.Н. Толстого со всей очевидностью встала проблема поиска языка проповеди среди людей, воспитанных на материализме или же позитивизме. Революционно-демократическая пресса начала XX века успела создать достаточно сплоченное сообщество своих читателей, выработать язык и систему аргументации, при помощи которых этих читателей было возможно в чем-то убедить. Играть на этом поле церковные полемисты совершенно не умели. И в результате сила авторитета Толстого работала против Церкви.

Мы не имеем здесь возможности анализировать не прекращающуюся журнальную и газетную полемику вокруг религиозных взглядов Л.Н.Толстого. Тон ее часто был резким и нетерпимым. С обеих сторон прозвучало достаточное количество высказываний, которые невозможно читать без стыда. Но эта полемика имела один положительный результат. Он заключался в том, что многие далекие от Церкви люди, прежде «официальной церковью» не интересовавшиеся, теперь стали размышлять о христианстве:

Всеми признается, – писал Н.А. Бердяев еще в 1907 году, – что зачинателем религиозного брожения в России является Л. Толстой, он пробил брешь в религиозном индифферентизме русской интеллигенции и запросы религиозного сознания поставил в центре внимания. За это он был отлучен от Церкви, именно за свои религиозные искания, так как людей просто индифферентных от Церкви не отлучают. Только после проповеди Л. Толстого, силу которой мы видим отнюдь не в отрицании религиозной метафизики, почувствовалось, что к вопросам религиозного сознания нельзя относиться с пассивным индифферентизмом, что освободить религиозную совесть от государственного гнета возможно только при положительном, действенном отношении к религии.⁷³⁶

Действительно, многие из деятелей начала XX века, совершавших путь от марксизма к идеализму и далее – к православной церковности, испытали влияние Л.Н. Толстого. А

в советское время, когда его произведения были куда более доступны, чем труды христианских апологетов, оказалось, что книги, за которые Толстой был отлучен, для многих стали толчком, в конечном счете приведшим бывших пионеров и комсомольцев в Церковь.

7. Церковные нестроения начала XX века

7.1. Церковная община или секта?

Стремление реализовать христианский идеал в повседневности приводило не только к активизации церковной жизни, но и к возникновению различных полусектантских образований. Священноначалию требовался большой такт для того, чтобы окончательно не оттолкнуть от Церкви членов подобных братств.

Государственный контроль вел к тому, что многие стороны церковной жизни приобрели казенный характер. Борьбе с казенщиной были посвящены многие публикации как в церковной прессе, так и в светской. Однако публицистика была далеко не единственным средством повлиять на ситуацию. Как в городах, так и в селах, периодически появлялись кружки людей, желавших реализовать христианские идеалы в повседневной жизни. А поскольку церковные власти не ставили задачи институализировать такие объединения и направить их деятельность во благо Церкви, они, оказавшись в изоляции, становились питательной средой для сектантских настроений.

Конечно же, далеко не все неформальные православные объединения превращались в секты. Остаться в лоне православия удалось, например, членам знаменитого Трудового братства Н.Н. Неплюева.⁷³⁷ Церковные власти дали «братской думе» даже такое уникальное в российских условиях право, как выбор братского священника, который лишь утверждался епархиальным архиереем.⁷³⁸ Если Неплюевское братство оставалось течением внутрицерковным, то возникшее в середине XIX века беседничество считалось скорее сектантским образованием.

Сами беседники связывали начало своего движения с именем преподобного Серафима Саровского, в то время как церковные полемисты утверждали, что беседники – это хлысты, заменившие радения коллективным чтением Библии. Церковные власти относились к ним с большим недоверием. Одна из наиболее почитаемых в конце XIX века деятельниц этого движения – монахиня Мария (Керова)⁷³⁹ была за свою

проповедь сослана в Суздальский Спасо-Евфимиев монастырь. Преследовавшие беседников епархиальные власти не были до конца уверены в том, что они действительно имеют дело с еретиками или сектантами. Весьма характерной в этой связи является резолюция, которую епископ Самарский Гурий (Буртасовский) наложил на один из документов, посвященных беседникам:

Всегда, как только возбуждается у нас вопрос о беседниках, я чувствую глубокое смущение: мне думается, что мы составили неправильное понятие о них и сами отчуждаем их от жизни Божией, подозревая в беседничестве сектантство.⁷⁴⁰

По инициативе владыки епархиальная комиссия, во главе которой стоял ректор Самарской духовной семинарии архимандрит Вениамин (Казанский),⁷⁴¹ рассмотрела вопрос о беседничестве. В выводах комиссии о ереси речь не идет. Приведем здесь несколько пунктов, характеризующих это движение:

I. Беседничество возникло на почве недовольства православного народа укладом религиозно-нравственной жизни его и является попыткой улучшить эту жизнь и устроить ее на новых началах.

II. В основу такой жизни беседчики полагают начало аскетизма, обращая внимание на внешнюю сторону ее – Слово Божие в своеобразном освещении и обязательном жизненном изложении, – и народное богословие, то есть народное осмысливание и понимание истин веры, как оно выразилось в апокрифической литературе.

III. По началам аскетизма, для преуспевания в духовной жизни необходимо должны быть руководители, наставники, которым руководимые должны открывать свою душу (мысли, желания) и отдавать в полное повиновение свою волю.

IV. Таких руководителей беседчики не нашли в православном духовенстве, которое не заметило в начале это новое направление в народной жизни.

V. Поэтому беседчики обратились за руководством в духовной жизни к другим лицам, которые считались ими за людей, осведомленных в духовной жизни; такими, прежде

всего, оказались келейники и келейницы, уже по самому образу жизни выделившиеся из среды православных и представлявшие из себя уже нечто организованное, и побывавшие в монастырях, и начитанные в аскетической литературе.⁷⁴²

Далее комиссия пишет о том, что руководимые народными учителями беседники стали в своей повседневной жизни заметно выделяться среди окружавшего их православного населения (они отказывались от мяса, вина, чая, не участвовали в народных развлечениях и т.д.), поэтому местное духовенство отождествило их с хлыстами. Результатом этого стали преследования. А возникшим в результате недовольством пользуются темные личности, которые уводят беседников из Церкви.

То, что комиссия, с одной стороны, не нашла в учении беседников ничего еретического, а с другой – не сделала вывода об их безвредности или полезности, вызвало у самарского духовенства большое недовольство. Епархиальный съезд, ссылаясь на противоречивость решений комиссии, отказался обсуждать меры воздействия на беседников:

Одни из членов комиссии, – говорится в резолюции съезда, – видят в беседчиках сильное желание утолить душевный голод через чтение и пение священных песней, для чего беседчики и устраивают собрания; другие находят в беседчиках стремление к аскетическим подвигам, но не под руководством пастырей Церкви, а своих избранных и излюбленных наставников, так как пастыри Церкви якобы не прилагают о них должного радения; некоторые же прямо видят в беседчиках людей, уклонившихся от Православной Церкви в сектантство.⁷⁴³

Принимавший участие в работе этой комиссии священник Евгений Кесарев выпустил в 1905 году книгу о беседничестве. В книге нет обвинений беседников в ереси, однако автор характеризует это сообщество как секту, причем слово «секта» присутствует уже в заглавии книги.⁷⁴⁴ Дан подробный очерк истории движения, описывается круг чтения беседников⁷⁴⁵ и особенности их быта. Неоднократно повторяя, что беседничество стало результатом духовных поисков народа,

священник Е. Кесарев все-таки указывал на сектантский характер этого движения:

В беседничестве замечается неправильное понимание христианского подвига, вследствие чего высшие идеалы благочестивого жития сводятся к мелочам и полагаются в механических упражнениях воли, причем фактическое отсечение того или другого отдельно взятого порока считается уже осуществлением этих идеалов и отождествляется с осуществлением самой цели спасения. Но суть дела не в отдельных добродетелях, которые доступны всякому человеку, даже и язычнику, а в целой христианской жизни.⁷⁴⁶

Чтение публикаций, посвященных обличению беседников, производит странное впечатление, поскольку в существенной части выдвигаемых против беседников обвинений говорится о явных достоинствах, а не о недостатках. Непонятно, почему священник, призывающий своих прихожан к трезвости, осуждает беседников за полный отказ от вина. Очевидно, что реальным мотивом неприятия беседников являются не их конкретные действия, а психология замкнутой самодостаточной группы, превращающейся в некий суррогат Церкви.

После революции беседники, как и представители многих других религиозных течений и сект, действовали нелегально. А в 90-е годы XX века беседники вышли из подполья и стали частью Русской Православной Церкви.⁷⁴⁷ В 1999 г. по благословению патриарха Алексия II была совершена местная канонизация Петра Чагринского,⁷⁴⁸ который в течение долгого времени был наставником беседников.⁷⁴⁹ Судьба беседничества демонстрирует, что эволюция полусектантского образования в сторону традиционной церковности вполне возможна. Поиск живой веры был свойственен многим полусектантским сообществам, однако подобные общины имели немало шансов оказаться вне Церкви.

7.2. Иоанниты

Сформировавшееся на рубеже веков сообщество почитателей Иоанна Кронштадского имело шанс превратиться в мощное народно-православное движение, однако сектантская составляющая этого почитания одержала верх. Борьба против иоаннитов часто оказывалась оскорбительной для почитателей Кронштадского пастыря и простых верующих.

В церковной жизни начала XX века св. Иоанн Кронштадтский занимал совершенно особое место. Праведный пастырь ежедневно осуществлял то, к чему бесплодно призывали церковные публицисты. Частое причащение, импровизированная молитва, преподание Причастия без формальной исповеди и многое другое было для Иоанна Кронштадского повседневной практикой, а не темой теоретизирования. Богослужения отца Иоанна не позиционировались как миссионерские, однако они помогли вернуться в Церковь многим колеблющимся и сомневающимся. Церковные власти, видя то значение, которое имело служение Иоанна Кронштадского, давали ему большую свободу, чем кому бы то ни было из священнослужителей.

Вокруг личности такого масштаба не могли не группироваться фанатичные последователи. Иоанниты (так обычно называли чересчур горячих почитателей отца Иоанна Кронштадского) ставили церковные власти в очень непростое положение. Активно занимающиеся издательской деятельностью и умеющие говорить с простым народом иоанниты могли бы стать прекрасными миссионерами. Проблема, однако же, заключалась в том, что взгляды иоаннитов далеко не всегда можно было охарактеризовать как православные, а их объединения грозили превратиться в сектантские.⁷⁵⁰

7.2.1. Уже секта или еще «подозрительное движение»?

Чтобы не быть голословными, приведем запись увещательной беседы епархиального начальства с В. Кодратовым,⁷⁵¹ считавшим Иоанна Кронштадского Богом:

При собеседовании оказалось, что Кодратов года полтора тому назад⁷⁵² ездил в Кронштадт к о. Иоанну, слушал его наставления, говел у него, запасся несколькими книжками и пришел к сознанию: «Я великий грешник». «В чем же твои грехи?» – спросил священник. «Первое, – отвечал Кодратов, – у нас на деревне везде редко в церковь ходят, а кто три обедни подряд пропустил, тот погибнет. Второе, мы редко приобщаемся, а следует, по обычаю древних христиан, ежепразднично». Об исповеди Кодратов высказался непонятно. «Как Бог велит, так и каемся», – сказал он. «Третье. О. Иоанн крепко учил табак и водку не употреблять; чувствую по себе, что я, хотя давно бросил эту пакость, еще не очистился от нее вещественно, а употребление табаку и водки грех смертный ... у меня есть и книжка, что водка – кровь сатаны, а курение – каждение дьяволу⁷⁵³». «А правда ли, – спросил священник, – что ты учишь, будто о. Иоанн – Бог». «Да, – отвечал Кодратов, – это верно. Он Господь наш Иисус Христос, пришедший на землю вторично судить мир».⁷⁵⁴

Под первыми тремя утверждениями В. Кодратова охотно подписались бы многие православные, однако четвертое – признание Иоанна Кронштадского пришедшим на землю Богом, не только обесценивало, но и компрометировало учение Кодратова. Поэтому церковные власти видели в подобных выступлениях большую опасность. Для увещевания Кодратова, у которого появилось немало последователей, был командирован в Гдовский уезд сам протоиерей Иоанн Сергиев. И хотя в личной беседе отцу Иоанну удалось переубедить Кодратова, после отъезда Кронштадского пастыря созданное Кодратовым движение не исчезло, хотя масштаб его несколько уменьшился.

Подобный случай, когда Иоанну Кронштадтскому не удавалось переубедить своих чрезмерно активных почитателей, был не единственным. Весной 1902 года крестьянин Солигаличского уезда И.А. Пономарев⁷⁵⁵ соорудил около своего дома пристройку с восьмиконечным деревянным крестом. Вскоре после этого местный священник представил епархиальному архиерею составленный Пономаревым акафист «Великочудному Сподвижнику Иоанну Ильичу Сергиеву, в Троице славимому». Священник считал, что Пономарев является или сознательным обманщиком, или сектантом, или психически больным. Он отмечал, что среди односельчан Пономарев пользуется большим авторитетом и ходят слухи об исцелениях по молитвам Пономарева.⁷⁵⁶ Епископ Костромской и Галичский Виссарион (Нечаев)⁷⁵⁷ сообщил об этом Иоанну Кронштадтскому и попросил повлиять на своего чрезмерно активного почитателя. Реакция отца Иоанна была очень резкой:

От преосвященного Костромского Виссариона, – писал он И.А. Пономареву, – я получил 21 мая письмо, в котором он препроводил ко мне твой бессмысленный, безумный, святотатственный акафист моему недостойнству. Кто тебе, невежда, внушил этот акафист? Полагаю, что сатана. Как ты, глупейший, осмелился во зло употреблять мое имя и мне, грешному человеку, хотя и священнику, составить акафист, подобающий только святым? ... И какое у тебя намерение при составлении этой белиберды? Основать свое раскольническое общество, собирать свои собрания и отлучать добрых простых людей от Церкви Божией? Разве нет в святой Церкви своих богомудрых акафистов? И как ты смел меня, грешного, произвести во святые? За кого ты себя самого считаешь? Ты забыл самое главное, именно, что ты – невежда, бессмысленный, сумасшедший. Проклинаю я твой акафист. Скажи это всем твоим слушателям и последователям.⁷⁵⁸

Однако на Пономарева этот отзыв особого впечатления не произвел. Вскоре вокруг его дома возникла сплоченная иоаннитская община. В стихах, которые пели члены этой общины, еще здравствующий протоиерей Иоанн Сергиев назывался святым, божественным и т.д. Попытки епархиального

миссионера переубедить Пономарева не привели к желаемому результату и Пономарев продолжал утверждать, что «о. Иоанн есть безгрешный Бог».⁷⁵⁹

В конце концов, в село был командирован сам Иоанн Кронштадтский, произнесший проповедь, направленную против учения Пономарева:

В наше время есть много таких еретиков и лжеучителей, каковы – пашковцы, толстовцы, штундисты и другие. Кто такие эти, например, толстовцы? Это последователи учения графа Льва Толстого. А кто такой граф Толстой и чему учит он? Это ужаснейший еретик, который о Боге, о Церкви, о священстве, о таинствах церковных наплел таких нелепостей, таких богохульных сумасбродств, что давно бы следовало выгнать его из нашего православного государства. ... Вот и среди нас появился подобный же еретик, который выдумал новую, никогда не бывалую веру, который, – о Господи! до чего я дожил! – который меня, какого-то Иоанна Кронштадского, грешного человека, хоть и священника, называет Троицею и Судиею всея вселенная. Это Иван Артамонович Пономарев.⁷⁶⁰

В храме Пономарев отрекся от своего учения, после чего Иоанн Кронштадтский согласился посетить его дом, где отслужил молебен, освятил воду и семена. Однако после отъезда Кронштадского пастыря Пономарев заявил, что отец Иоанн осудил его для народа, а на самом деле «утешил весьма».⁷⁶¹ Строительство храма продолжалось, тем более что после посещения Иоанна Кронштадского Пономарев стал получать значительные пожертвования.⁷⁶² В конце концов, построенный Пономаревым монастырь был ликвидирован в судебном порядке.

Иоанниты воспринимались неоднозначно. Многие считали, что стихийно возникшее движение способно противостоять распространяющемуся неверию. Во время IV Миссионерского съезда против объявления иоаннитов сектантами выступал Д.И. Боголюбов:

Это своеобразное проявление православных религиозных чувств, аналогичное с проявлением патриотического духа правых политических организаций, заслуживающее особого

внимания со стороны государства и Церкви, а отнюдь не осуждения.⁷⁶³

По мнению Боголюбова, именно осуждение может превратить иоаннитов и всю их инфраструктуру – с журналом и сотнями книгонош – в секту. Ими надо руководить, а не отталкивать от Церкви. Иоаннитов следует объявить подозрительным движением, но никак не сектой. В том же духе выступал и епископ Мамадышский Андрей (Ухтомский):

Это движение совершенно неустановившееся, но движение громадной нравственной силы и громадного воодушевления. Если мы действительно назовем его сейчас сектантством, то оно, действительно, может вылиться в форму сектантства.⁷⁶⁴

Любопытно, что среди мер, которые могли бы препятствовать распространению этого движения, некоторые участники съезда называли частое причащение. Так, например, петербургский священник И.Е. Острогорский говорил о том, что во многих храмах легко допускают к причастию лишь в дни Великого поста:

В качестве меры против иоаннитства я считаю необходимым предложить съезду такую меру, которая в местах, не зараженных иоаннитством, явится мерой профилактической, а в местах зараженных – терапевтической. Эта мера есть просьба к пастырям православной Церкви, чтобы они всегда допускали к исповеди и Святому причастию, не только в Великий и другие посты, но и во всякое время – в праздники и в будни.⁷⁶⁵

И все-таки члены съезда, считавшие возможным сотрудничество с иоаннитами, оказались в меньшинстве. Большинство участников съезда видели в иоаннитах сектантов с собственными традициями и культом. Об этом говорили Д.И. Грацианский, И.Г. Айвазов, М.А. Кальнев. Подавляющим большинством голосов съезд признал иоаннитов сектой, родственной хлыстовству.⁷⁶⁶ По предложению IV Миссионерского съезда Синод в декабре 1908 года принял определение, в котором учение иоаннитов, считающих Иоанна Кронштадского Богом, было названо еретическим, кощунственным и богохульным. Православным

рекомендовалось воздержаться от сотрудничества с журналом «Кронштадтский маяк» и другими иоаннитскими изданиями. Духовенству предлагалось с особой осторожностью относиться к лицам, подозреваемым в принадлежности к этому движению, и предупреждать паломников, отправляющихся в Кронштадт, что они могут быть обмануты сектантами.⁷⁶⁷

Это определение было страшным ударом для почитателей Иоанна Кронштадского. Практически сразу появилась серия брошюр, авторы которых доказывали неправомерность решения.⁷⁶⁸ А в 1909 году петербургские иоанниты обратились к столичному митрополиту Антонию (Вадковскому) с письмом, в котором просили защитить их от клеветы. В письме (среди авторов которого были издатели журналов «Кронштадтский маяк» и «Свет России» Николай Большаков,⁷⁶⁹ Михаил Уткин и Василий Пустошкин⁷⁷⁰), говорилось, что они считают Иоанна Кронштадского Божиим угодником, но не Христом, и что нет никаких оснований отождествлять их с хлыстами. К письму были приложены адреса мастерских имени Иоанна Кронштадского. Это означало, что за деятельность организаций, не упомянутых в этом списке, петроградские иоанниты ответственности не несут. Кроме того, в цензурный комитет были переданы все книги и брошюры Н. Большакова с обещанием, что те из них, которые цензура не одобрит, продаваться не будут.⁷⁷¹ Официальной реакции Синода на это предложение не последовало. Однако сам факт благожелательной публикации в «Прибавлениях к Церковным ведомостям» (этот журнал в обязательном порядке приобретали все православные храмы России) значил немало.

Непримиримые противники иоаннитов восприняли публикацию «Церковных ведомостей» крайне негативно. Издаваемое В.М. Скворцовым «Миссионерское обозрение» поместило серию статей, направленных против иоаннитов. Общая идея этих публикаций сводилась к тому, что иоанниты – осужденные Церковью еретики, потому защищать их и верить их обещаниям не стоит. Н. Гринякин⁷⁷² писал:

Просители «представили на цензуру все имеющиеся в настоящее время в продаже книги и брошюры издания Н.

Большакова, с обещанием немедленно изъять из продажи все книги, которые будут советом⁷⁷³ не одобрены, и не продавать впредь ни одной книжки без предварительного одобрения совета». Но это уже совсем странно. Иоаннитская литература «Кронштадского маяка» целиком осуждена как писание «еретическое, кощунственное и богохульное» Всероссийским миссионерским съездом и Святейшим Синодом, и, раз она будет такого же духа на будущее время, в каком-либо другом «одобрении» или «неодобрении» она уже по этому самому не нуждается.⁷⁷⁴

«Церковные ведомости» не стали отмалчиваться и, перепечатав антииоаннитскую статью из «Миссионерского обозрения», поместили ее рядом с двумя перепечатками из «Кронштадского маяка», снабдив публикацию редакционным комментарием:

Пусть Святейший Синод осудил иоаннитские заблуждения как сектантские, но он не осудил определенных лиц и не преградил им доступа к раскаянию. ... Во всяком случае, почитатели о. Иоанна теперь печатают свои издания под надзором епархиального миссионерского совета, находящегося под председательством преосвященного Никандра [Феноменова], викария СПб. епархии. Они находятся под руководством этого совета. Обвинять их в сектантстве, не значит ли косвенно обвинять и совет?⁷⁷⁵

Вопрос о том, в какой степени официальные церковные структуры поддерживали народное почитание Иоанна Кронштадского, а в какой – с ним боролись, не прост. В начале 1910 г. Общество попечения о бедных и больных детях выпустило «Потребительскую и справочную книжку за 1910 г.», где был помещен церковный календарь. В этом календаре под 20 декабря были обозначены памяти «Смч. Игнатия Богоносца, Св. отца Иоанна Кронштадского».⁷⁷⁶ Издана эта книга была с разрешения духовной цензуры.⁷⁷⁷

После революции отношение церковной власти к иоаннитам не изменилось. С одной стороны, отдельные представители этого движения принимались в полное церковное общение, а с другой – на них по-прежнему смотрели как на полусектантское

объединение. При этом иоанниты практически сразу начали обвинять Патриаршую Церковь в компромиссах с советской властью.⁷⁷⁸ В отчете Е.А. Тучкова, курировавшего церковные дела по линии ОГПУ, уже в 1923 году сообщалось, что секта иоаннитов полностью уничтожена,⁷⁷⁹ однако в действительности иоаннитские общины продолжали существовать, тесно взаимодействуя с наиболее непримиримыми православными группировками.

Известны попытки возвращения иоаннитов в лоно Церкви. Н.П. Зимина⁷⁸⁰ обнаружила материалы, свидетельствующие о том, что в 1929 году в Уфе группа епископов, принадлежащих к «непоминающим», рукоположила для иоаннитов епископа. Инициатором хиротонии был епископ Иов (Афанасьев),⁷⁸¹ пригласивший в Уфу иеромонаха Агафангела (Садовского),⁷⁸² который хотя и принадлежал к иоаннитскому движению, но, по всей видимости, не порывал с патриаршей Церковью. Епископ Иов возвел Агафангела в сан архимандрита, а затем был одним из участников его архиерейской хиротонии. Кроме епископа Иова в хиротонии участвовал еще один или два архиерея, имена которых пока не удалось установить. Результатом этой хиротонии стало то, что в Уфе, Златоусте и ряде других мест иоаннитские общины приобрели правильное церковное устройство. По наблюдениям Н.П. Зиминой, в общинах автономного течения епископа Агафангела не было обожествления Иоанна Кронштадтского и других сектантских особенностей, характерных для иоаннитских общин.

По данным М.В. Шкаровского иоанниты были и среди донецких иосифлян.⁷⁸³ Однако отношение к ним оставалось настороженным. Сам митрополит Иосиф (Петровых) был против сближения с иоаннитами, полагая, что такое сближение может скомпрометировать церковную оппозицию.⁷⁸⁴ Неоднозначность отношения к иоаннитам отразилась и в опубликованном М.В. Шкаровским фрагменте допроса епископа Василия (Докторова),⁷⁸⁵ относящегося к 1931 году:

Первое время немалое смущение в рядах нашей организации было то, что епископ Димитрий Любимов⁷⁸⁶ благоволил иоаннитам. Священник Ф. Андреев⁷⁸⁷ был особенно

против того, чтобы иоанниты приходили причащаться, отталкивая их от чаши, считая их неправославными за то, что они, иоанниты, Иоанна Кронштадского считают за Бога. Епископ Димитрий Любимов отрицал возводимое на иоаннитов такое обвинение и говорил, что они являются стойкими борцами за истинное православие, ведут праведную жизнь и так же, как и мы, ненавидят советскую власть, и отталкивать их от себя не следует... Доверяясь всецело епископу Димитрию Любимову и наблюдая за тем, что иоанниты своей горячей верой в Бога помогают нам вести борьбу с врагами Церкви Христовой, распространяют через своих книгоношей не только религиозно-нравственные брошюры и книги, но и брошюры в защиту нашей организации. Я считал и считаю, что из их среды могут быть стойкие православные пастыри, и обращающихся ко мне с просьбой посвятить их в иеромонахи посвящал тайно у себя на квартире.⁷⁸⁸

После войны иоанниты окончательно влились в состав находящихся в подполье «истинно-православных» общин, и говорить о них как о самостоятельном течении церковного подполья едва ли возможно. О том, что иоанниты растворились среди других группировок, свидетельствуют полевые исследования, которые проводились в 70-е годы XX века.⁷⁸⁹

7.2.2. Полемика с иоаннитами и антицерковные выступления

Полемика с иоаннитами была рикошетом по самой Православной Церкви. Показательным в этом отношении был скандал, разразившийся вокруг пьесы В.В. Протопопова⁷⁹⁰ «Черные вороны», в которой рассказывается об обманщиках, заманивающих главную героиню в секту. Все издания этой пьесы предваряло открытое письмо Санкт-Петербургского епархиального миссионера Н.И. Булгакова⁷⁹¹ к автору. Миссионер писал о той пользе, которую пьеса принесет в борьбе с сектантами:

Я с большим удовольствием прочитал Вашу пьесу «Черные вороны». Главным предметом Вашего произведения служит мрачная шайка, действующая якобы под покровом религии. Я хорошо знаком с учением и действиями этого темного общества, вел и веду с ним тяжелую и мучительную (в нравственном отношении) борьбу. По совести могу сказать Вам, что Вы описали этих людей превосходно, с фотографическою, если можно так выразиться, точностью. ... Появление такого обличительного произведения, как «Черные вороны», принесет, я убежден, большую пользу простой доверчивой публике.⁷⁹²

Несмотря на такую официальную рекомендацию, в пьесе «Черные вороны» многие увидели кощунство, пародию на монашество и хулу на Иоанна Кронштадского. Выступая на Киевском миссионерском съезде (1908), И.Г. Айвазов назвал «Черных воронов» в числе «противорелигиозных и прямо кощунственных»⁷⁹³ литературных произведений. А ведь именно на этом съезде иоанниты были осуждены как еретики! Обвинение Айвазова не является случайностью или недоразумением.

В 1910 году участники проходившего в Казани миссионерского съезда приняли решение доложить Синоду, что такие писатели как Леонид Андреев, Максим Горький, В.В. Протопопов, М.П. Арцыбашев, Д.С. Мережковский, В.В. Розанов являются язычниками, подобными Л.Н. Толстому, а потому они

должны быть подвергнуты церковному наказанию.⁷⁹⁴ То, что среди этих авторов оказался автор пьесы, одобренной петербургским миссионером, весьма показательно.

Инициатором этого решения Казанского съезда был епископ Саратовский Гермоген (Долганов),⁷⁹⁵ много сделавший для запрета пьесы Протопопова в своей епархии. В Саратове епископ выпустил листовку, направленную против этой пьесы:

Безнравственная и бездарная труппа актеров, евреев и бывших русских людей, налетела на наш бедный город; она издала почуяла трупный запах от разлагающихся здесь в некоторой среде органических устоев нравственности и общественности, этих жизненных начал, растерзанных так еще недавно бушевавшим здесь революционно-убийственным (освобождающим от жизни) движением. Да, налетели «Черные вороны».⁷⁹⁶

В результате протестов епископа Гермогена пьеса, против публикации которой не возражал обер-прокурор Синода,⁷⁹⁷ была запрещена распоряжением министра внутренних дел П.А. Столыпина.⁷⁹⁸

История с пьесой «Черные вороны» демонстрирует, насколько сложно было, борясь с иоаннитами, избежать хулы на Иоанна Кронштадского и всего, что с ним связано.

7.3. Споры об имени

Начавшийся на Афоне спор о почитании имени Божия вскоре приобрел общероссийский резонанс. Последствиями этого спора стали не только пробуждение общественного интереса к монашескому деланию, но и появление серии философских исследований, посвященных природе имени. К концу XX века эта монашеская по своей сути проблема превратилась в своеобразную интеллектуальную моду.

Говоря о церковных движениях, стимулировавших общественный интерес к духовным проблемам, следует упомянуть об имяславских спорах. Если в начале XXI века имяславские споры являются проблемой богословской, то в начале XX актуальной была именно миссионерская составляющая. Не случайно Поместный Собор 1917–1918 гг. отнес обсуждение этого вопроса к компетенции *Отдела о внутренней и внешней миссии*.

Поскольку в последнее время об этих дискуссиях было написано очень много,⁷⁹⁹ мы остановимся на данной теме лишь вкратце. Поводом к началу полемики послужила книга схимонаха Илариона⁸⁰⁰ «На горах Кавказа», первое издание которой вышло в 1907 году. Рассуждая об Иисусовой молитве, схимонах Иларион отождествил имя Бога с Его сущностью и выдвинул тезис о том, что имя Божие есть сам Бог:

Сын Божий, Сам в Своем преестественном Божественном существе, прежде века рожденный от Отца, равный Ему по всему и единосущный, и Он же неизменно есть во всей полноте Своей Божественной сущности в св. Евхаристии, в христианских храмах, и Он же во святом Своем Имени весь и всецело пребывает всеми Своими совершенствами и всею полнотою Своего Божества.⁸⁰¹

Среди насельников русских монастырей эта книга вызвала много споров. В конце концов, на Афоне дело дошло до столкновений между сторонниками и противниками тезиса о том, что имя Божие есть Бог. В силу внешнеполитических обстоятельств⁸⁰² Россия предпочла силовое решение, в

результате чего солдаты насильственно вывезли имяславцев с Афона. Доставленные в Россию монахи были подвергнуты церковным прещениям.

Решение богословского спора при помощи войск и брандспойтов, которыми усмиряли непокорных монахов, всколыхнуло Россию. Светская пресса, обычно не проявлявшая особого интереса к церковной жизни, подробнейшим образом освещала ход афонского дела. Двусмысленность ситуации заключалась в том, что либеральные авторы поддерживали имяславцев как пострадавших за убеждения, но при этом не касались существа спора, так как не разделяли позиции имяславцев. В этом отношении очень характерной кажется статья Николая Бердяева «Гасители духа», которая появилась в 1913 году. Категорически не принимая учения имяславцев и иронизируя над священником Павлом Флоренским и М.А. Новоселовым, которые выступили в защиту этого учения, Бердяев приветствует сам факт религиозных исканий:

Впервые за долгие, долгие столетия вышел православный мир из состояния духовного застоя и заволновался вопросом духовного, мистического опыта, не мелочным вопросом церковного управления, а большим догматическим вопросом. И радостно было, что в XX веке люди могут так страстно волноваться вопросами религиозными. Споры именеславцев и именеборцев напомнили те старые времена, когда в Православной Церкви была еще духовная жизнь и духовное движение.⁸⁰³

К счастью, дело не ограничилось газетными публикациями, сообщающими о подробностях боевой операции против почитателей Имени Божия. Появилась целая литература, посвященная проблеме имени.⁸⁰⁴ Предполагалось, что точку в имяславских спорах поставит Поместный Собор.

Среди созданных Собором отделов не было и не могло быть отдела, специально занимающегося догматическими вопросами, поскольку догматика находится вне компетенции Поместного Собора. Разрешение вопроса о почитании Имени Божия было поручено отделу *О внутренней и внешней миссии*, ибо именно миссионерам приходилось увещевать имяславцев.

Для разработки этого вопроса был создан специальный отдел, который возглавил епископ Полтавский Феофан (Быстров). Отделом были намечены темы, которые требовалось отразить в соборном определении, посвященном имяславия. Доклады об общей истории афонского движения, истории отношения церковной власти к этому движению были поручены В.И. Зеленцову. Общефилософские и богословские проблемы, связанные с почитанием имени Божия, должен был рассмотреть С.Н. Булгаков. Патрологические проблемы – И.В. Попов⁸⁰⁵ и Л.И. Писарев,⁸⁰⁶ а библейское учение об имени – В.А. Рождественский. Наконец, доклад о мистико-аскетических проблемах имяславских споров готовил епископ Феофан (Быстров).⁸⁰⁷ Таким образом, предполагалось достаточно широкое и объективное рассмотрение проблемы. Среди докладчиков были как непримиримые противники имяславцев, так и сторонники их идей. Однако ни на заседаниях отдела *О внутренней и внешней миссии*, ни на пленарных заседаниях Собора этот вопрос не обсуждался, а из всех предложенных отделом докладов были подготовлены лишь те, которые были поручены В. Зеленцову.⁸⁰⁸ Тем не менее, уже после прекращения работы Собора продолжались исследования философских вопросов, связанных с именем Божиим. В 20-е годы имяславской проблематикой активно занимались священник П. Флоренский и А.Ф. Лосев, издавший в 1927 году книгу, посвященную этой проблематике.⁸⁰⁹ А о. Сергий Булгаков, которому отдел поручил проанализировать общефилософские и богословские проблемы имяславия, уже в эмиграции подготовил большую работу, посвященную этим вопросам.⁸¹⁰

Участие в имяславских спорах мыслителей такого масштаба способствовало тому, что, начиная с 70–80-х годов XX века, интерес к этой проблематике возник вновь. В самиздатских копиях начали распространяться тексты Флоренского и Булгакова, а некоторые работы были изданы вполне официально. Так, например, в 1975 году в СССР вышла биография иеромонаха Антония (Булатовича).⁸¹¹ Само собой разумеется, основное внимание авторы этой работы уделили

путешествиям, которые А.К. Булатович⁸¹² совершал до принятия монашеского пострига. Выход таких книг, несомненно, способствовал пробуждению общественного интереса не только к имяславской, но и вообще к богословской проблематике. Важным было то, что такие книги разрушали миф антирелигиозной пропаганды о том, что религия является уделом людей темных и необразованных. Таким образом, проблема, которая в начале XX века воспринималась как миссионерская, в начале XXI-го перестала быть таковой. Актуальными теперь стали богословские, философские и лингвистические проблемы имяславских споров.

8. Школа и религиозное воспитание

8.1. Споры о ведомственной принадлежности начальной школы

Начальное образование оказывает огромное влияние на формирование мировоззрения, поэтому Церковь стремилась сохранить контроль над начальной школой. Однако утвержденный Временным правительством проект введения всеобщего образования предусматривал передачу всех школ в ведомство Министерства народного просвещения. Авторы школьной реформы не стремились ущемить права Церкви, но в случае реализации этого проекта духовенство лишалось возможности участвовать в воспитании школьников. Ни Синоду, ни Поместному Собору не удалось заставить Временное правительство отказаться от этой реформы. А пришедшие к власти большевики пошли еще дальше, запретив преподавание в общеобразовательных школах вероучительных дисциплин.

Начальная школа оказывает огромное влияние на формирование мировоззрения, поэтому, говоря о миссии среди православных по рождению, нельзя обойти вопросов начального образования. В этой главе речь пойдет о тех учебных заведениях, деятельность которых находилась под контролем государства. Доля детей, получавших образование в таких школах (а не дома у дьячков, черничек или отставных солдат) постоянно увеличивалась. Это было связано как с увеличением числа школ, так и с тем, что государство прилагало все усилия для того, чтобы взять под свой контроль систему образования. Еще в конце 1861 года шеф жандармов В.А. Долгоруков⁸¹³ писал:

Правительство не может допустить, чтобы половина народонаселения была обязана своим образованием не государству, а себе или частной благотворительности какого-либо отдельного сословия.⁸¹⁴

Поскольку школьное преподавание велось в соответствии с официально утвержденными программами, изменение этих программ приводило к существенным переменам во всем

школьном деле. Поэтому общественные дискуссии о том, в каком объеме учащиеся начальных школ должны проходить вероучительные дисциплины, имели шанс повлиять на правительственные решения по школьному вопросу, а значит, и на само школьное преподавание.

Существовавшая в начале XX века система начального образования в основном сформировалась в последней трети XIX века. Обучением детей занималось не только Министерство народного просвещения, но и различные общественные организации (в первую очередь, земства, а также Церковь). В 1884 году Александр III утвердил Правила о церковно-приходских школах. Основной упор в начальном народном образовании стал делаться на церковные, а не на светские школы. Согласно Правилам, предусматривалось создание самостоятельного общероссийского ведомства по управлению церковно-приходскими школами (ЦПШ). В епархиях организовывались училищные советы, а общее руководство осуществлял Училищный совет при Синоде. Церковь получала значительные правительственные ссуды на строительство новых школьных зданий, и ЦПШ стали быстро распространяться. С 1884 по 1894 г. количество ЦПШ выросло почти в семь раз (1884 г. – 4 640, 1894 г. – 31 835).⁸¹⁵

В конце XIX века общая статистика начального образования выглядела следующим образом⁸¹⁶:

Ведомственная принадлежность	Число училищ	Число учащихся
Министерство народного просвещения	32 708	2 339 934
Ведомство Святейшего Синода	34 836	1 116 492
Прочие	11 180	344 707
Всего	78 724	3 801 133

Программа школ, относящихся к ведомству Синода, принципиально не отличалась от программ начальных школ других ведомств. Однако ЦПШ стояли ближе к традиционной народной культуре и куда более успешно способствовали формированию христианского мировоззрения учащихся. Вместе с тем, уровень преподавания дисциплин, полезных для

практической жизни (арифметика и естественнонаучные дисциплины) здесь был более низким, чем в школах, принадлежащих Министерству народного просвещения (МНП).

ЦПШ сталкивались с серьезными финансовыми проблемами. Осуществляющееся по линии Синода финансирование начального образования было более низким, чем финансирование по линии МНП. Разница объясняется тем, что Синод получал средства только из государственного бюджета, в то время как министерские школы существовали, в первую очередь, за счет средств земского и городского самоуправления. Нехватка денег и, как следствие, низкие зарплаты учителей ставили ЦПШ перед серьезными кадровыми проблемами. Способы решения финансовых и кадровых проблем церковной школы активно обсуждались в церковной периодике и в педагогических журналах начала XX века, однако практические пути выхода ЦПШ из кризиса так и не были найдены.

Особенно остро проблема ЦПШ встала в связи с обсуждением проектов введения всеобщего начального образования. В 1893–1896 годах из 34 губернских земств 24 подняли перед МНП вопрос о всеобщем обучении, а некоторые земства начали предпринимать и практические шаги в этом направлении. Так, Московское губернское земское собрание выработало план перехода ко всеобщему обучению для Московского и Можайского уездов уже в 1896 году.⁸¹⁷

В 1908–1910 годах был принят ряд законодательных актов, направленных на введение всеобщего образования.⁸¹⁸ Соответствующий законопроект был внесен на рассмотрение в Думу министром народного просвещения П.М. фон Кауфманом.⁸¹⁹ При обсуждении этого документа было решено объединить все начальные учебные заведения (в том числе и ЦПШ) в единую школьную сеть, управляемую МНП.⁸²⁰ Проект предполагал создание единой начальной школы и ее централизованное финансирование. Не касаясь истории обсуждения законопроекта, отметим, что до практических шагов дело так и не дошло, поскольку на его реализацию денег не было. В 1912 году губерниям, где предполагалось ввести

всеобщее обучение, было отпущено лишь 50% от запрошенной суммы. Этого хватало на поддержание существующих учебных заведений, но не на создание новых.⁸²¹

Идея объединить все начальные школы и подчинить их МНП пользовалась поддержкой педагогов, которые рассчитывали на увеличение жалования. Однако Синод сопротивлялся этой идее, считая, что в результате сведется на нет христианское воспитание детей. Споры двух ведомств продолжались вплоть до Февральской революции. 20 июня 1917 г. Временное правительство объявило о передаче МНП всех школ духовного ведомства:

1). Для действительного и планомерного осуществления всеобщего обучения все начальные училища, включенные в школьные сети или на которые отпускаются средства из казны на содержание их или на вознаграждение преподающим, в том числе и церковные начальные ведомства Православного исповедания, а также церковно-учительские и второклассные школы, передаются в ведомство Министерства народного просвещения.

2) Все кредиты из казны, отпускаемые ныне по сметам всех ведомств на нужды народного образования ... перечисляются в смету Министерства народного просвещения.⁸²²

Это постановление также вводило единый порядок начисления пенсий учителям, благодаря которому материальное положение вышедших на пенсию учителей ЦПШ заметно улучшалось. В подчинение МНП переходили 21 церковно-учительская школа, 422 второклассных школы и, наконец, около 37 тыс. ЦПШ. При этом резко сокращались средства, которые государство отпускало Синоду.⁸²³

Временное правительство приняло этот закон без предварительного согласования с Церковью. А поскольку в момент его принятия обер-прокурор Синода находился в Москве, Синод не смог оперативно прореагировать на реформу начального образования. Свое негативное отношение Синод высказал лишь несколько дней спустя (определением от 3 июля). В адресованном правительству обращении было указано на то, что конфессиональные школы имеются у лютеран, армян,

иудеев и мусульман. И на их конфессиональный характер никто не покушается, хотя они и получают правительственные субсидии. Определение говорило, что теперь православие превратилось из господствующего вероисповедание в наиболее обездоленное, а Русская Церковь осталась без конфессиональной школы. Синод считал, что этот вопрос следовало бы предварительно обсудить на Учредительном собрании и Поместном Соборе.⁸²⁴

Мнение учителей ЦПШ отличалось от позиции Синода. Летом 1917 года постановление Временного правительства обсуждалось на съездах учителей, духовенства и мирян. На Всероссийском съезде учителей ЦПШ в Москве была принята резолюция, которая фактически предполагала немедленное упразднение этих школ. Вот как сообщается об этом решении в газетном отчете:

По докладу об управлении церковных и приходских школ съезд вынес резолюцию, в которой признается необходимым немедленно провести в жизнь все меры, которые фактически немедленно упразднили бы церковные школы. Для этой цели, в первую очередь, должны быть прекращены кредиты синодальному ведомству, кредиты должны быть отнесены на счет министерства народного просвещения. Жалование учителям, начиная с 20 августа, должно выплачиваться из казначейства.⁸²⁵

Позицию тех, кто поддерживал это постановление Временного правительства, достаточно четко сформулировал автор неподписанной статьи во «Всероссийском церковно-общественном вестнике».⁸²⁶ По его мнению, большую часть средств на содержание ЦПШ давала не Церковь, а государство, а потому оно имеет полное право забрать себе эти учебные заведения. При этом автор статьи утверждал, что речь идет лишь об изменении характера финансирования, в самих же школах ничего не изменится: они будут стоять на прежнем месте и преподавать в них будут те же учителя. А руководящие школой органы местного самоуправления состоят в основном из православных, которые будут поддерживать церковную школу, а не разрушать ее. По мнению автора статьи, теперь задачей

Церкви будет не содержание своей ведомственной школы, а воцерковление всей системы школьного образования.

Однако эту точку зрения разделяли далеко не все. Так, например, Саратовский съезд духовенства и мирян, проходивший в конце июля 1917 года, однозначно высказался за то, чтобы церковноприходские школы оставались в ведении Церкви «и управлялись приходскими организациями, руководствуясь принципами демократизации и выборного начала».⁸²⁷ Компромиссную позицию занял проходивший в Москве Всероссийский съезд духовенства и мирян. Вопрос обсуждался столь бурно, что сторонникам и противникам передачи церковной школы в ведомство МНП пришлось собираться отдельно друг от друга. В конечном итоге съезд принял компромиссную резолюцию:

Существующие церковно-приходские школы передать в ведение Министерства народного просвещения с предоставлением права тому или другому приходу в зависимости от местных условий и по желанию прихожан оставить их за собой.⁸²⁸

8.1.1. Собор и церковная школа

Поскольку Синод предлагал вынести вопрос о ведомственной принадлежности начальных школ на Учредительное собрание и Поместный Собор, членам Собора пришлось заняться этим вопросом. Для этого был создан отдел О церковно-приходских школах, доклад которого лег в основу определения О церковных школах.⁸²⁹

По мнению членов отдела, основной причиной перевода церковных школ в ведение Министерства народного просвещения является их финансовое положение: учителя церковных школ получали существенно меньше, чем их коллеги из школ министерских. В марте 1917 года содержание учителя церковной школы составляло 360 рублей в год, а учителя министерской школы – 600 рублей. Не удивительно, что учителя поддерживали идею передачи всех школ МНП. При этом отдел исходил из того, что школы принадлежат Церкви, и учителя, которые юридически являются наемными служащими, не имеют права распоряжаться церковным (школьным) имуществом:

Учителя, – говорил на Соборе Н.Д. Кузнецов, – без уполномочия Церкви осмелившиеся решать вопрос об отнятии у Церкви школ, поступают преступно по отношению к Церкви. Если признать за учителями право распоряжаться школами, в которых они только служат, в таком случае ведь, например, и звонари могут вздумать отдать или продать кому-либо колокола, в которые они наняты звонить.⁸³⁰

Включение церковных школ в систему министерского финансирования вызывало протест органов местного самоуправления, на плечи которых ложилась дополнительная нагрузка. Из-за разрухи, инфляции и беспокойной политической обстановки земства не могли содержать даже те школы, которые всегда находились под управлением государственных, а не церковных структур. Многие земства отказывались принимать навязываемые им церковные школы, что грозило закрытием ряда учебных заведений. Передача церковных школ Министерству народного просвещения ставила ряд проблем

этического плана. Дело в том, что часть школьного имущества была приобретена на средства благотворителей, которые жертвовали Церкви, а не министерству.

Передача этого имущества земским или же государственным структурам стала бы прямым нарушением воли дарителей. При этом члены Собора прекрасно понимали, что предлагаемая правительством система финансирования школьного дела имеет немало преимуществ перед существующей. Некоторые члены Собора (например, протоиерей А.И. Зыков⁸³¹) предлагали оставить школы в ведении Церкви, а финансировать их так же, как и министерские. Понятно, что реализовать такого рода предложения было невозможно.

Члены Собора не могли ограничиваться лишь экономической стороной дела. Они опасались, что исключение Церкви из процесса начального образования негативно повлияет на уровень религиозного воспитания молодого поколения. Именно поэтому передача церковных школ в светское ведомство так же, как и отмена обязательного преподавания Закона Божия, воспринималась, по словам протоиерея А. Станиславского,⁸³² как государственный «поход против православия».⁸³³

На заседаниях Собора много говорилось о том, что церковная школа – это особый тип школы: в ней должны воспитываться религиозные чувства народа. Докладчик отдела П.И. Соколов подчеркивал, что главным в церковной школе является особый тип школьной жизни, который способствует воспитанию веры и нравственности.⁸³⁴ О воспитательной деятельности церковной школы говорил и Н.Д. Кузнецов:

Одну из задач Церкви составляет ее религиозно-просветительная миссия в народе, которая обнаруживается в разных формах и, между прочим, в устройстве своих школ. Лишить Православную Церковь возможности иметь свои школы – это все равно, как если бы у человека отрубили левую руку.⁸³⁵

Многие члены Собора рассматривали борьбу за сохранение церковного контроля над начальным образованием как часть

борьбы против секуляризации. Епископ Астраханский Митрофан (Краснопольский)⁸³⁶ говорил:

Борьба за конфессиональную школу ведется не только у нас, но и в других странах. Это борьба за влияние на народную душу. И замечательно, что все государства, сильные своей государственностью, крепко держатся за конфессиональную школу.⁸³⁷

Собор не ограничивался составлением требований к властям, а пытался найти средства, которые бы позволили сохранить церковные школы и без финансовой помощи со стороны правительства. Решение этой проблемы виделось в усилении влияния прихода на деятельность церковных школ, а в идеале – в передаче этих школ приходам. Участие приходов, в том числе и материальное, сделало бы церковную школу менее зависимой как от государства, так и от земств. В то же время Церковь имела бы возможность сохранить свою школу и послужить народу в деле образования и воспитания подрастающего поколения

8.1.2. Определение *О церковных школах*

Принятое Собором определение *О церковных школах*⁸³⁸ состоит из трех разделов. Первый представляет собой адресованное Временному правительству требование отменить постановление о передаче церковных школ в ведение МНП. Собор также требовал, чтобы государственное содержание учителей церковных школ было приравнено к содержанию учителей министерских школ. Одновременно с этим Собор предлагал Временному правительству сделать распоряжение о приостановке передачи церковных школ.

Это определение выразило мнение большинства членов Собора, но далеко не всех. Некоторые из выступавших – архимандрит Матфей (Померанцев),⁸³⁹ А.А. Папков⁸⁴⁰ и А.Г. Чагадаев⁸⁴¹ – считали, что Собору следует лишь констатировать, что школы должны остаться в ведении Церкви и не касаться более мелких вопросов,⁸⁴² однако это предложение не было принято. Заслуживает внимания высказанная П.И. Астровым⁸⁴³ идея своеобразной контрреформы, то есть передача всех министерских школ в ведение Церкви,⁸⁴⁴ однако это явно утопичное предложение не оказало влияния на окончательную редакцию документа. Довольно жестко выступал М.П. Арашкевич.⁸⁴⁵ Он говорил, что отмена обязательного преподавания Закона Божия вызвала мощный народный протест, в то время как передача церковных школ в ведение Министерства никакого протеста не вызвала и была воспринята как вполне адекватная мера. Ведь у церковной школы нет хороших помещений, нет своих учебников, недостает учителей. Резкое выступление Собора могло, по мнению Арашкевича, значительно ухудшить положение школы. Н.И. Знамировский считал, что школы следует передавать не всем приходам, а только тем, которые имеют возможность и желание их содержать. Он полагал, что церковные школы так же, как и министерские, должны содержаться за счет земств и городских самоуправлений, оставаясь при этом в ведении Церкви. Это мнение поддерживали многие члены Собора.

Вторая часть соборного определения была посвящена тому, как церковные школы будут функционировать в том случае, если Временное правительство подчинится решению Собора и отменит свое постановление. Предполагалось, что школы грамоты и ЦПШ будут переданы приходам. При этом церковные школы, получающие средства от казны или входящие в общую школьную сеть, работают по министерским программам. Кроме того, предполагалось, что церковные органы, занимающиеся вопросами образования, будут реформированы и приобретут более демократический характер. Собор принял этот раздел без какой-либо дискуссии.⁸⁴⁶

Последняя часть соборного определения описывала действия в том случае, если исход переговоров с Временным правительством окажется неудачным. Предполагалось, что в этом случае Синод должен объяснить мирянам, что церковные школы являются основным средством христианского воспитания детей, поэтому Церкви придется создавать их заново. Министерство может отобрать школы, но школьные здания и капиталы остаются церковной собственностью и передавать их государству не следует ни в коем случае. Школьные здания могут быть предоставлены министерству лишь во временное пользование на правах аренды, причем такие договора следует заключать на срок не более одного года.

Этот пункт обсуждался очень горячо. Сдачу школьных помещений в аренду многие члены Собора считали делом нехристианским, поскольку в этом случае Церковь будет наживаться на том, что детям необходимо учиться. По мнению графа П.Н. Апраксина, арендная плата должна быть минимальной, даже символической, но отказываться от нее не следует, ибо таким образом юридически подтверждается, что школьное здание является церковной собственностью.

Члены Собора рассчитывали на то, что в ближайшем будущем проблема церковноприходских школ будет каким-то образом решена. Об этом свидетельствует тот факт, что в утвержденном Собором 7/20 апреля 1918 г. Приходском уставе дается достаточно подробное описание устройства ЦПШ,⁸⁴⁷

причем в качестве одного из источников финансирования приходских учебных заведений здесь указаны пособия от казны.

8.1.3. Диалог с Временным правительством

Для переговоров с Временным правительством была избрана специальная делегация, в состав которой вошли архиепископ Тамбовский Кирилл (Смирнов), протоиерей А.М. Станиславский, Н.Д. Кузнецов и П.И. Уткин⁸⁴⁸ (члены Собора сначала предполагали, что посольство для переговоров с правительством должно состоять из «епископа, пресвитера и мирянина»,⁸⁴⁹ а затем включили в его состав еще и крестьянина). Беседа делегации Собора с министром исповеданий С.С. Салазкиным состоялась 11/24 октября 1917 г. и ни к чему не привела: выяснилось, что правительство не собирается менять позицию, которую оно заняло в вопросе о ЦПШ.

В этой беседе выяснилось для нас, – вспоминал архиепископ Кирилл (Смирнов), – что менять ту позицию, на какую Временное правительство встало по отношению к церковно-приходской школе, оно едва ли отважится. Идеология, развиваемая соборными рассуждениями, не может быть воспринята правительственным разумом существующего государственного строя. ... Распоряжения правительства относительно церковно-приходской школы основываются на оценке ее значения с чисто политической точки зрения. Школа эта является детищем старого строя, который возлагал на нее самые широкие упования, и потому говорить с Временным правительством о сохранении прежнего отношения к этой школе является делом безнадежным в такой же приблизительно мере, как если бы вздумал какой-нибудь наивный человек настаивать перед Временным правительством на необходимости уважать прежний государственный строй и оказывать все знаки почтения бывшему императору. Правительство не может не желать того, чтобы школа народная ... служила укреплению того государственного строя, какой сейчас существует. Отказ от услуг церковно-приходской школы должен быть одной из обязательных примет в паспорте республиканского правительства.⁸⁵⁰

В беседе с членами Собора министр дал понять, что он не верит в то, что Церковь в состоянии содержать школы без государственных субсидий, а потому считает передачу школ Министерству делом вполне осмысленным.

Ни к чему не привела и встреча соборной делегации с А.Ф. Керенским. Члены делегации пытались показать, что, лишившись ЦПШ, Церковь теряет важнейшее средство воздействия на народ. Однако Керенский уклонился от обсуждения этой темы, а ограничился заявлением, что государство забирает лишь те здания, на постройку которых были затрачены казенные средства. В итоге разговор о церковном и светском элементе в начальном образовании свелся к вопросам собственности и основным предметом спора стал разговор о том, как быть с теми школьными зданиями, которые частично строились на государственные деньги, а частично на общественные. Дискуссия о характере начального образования свелась к имущественному спору между двумя ведомствами. При этом членам соборной делегации определенно дали понять, что правительство уже окончательно решило вопрос о светском характере начальной школы.

Беседуя с руководителями Временного правительства, члены соборной делегации еще не знали, что несколько дней назад Министерством народного просвещения был подготовлен новый проект, направленный на еще большее отделение Церкви от дела народного просвещения.⁸⁵¹ Этот документ стал известен членам Собора лишь 14/27 октября 1917 г., а новое обращение к Временному правительству Собор утвердил спустя неделю⁸⁵² и в тот же день передал его министру исповеданий.⁸⁵³ Но практического значения ни проект, ни протест против него иметь не могли, поскольку до падения Временного правительства оставалось чуть больше недели. А к новой ситуации, возникшей после прихода к власти большевиков, эта дискуссия отношения не имела, поскольку подписанный 20 января (2 февраля) 1918 г. декрет Об отделении церкви от государства запрещал «преподавание религиозных вероучений во всех государственных и

общественных, а также частных учебных заведениях, где преподаются общеобразовательные предметы».⁸⁵⁴

8.2. Вопрос о преподавании Закона Божия

Руководствуясь законом О свободе совести, Министерство народного просвещения объявило Закон Божий предметом, не обязательным для учащихся. При обсуждении вопроса о статусе Закона Божия в школе члены Собора подчеркивали значение православия в культурной и государственной жизни страны. В переговорах с правительством Собор имел шанс добиться существенных уступок, однако большевистская революция прервала эту работу.

Пока православие было государственной религией, вопрос о том, должен ли Закон Божий входить в число обязательных школьных предметов, не стоял. Неправославным гражданам империи Закон Божий преподавался в соответствии с их вероучением. Для иудеев, католиков, евангелистов или мусульман приглашались специальные учителя.⁸⁵⁵ Школьные правила требовали, чтобы вероучительные дисциплины преподавались неправославным в те же часы, когда православные изучают Закон Божий:

В тех земских школах ... в коих будут обучаться дети татар-магометан, разрешено допустить для них преподавание магометанского вероучения, но с тем, чтобы обучение сему предмету производилось в отдельных от классов помещениях и в часы, определенные по классному расписанию для Закона Божия ученикам православного исповедания.⁸⁵⁶

После Февральской революции ситуация резко изменилась. Постановление Временного правительства *О свободе совести* гарантировало гражданам России, что «пользование гражданскими и политическими правами не зависит от принадлежности к вероисповеданию, и никто не может быть преследуем и ограничиваем в каких бы то ни было правах за убеждения в делах веры». О том, что граждане России могут не исповедовать никакой религии, в этом документе прямо не говорится, но подразумевается, поскольку отдельный параграф посвящен ведению актов гражданского состояния лиц, «не

принадлежащих ни к какому вероисповеданию».⁸⁵⁷ Допущение невероисповедного состояния предполагало, что в школе может появиться учащийся, семья которого не исповедует никакой религии. Требовалось решить, чем такой ребенок будет заниматься в часы, отведенные на преподавание Закона Божия.

В июне 1917 года Государственный комитет при МНП принял Временное положение о *преподавании Закона Божия*. Согласно этому документу, во всех заведениях, кроме высших, должна быть обеспечена возможность обучения Закону Божьему. Но одновременно с этим частные лица и организации получали право открывать учебные заведения, в которых Закон Божий вообще не преподавался.⁸⁵⁸ 23 сентября «Вестник Временного правительства» поместил информацию о новом законопроекте, подготовленном министром народного просвещения А.А. Мануиловым.⁸⁵⁹ Этот документ был направлен на приведение учебного процесса в соответствие с требованием постановления *О свободе совести*. Согласно этому законопроекту, в школе должны были появиться ученики, которые не изучали вероучительных дисциплин:

От обязательного обучения закону веры освобождаются те из учащихся, которые признаны ... не принадлежащими ни к одной вере. От обучения закону своей веры освобождаются также те из учащихся, ... заботы о религиозном воспитании коих будут приняты на себя их родителями или опекунами, согласно сделанному последними письменному заявлению.⁸⁶⁰

Кроме того, ученики, достигшие 14 летнего возраста, имели право самостоятельно определять свое отношение к религии: они могли изменить свое вероисповедное состояние и тем самым отказаться от дальнейшего изучения вероучительных дисциплин. До этого возраста решение о религиозном образовании принимали родители или опекуны ребенка. Право 14-летних учеников самостоятельно определять свое отношение к Закону Божию вытекало из постановления *О свободе совести*, согласно которому достигшие 14 лет граждане России могли самостоятельно определять свое отношение к религии. Таким образом, проекты МНП лишь конкретизировали постановление Временного правительства *О свободе совести*, позволявшем

гражданам России не принадлежать ни к какому вероисповеданию. Единственным нововведением *Временного положения* и проекта МНП было то, что они допускали открытие школ, в которых Закон Божий вообще не преподавался.

8.2.1. Реакция на изменение статуса Закона Божия

Если постановление Временного правительства *О свободе совести* имело общий характер, то решения МНП, касающиеся преподавания Закона Божия, влияли на повседневную жизнь многих людей. Изменение статуса этой школьной дисциплины активно обсуждали на съездах и собраниях не только законоучители, но и родители учащихся. Как известно, Закон Божий не относился к числу предметов, которые любили школьники. Весьма показательными в этом отношении являются результаты опроса, проведенного учителем начальной школы Лонгином Кравченко.⁸⁶¹ В его классе из 30 учащихся Закон Божий любили 5 человек, диктанты – 10, славянское чтение и арифметику – 14, чтение – 17, географию – 24, а пение и рисование – весь класс. И тем не менее, к отмене Закона Божия отрицательно отнеслись и учащиеся, и их родители. Возникшие после Февральской революции родительские комитеты дружно выступили в защиту этого предмета. На Всероссийском родительском съезде (он работал в Москве с 7 по 10 августа 1917 г.) были приняты следующие резолюции:

1. Признавая, что христианство есть источник мировой культуры и великая сила, гуманизирующая и облагораживающая человека, что вся жизнь нашего отечества создавалась и утверждалась в единении с Православной Церковью, что безрелигиозная жизнь может повлечь за собою духовное вырождение подрастающего поколения ... Всероссийский родительский съезд полагает, что изучение Закона Божия, при условии коренной реформы его преподавания, в обновленной демократической школе должно быть признано обязательным для всех учащихся, сообразно религии и вероисповеданию каждого, и поставлено в одинаковые внешние условия со всеми главными предметами школьного курса. Для тех же учащихся, кои сами по себе или их родители осуществили на основании закона о свободе совести право выхода из своего прежнего религиозного состояния и право непринадлежности ни к одной

из существующих религий, изучение Закона Божия необязательно.

2. Признавая установленный в новом законе о свободе совести четырнадцатилетний возраст для осуществления прав на религиозное самоопределение совершенно несоответствующим психическим и физиологическим особенностям отрочества, Всероссийский родительский съезд постановляет немедленно обратиться к Временному правительству с настойчивой просьбой пересмотреть в спешном порядке упомянутый закон в смысле перенесения вышеуказанного срока на семнадцатилетний возраст.

3. Секция по религиозно-нравственному образованию и воспитанию выражает пожелание, чтобы в преподаватели Закона Божия в средних учебных заведениях были допускаемы наравне с лицами духовного звания и миряне, стоящие на одинаковом уровне специального богословского образования с первыми.⁸⁶²

Протестовали против отмены Закона Божия и участники проходивших в 1917 году съездов духовенства и мирян. Для того чтобы представить себе, что происходило на этих съездах, приведем выдержку из рапорта епископа Пахомия (Кедрова)⁸⁶³ о Черниговском съезде:

Второй чрезвычайный епархиальный съезд духовенства и мирян вверенной мне епархии, происходивший с 9 по 11 августа сего года, между прочим, по вопросу о постановке Закона Божия в школе вынес следующую резолюцию: «С чувством жгучего стыда за русское христианское государство, с тяжелой болью за подрастающее поколение как оплот лучшего будущего обновляемой России и с живой ревностью о правде Божией как основе благоденствия, мира и счастья жизни человеческой съезд клира и мирян узнал о том, что преподавание Закона Божия для наших детей в школах всех типов Министерством народного просвещения признается необязательным с объявлением свободы выбора исповедания своей веры. ...

Исходя из того положения, что религиозное чувство есть основное свойство души человеческой, .. Съезд с полным убеждением выносит следующие постановления:

1). Закон Божий как предмет просветительно-воспитательный обязателен для преподавания в школах всех типов.

2). Самое преподавание Закона Божия, программы и учебники должны быть преобразованы на началах разумной веры и живой любви к Богу. ...

3). Закон Божий как изложение правды Господней должен быть чужд сухости, отвлеченности, безжизненности и затуманенности лукавыми измышлениями человеческого разума. ...

6). При преподавании Закона Божия нужно главным образом выявлять положительное, основное учение Христа и Церкви, а не заниматься изучением отрицательных учений. ...

10). Главная задача Закона Божия в его преподавании – облагородить человека через просвещение ума светом Христова учения, укрепить волю силою духа Святого и очистить сердца любовью к Богу как к Отцу.

11).. Задача законоучителя – привести ученика своего ко Христу, как некогда привела самарянка своих соседей к Мессии. ...

14). Законоучитель получает содержание от казны, так как служит и государству, образовывая и воспитывая разумных и честных граждан.⁸⁶⁴

8.2.2. Работа отдела *О преподавании Закона Божия*

Вопрос о преподавании Закона Божия воспринимался как чрезвычайно актуальный. Об этом свидетельствует тот факт, что в созданный Собором отдел *О преподавании Закона Божия*, председателем которого стал архиепископ Тамбовский Кирилл (Смирнов), записалось 98 членов Собора (напомним, что в отдел *О внутренней и внешней миссии* записалось всего 62 человека).⁸⁶⁵ Отдел обсуждал достаточно широкий круг проблем, но первоочередной задачей была выработка мер по защите самой возможности преподавания Закона Божия в школах.

В адрес Собора приходили многочисленные протесты против отмены преподавания Закона Божия (те, кто поддерживали действия Временного правительства, адресовали свои письма отнюдь не Собору). После того, как некоторые письма были зачитаны на втором заседании отдела,⁸⁶⁶ у его членов возникло ощущение, что Собор, пользуясь всенародной поддержкой, в состоянии реально противостоять решениям Временного правительства. На этом же заседании были сформулированы вопросы, на которые следовало дать ответ. Эти вопросы выглядели так:

1. Должен ли быть Закон Божий в государственной школе для православных обязательным и главным предметом при всяких условиях школьной жизни по всей России.

2. Должен ли законоучитель пользоваться одинаковыми правами с другими преподавателями государственной школы и одинаковым с ними содержанием.

3. Должны ли родители иметь право не обучать своих детей Закону Божию в государственной школе в случае, если бы отдельные представители их пожелали этого.

4. Необходимо ли изменить в законе о свободе совести возраст для перехода из одного исповедания в другое с 14 на 17 лет.

5. Должно ли быть право (согласно закону о свободе совести) и у кого открывать учебные заведения без Закона

Божия (совершенно светские в плане наук).⁸⁶⁷

Судя по протоколам,⁸⁶⁸ работа отдела особой четкостью не отличалась. Это было связано с тем, что положение в стране менялось настолько быстро, что отдел не успевал подстраиваться к новой ситуации и адекватно оценивать происходящие перемены. Большинство членов отдела полагало, что государство само заинтересовано в сохранении Закона Божия в школе, поскольку ему нужны нравственные граждане. На заседаниях говорилось о том, что преподавание Закона Божия ни в коей мере не противоречит свободе совести. Учение Христа должен знать любой образованный человек. Законоучитель лишь дает информацию, а не принуждает учащихся принять православное вероучение. Другие ораторы, ратуя за сохранение Закона Божия в средней школе, не считали правильным принуждать школьников изучать этот предмет вопреки желанию родителей. А чтобы такие ученики не выходили из школы совершенно незнакомыми с христианским учением, им следует рассказывать о христианстве в связи с историей философских учений.⁸⁶⁹ Противники этой идеи указывали на то, что необязательный предмет школьники посещать не будут.

Предметом дискуссии становились не только проблемы статуса *Закона Божия* в школе, но и вопрос о том, проект какого документа должен подготовить отдел. Одни считали, что следует составить альтернативный законопроект и представить его Временному правительству, а другие указывали на то, что *Временное положение о преподавании Закона Божия* хорошо известно обществу, поэтому Собор должен высказаться по поводу именно этого постановления, выработкой же альтернативного положения о Законе Божиим в школе заняться позднее. В конце концов, было принято компромиссное решение, и отдел начал готовить протест против Временного положения с подробной мотивировкой, что давало возможность использовать эти материалы в будущем при подготовке альтернативного законопроекта.

В числе причин, по которым не следует отменять преподавание Закона Божия, были указаны следующие:

1). Христианство является основой мировой культуры, определяющей моральное, эстетическое и научное развитие человечества, поэтому знакомство с христианским вероучением необходимо любому образованному человеку.

2). Безрелигиозное воспитание приводит общество к духовному разложению.

3). Христианство имеет для русского народа огромное национально-историческое значение.

4). Школьное воспитание должно быть всесторонним и гармоничным, и ограничиваться лишь рациональными способами познания мира не стоит.

5). Религиозное воспитание отвечает естественной потребности детской души, и лишить ребенка вероучительных дисциплин будет насилием над его духовной природой.

6). Школьный возраст наиболее удобен для религиозного образования и воспитания.

7). В 14 лет ребенок не может решать вопроса о своей конфессиональной принадлежности, поскольку переходный возраст – не самая подходящая пора для такого решения.

8). Многие проблемы можно решить, изменив положение законоучителя в школе.

9). Отмена преподавания Закона Божия до созыва Учредительного Собрания юридически незаконна.

10). Эта мера является антидемократической, поскольку не считается с мнением православного населения, которое высказывается за сохранение этой дисциплины.⁸⁷⁰

Надо сказать, что многим членам отдела эти аргументы казались не особенно убедительными. Так, священник А.П.Масальский говорил на заседании:

Все доводы и рассуждения отдела не производят впечатления, тогда как яркая речь противника Закона Божия на одном учительском съезде увлекла всех участников съезда, несмотря на все речи защитников. Противники Закона Божия очень выдвигают мысль, что обязательное обучение ему нарушает свободу совести: у нас об этом сказано мало.⁸⁷¹

Много споров вызвал вопрос о том, должны ли посещать уроки Закона Божия дети, чьи родители объявили о том, что они

больше не являются православными. По мнению одних членов отдела, в вопросах веры школа не должна вступать в конфликт с волей родителей:

Школа не может проводить опеку над родителями, – говорил А.Ф. Гораин. – Закон Божий не только предмет обучения, а и воспитания; ученик впитывает с ним вероисповедные понятия, поэтому родители имеют право не обучать ребенка Закону Божию в случае выхода их из Православной Церкви.⁸⁷²

Другие же члены отдела настаивали на том, что Закон Божий должен оставаться общеобязательным предметом. Так, по мнению Н.И. Троицкого,⁸⁷³ этот предмет должны учить и евреи, и мусульмане, и православные, и католики, и протестанты, и старообрядцы, и сектанты, и лица вневероисповедного состояния:

Еврей или христианин, православный, католик или лютеранин, раскольник или сектант, или даже «состоящий вне религий», если они граждане России, то они тем самым обязаны знать ее «исповедание» – религиозную веру и основанное на ней нравственное и государственное законодательство, а вместе и ее историческую жизнь, в основе которой всегда лежало это законодательство христианское, а в быту и воспитании самого народа русского, зиждителя своей государственности, было начало православно-церковное. Такое знание существенно необходимо для взаимного понимания всех граждан России; а это столь же необходимо для взаимных добрых отношений при постоянном их общении, при неизбежном сожительстве, чтобы оно было ... чуждо всякой ненависти и проникнуто взаимным доверием. Ведь мы не желаем и не стремимся навязать кому бы то ни было своего исповедания для его личной жизни, но требуем знания одного для полного образования и государственного мирного сожительства.⁸⁷⁴

Для того чтобы преподавание христианского вероучения не противоречило свободе совести, И.Ф. Иорданский⁸⁷⁵ предложил придать Закону Божию статус гуманитарной дисциплины. Это означало, что преподавание этого предмета не обязывает

учеников принимать участие в богослужении. Однако это предложение вызвало протест архиепископа Кирилла (Смирнова), который считал, что такое нецерковное преподавание Закона Божия произведет соблазн.⁸⁷⁶

Из двух проектов определения (один из них был составлен протоиереем Е.З. Капраловым,⁸⁷⁷ а другой – протоиереем Н.М. Боголюбовым) отдел остановился на проекте Е.З. Капралова как более объективном и менее полемичном. Этот проект требовал, чтобы во всех учебных заведениях, где учатся дети православных родителей, преподавание Закона Божия было поставлено в одинаковые условия со всеми другими предметами школьного курса. Проект предусматривал отмену установленной законом нормы, позволяющей в 14-летнем возрасте менять конфессию или же объявлять себя человеком нерелигиозным. Прекратить изучение Закона Божия учащиеся могли бы лишь при оставлении ими православия в связи с выходом из православия их родителей.⁸⁷⁸

Отвергнутый отделом проект Н.М. Боголюбова,⁸⁷⁹ исходил из того, что решения Временного правительства предполагают не запрет преподавания Закона Божия, а превращение его в необязательный предмет. Большинство членов Собора считали эту идею ошибочной, поскольку государственная политика была направлена именно на постепенное вытеснение вероучительных дисциплин из общеобразовательной школы:

Отдел имел в виду, – говорил архиепископ Кирилл (Смирнов), – не только закон 14 июля, но всю совокупность современных условий, тот ветер, который начинает ныне дуть. И Государственный комитет, и социалистическая печать, и отдельные представители педагогических организаций спешат использовать этот закон в смысле создания такого положения, которым Закон Божий низводится на степень необязательного предмета. Но те, кто преподавал Закон Божий или кто сам имел детей, знают, что значит необязательное преподавание Закона Божия. Это скрытый прием, направленный к полному устранению его из школы, и было высказано предположение прямо исключить его из школы.⁸⁸⁰

Учитывая, что выступление, цитата из которого приведена выше, прозвучало в Соборной палате 23 сентября (6 октября) 1917 года, когда до большевистской революции оставалось чуть более месяца, можно сказать, что архиепископ Кирилл вполне точно почувствовал «ветер, который начинает ныне дуть».

8.2.3. Собор о преподавании Закона Божия

При обсуждении определения *О преподавании Закона Божия* члены Собора исходили из того, что говорят от лица «115 миллионов православного русского народа»,⁸⁸¹ поэтому государство должно считаться с их голосом. В зачитанном протоиереем Евгением Капраловым докладе отдела *О преподавании Закона Божия* было четко сформулировано, что интересы государства и интересы Церкви могут и не совпадать, однако Церковь должна не только защищать интересы верующих, но и требовать, чтобы государство их учитывало:

Православно-русская Церковь может понимать закон о свободе совести ... только как акт, которым государство желает выразить свое глубокое уважение к неотъемлемому праву каждого своего члена на религиозное самоопределение. С тем вместе, Церковь, соблюдая вечные интересы верных своих чад, хранит убеждение, что закон этот в практическом своем осуществлении должен быть всесторонне справедлив, не только справедлив по отношению к лицам, потерявшим религиозную веру, но и к лицам верующим.⁸⁸²

При обсуждении вопроса о возрасте, в котором молодой человек может менять вероисповедание, А.Ф. Одарченко⁸⁸³ указал на то, что 14-летний возраст противоречит не только церковным, но и гражданским законам:

Закон о свободе совести в вопросе о возрасте находится в коренном противоречии и с гражданским, и с уголовным законом. 14-летний возраст в гражданском законе не имеет серьезного значения, а есть 17-летний, когда кончается опека. Но даже и 17-летний возраст по гражданскому праву не дает полной дееспособности.⁸⁸⁴

Нужно сказать, что предложенный отделом проект критиковался как слева, так и справа. Некоторые члены Собора (протоиерей Н.М. Боголюбов, протоиерей П.Г. Политковский⁸⁸⁵ и А.П. Афанасьев⁸⁸⁶) полагали, что законопроект Государственного комитета был истолкован Собором произвольно и что соборное определение только

скомпрометирует Собор в глазах общества. Наиболее резко это мнение высказал Д.А. Олсуфьев,⁸⁸⁷ считавший позицию авторов проекта соборного определения уязвимой и слабо аргументированной:

Если мы говорим, что необходимо обязательное преподавание Закона Божия в школе, так как он составляет существенный элемент религиозного воспитания и имеет высокое культурное значение, то богослужение имеет еще более высокое воспитательное значение. Но обязательное посещение богослужения ... вопрос спорный. Мы знаем, во что обращается и к каким результатам приводит обязательное посещение богослужения.⁸⁸⁸

Критики справа (В.И. Зеленцов и др.) упрекали Собор в нерешительности и неготовности противостоять антицерковным действиям правительства.⁸⁸⁹

По словам С.А. Котляревского, который являлся и членом Собора, и членом Временного правительства, идея о том, что Закон Божий не будет преподаваться в школах, возникла в Государственном комитете по народному образованию еще до того, как был опубликован закон *О свободе совести*. По мнению комитета, Закон Божий мог бы преподаваться в школах лишь по особому желанию родителей. Сам С.А. Котляревский полагал, что этот вопрос лежит вне компетенции Временного правительства и должен быть отложен до созыва Учредительного собрания:

Всякое радикальное решение вопроса о преподавании Закона Божия было бы предвосхищением прав Учредительного собрания. Если общий вопрос об отделении Церкви от государства не вправе решить государственная власть до Учредительного собрания, то секуляризация школы явилась бы тоже предвосхищением прав Учредительного собрания.⁸⁹⁰

В конце концов, проект отдела был утвержден без существенных изменений:

1). Во всех светских, как государственных, так и частных школах – низших, средних и высших, где есть учащиеся православного исповедания, преподавание Закона Божия в качестве обязательного предмета должно быть поставлено в

одинаковые условия со всеми главными предметами учебного курса.

2). Установленный в законе 14 июля 1917 года о свободе совести четырнадцатилетний возраст для перемены вероисповедания или признания себя не принадлежащим ни к какой вере, а, следовательно, и для прекращения изучения Закона Божия в школе, представляется слишком юным, так как не обеспечивает надлежащей зрелости суждения в виду душевных и телесных особенностей отрочества, и потому упомянутое постановление о возрасте подлежит немедленной отмене в законодательном порядке.

3). Переход из одного исповедания в другое, а также и признание себя не принадлежащим ни к какой вере не могут быть осуществляемы учащимися во время пребывания их в низшей и средней школе.

4). Учащиеся средней и низшей школы могут прекратить изучение Закона Божия только при оставлении ими православия в связи с выходом из православия их родителей.

5). Православный законоучитель служит делу просвещения и воспитания в такой же и даже в большей мере, чем прочие преподаватели других обязательных предметов, и посему пользуется всеми правами государственной службы.⁸⁹¹

Проблема преподавания Закона Божия обсуждалась на упоминавшейся выше встрече соборной делегации с А.Ф. Керенским. Если по вопросу о сохранении церковных школ Керенский занял жесткую позицию, то в отношении преподавания Закона Божия был готов к компромиссу и даже заявил, что 14-летний возраст для религиозного самоопределения считает недопустимым. Однако эта беседа происходила 11/24 октября 1917 г., то есть за две недели до большевистской революции, а потому не имела никаких последствий.

Судя по всему, члены Собора не отдавали себе отчета в том, что Закон Божий может быть действительно изгнан из школы. Происходящие политические события казались недоразумением, которое в ближайшее время так или иначе разрешится. Прекратив обсуждение вопросов преподавания

Закона Божия, отдел открыл в здании Московской духовной семинарии законо-учительский кабинет, в котором все желающие могли ознакомиться с современными пособиями по этому предмету. Судя по дневниковой записи протоиерея Георгия Голубцова,⁸⁹² представленные в этом кабинете материалы вызывали большой интерес:

Когда я вошел в кабинет, то там находилось несколько духовных и светских лиц; одни сидели за столами и читали, другие переходили от одной книги к другой; те отмечают в записную книжку интересные книги, иные рассматривают картины, альбомы, ученические работы. Если Бог поможет возвратиться в Сухум, то непременно нужно будет устроить законо-учительский кабинет.⁸⁹³

Эта дневниковая запись была сделана 12/25 февраля 1918 г., то есть уже после того, как Декрет об отделении Церкви от государства запретил преподавание каких бы то ни было конфессиональных дисциплин в общеобразовательных учебных заведениях. И тем не менее, протоиерей Голубцов размышляет о том, что следует перенять методический опыт и организовать в Сухуме законо-учительский кабинет. Поверить в то, что Закон Божий не будет преподаваться в течение десятилетий, было невозможно.

8.3. Религиозное образование после большевистской революции

После Октябрьской революции функционирование прежних образовательных структур стало невозможным, поэтому отдел О преподавании Закона Божия фактически прекратил свою деятельность. Из-за запрета преподавания вероучительных дисциплин выработка методов школьного обучения Закону Божию потеряла всякий смысл.

Несмотря на многочисленные претензии, которые Собор имел к Временному правительству, со сменой власти положение значительно ухудшилось. Уже 11/24 декабря 1917 г. Комиссариат народного просвещения издал постановление, в котором подтвердил все акты Временного правительства, касающиеся перехода церковных школ в ведение Министерства образования.⁸⁹⁴ Большевистский документ требовал немедленной передачи Министерству всего школьного имущества, денежных средств и т.д. 20 января (2 февраля) 1918 г. появился приказ Комиссариата государственного призрения, согласно которому с 1 марта прекращена выплата жалования законоучителям.⁸⁹⁵ Появляющиеся в печати проекты декрета Об отделении Церкви от государства⁸⁹⁶ также не внушали большого оптимизма. В проектах говорилось, что «преподавание Закона Божия в высшей, средней и низшей школах признается необязательным».⁸⁹⁷ В окончательной версии декрета отношение к церковной школе было сформулировано следующим образом:

Школа отделяется от церкви. Преподавание религиозных вероучений во всех государственных и общественных, а также частных учебных заведениях, где преподаются общеобразовательные предметы, не допускается. Граждане могут обучать и обучаться религии частным образом.⁸⁹⁸

Поскольку Церковь уже была лишена всех школьных зданий, учебных пособий и средств, на которые можно было бы осуществлять образовательные программы, декрет фактически уничтожал церковную школу, причем не только начальную, но и

профессиональную. Православную школу приходилось создавать заново, практически с нуля – без денег, без помещений и без учебников. При этом законодательные акты, препятствующие воссозданию духовной школы, сыпались как из рога изобилия. Так, 17 января (4 февраля) 1918 г. появилось постановление Народного комиссариата просвещения, согласно которому с 1 января 1918 г., то есть задним числом, должности законоучителей упразднялись.⁸⁹⁹ Наконец, 11/24 августа 1918 г. появилась инструкция *О проведении в жизнь декрета Об отделении церкви от государства*, которая подтвердила запрет преподавания религиозных дисциплин во всех учебных заведениях, за исключением специальных богословских, и окончательно лишила конфессиональную школу материальных средств:

33. Ввиду отделения школы от церкви преподавание каких бы то ни было религиозных вероучений ни в коем случае не может быть допущено в государственных, общественных и частных учебных заведениях, за исключением специальных богословских.

34. Все кредиты на преподавание религии в школах должны быть немедленно закрыты и преподаватели религиозных вероучений лишены всякого рода довольствия. Ни одно государственное и иное публично-правовое общественное установление не в праве производить преподавателям религии каких-либо выдач денежных сумм как за настоящее, так и за истекшее с января месяца 1918 г. время.

35. Здания духовных учебных заведений всех вероисповеданий, а также церковно-приходских школ как народное достояние переходят в распоряжение местных Советов рабочих и крестьянских депутатов или Народного комиссариата просвещения.⁹⁰⁰

Согласно результатам опроса, проведенного осенью 1918 года в Орле (было опрошено 500 учащихся средних и старших классов), примерно четверть опрошенных поддержали отмену Закона Божия, 12% проявили безразличие, а 62,5% высказались против.⁹⁰¹ О том, что прекращение преподавания Закона Божия вызывало недовольство, свидетельствуют и адресованные

Собору обращения и петиции, которые приходили из разных концов страны.

Резолюция Всероссийского родительского союза (23 января (5 февраля) 1918 г.):

Совет и Центральный исполнительный комитет, объединяющие родительские организации всей России, обсудив совместно с правлением Московского родительского союза декрет Народных комиссаров о запрещении преподавания религии в учебных заведениях, признают, основываясь на мнении, ясно выраженном в резолюции по этому вопросу Всероссийского родительского съезда, что означенный декрет является явным нарушением основного принципа автономии свободной русской школы, по своему усмотрению определяющей круг преподаваемых в ней предметов и отрицанием истинной свободы совести, дающей и моральное, и юридическое право родителям решать вопрос о религиозном воспитании своих детей, в особенности в частных учебных заведениях, существующих на средства самих родителей без всякой поддержки со стороны государства.⁹⁰²

Из протокола собрания прихожан Сергиевской церкви (Владимир, 3/18 февраля 1918 г.):

Мы, нижеподписавшиеся прихожане Сергиевской церкви губернского города Владимира в общем собрании 18 февраля 1918 года, заслушав декрет о запрещении преподавания Закона Божия в школах, даже в частных, постановили: категорически требовать отмены такого декрета и требовать, чтобы преподавание Закона Божия было в школах обязательным, потому что только изучая Закон Божий, дети наши могут быть полезными членами Церкви православной и нашей растерзанной Родины.⁹⁰³

**Из протокола совещания родителей учащихся
Павловского женского двухклассного училища
(Нижегородская губ., 11/24 февраля 1918 г.):**

1918 года 11–24 февраля родители учащихся в количестве 89 человек на совещании обсуждали декрет об упразднении преподавания Закона Божия в школе и пришли к тому заключению, что преподавание Закона Божия необходимо в школах как предмета, излагающего высоконравственные истины и готовящего детей к пониманию богослужения Православной Церкви. Закон Божий должен преподаваться в школе, а не дома, т.к. родители частью за неимением времени, а частью за неподготовленностью к истолкованию истин веры не могут быть руководителями своих детей в понимании православной веры. Принимая во внимание все вышеизложенное, родители ходатайствуют пред комиссаром народного образования об оставлении преподавания Закона Божия при школах. А также просят Всероссийский церковный Собор со своей стороны ходатайствовать пред комиссаром по народному образованию об оставлении преподавания Закона Божия в школе.⁹⁰⁴

Новая ситуация радикально отличалась от предреволюционной, поэтому практически все подготовленные Собором материалы, касающиеся проблем религиозного просвещения, оказались устаревшими. Возникла необходимость в выработке новой концепции религиозного образования. И нет ничего удивительного в том, что после заседания 30 ноября (13 декабря) 1917 г. отдел *О преподавании Закона Божия* не заседал вплоть до апреля 1918 года. Практически всю вторую сессию отдел не работал: слишком неясными были внешние обстоятельства. Требовалось время для того, чтобы осознать, что Православная Церковь не просто перестала быть государственной церковью, но вступила в эпоху гонений. Это означало, что религиозное просвещение теперь будет вестись не при поддержке государства, но вопреки его воле. Теперь члены отдела говорили уже не о том, как заставить власти изменить политику, а о том, как продолжать учительную

деятельность, несмотря на прямое противодействие со стороны государства. Государство же на удивление быстро приступило к выработке и внедрению методов антирелигиозной пропаганды.⁹⁰⁵

8.4. Большевистская реформа школы и воспитание «нового человека»

Ограничивая возможность церковного учительства, новая власть начала создавать новую школьную систему, основной целью которой было воспитание детей вне Церкви.

Принятая VIII съездом РКП (март 1919 года) партийная программа говорила о том, что школа должна быть превращена «из орудия классового господства буржуазии в орудие ... коммунистического перерождения общества». Мысль об идеологической составляющей школьного дела звучала в партийной программе очень жестко:

В период диктатуры пролетариата, т.е. в период подготовки условий, делающих возможным полное осуществление коммунизма, школа должна быть не только проводником принципов коммунизма вообще, но и проводником идейного, организационного, воспитательного влияния пролетариата на полупролетарские и непролетарские слои трудящихся масс, в целях воспитания поколения, способного окончательно установить коммунизм.⁹⁰⁶

Учителей готовили к проведению этих принципов в жизнь как посредством издания различных методических материалов, так и организуя учительские съезды и слеты. Так, например, в докладе М.Н. Покровского «Марксизм в программах школы I и II ступени», прочитанном на одном из таких съездов в мае 1924 года, говорилось о том, что все темы, рассматриваемые во время школьных занятий, должны обсуждаться с марксистских позиций. Конкретный материал является лишь иллюстрацией, подтверждающей истинность общей схемы.

Заключением всего — не в качестве отдельной заключительной главы, разумеется, должны быть две основные мысли, которые в виде «припева» могут сопровождать многие из предыдущих объяснений: первое, что материалистическое и диалектическое объяснение мира самое простое и удобное его объяснение, наиболее практическое ... второе, что именно поэтому победа материалистического мировоззрения невыгодна

эксплуатирующим классам. ... Это свяжет всю схему с пролетарской революцией, которая должна быть центром всей обществоведной части программы.⁹⁰⁷

При этом Покровский прекрасно отдавал себе отчет в том, что при изучении политграмоты можно использовать методы, которые в прежнее время использовались преподавателями Закона Божия, поскольку «марксизм – это религия свободного человека».⁹⁰⁸ Ввиду того, что для большинства жителей России церковный календарь во многом определял быт, перед учителями ставилась задача приучить людей жить, руководствуясь новым, советским календарем:

Хуже всего будет, если политграмота будет изучаться по книгам, и тут детские праздники играют очень большую роль. Разве религия воспринималась только путем сухого катехизиса? Если бы дело ограничивалось одним катехизисом, то мы бы из школы выходили с громадным отвращением к религии, и тогда антирелигиозная пропаганда была бы делом нетрудным. Но именно праздники и оставляли неизгладимое впечатление в душе ребенка. Именно Пасха, говение, сочельник, Троицын день – вот что помогало воспринимать религиозное мирозерцание, что действительно укрепляло религию и, выражаясь старыми словами, западало в душу ребенка. Поэтому мы должны теперь использовать наши революционные празднества, наши пролетарские праздники в точно таком же смысле. Мы должны детские массы заставить жить общественной жизнью.⁹⁰⁹

Советская школа куда более последовательно выполняла воспитательные (в ситуации 20-х годов скорее «перевоспитательные») функции, чем школа дореволюционная. Отвечая на вопросы учителей, считавших недопустимым оскорблять чувства верующих, Покровский призывал не церемониться с религией. Приведем лишь один из его ответов:

Должен ответить товарищу, который написал: «Как вы отнесетесь к тому, что во время пасхальной заутрени заиграл оркестр «Интернационал» и покрыл все благолепное песнопение, заиграл в школе, где окна были открыты?» Я отвечу вот чем: а как вы отнесетесь к тому, что христианские миссионеры, которые проводили христианство у язычников,

брали топор и на глазах у язычников рубили идолов? Вежливо это было, мягко? А между тем, христианство они насадили. Ведь мы до сих пор, даже теперь, считаем годы от Рождества Христова, празднуем воскресенья, а между тем знаем, что Христа не было, а значит, никакого рождества не было. Нежничать с таким зверем, как религия, не следует, и тут должна быть единственная сдержка, та политическая сдержка, о которой я говорил. Не следует вызывать ненужных эксцессов, не следует делать такие вещи, которые могут заставить прибегать к огнестрельному оружию. Это – да. Но щадить религиозное чувство как таковое – простите меня.⁹¹⁰

Таким образом, школьный учитель становился главным действующим лицом в деле всенародного перевоспитания. Это прямо декларировалось в программной статье Н. Бухарина,⁹¹¹ открывавшей появившийся в 1924 году журнал «Народный учитель»:

Наш народный учитель ... должен быть агентом нового мира среди крестьянского моря, он должен уничтожить крестьянское невежество, он должен убить безграмотность, он должен соединить город с деревней. Коротко, он должен стать одним из самых крупных строителей социализма.⁹¹²

Советская школа совершенно сознательно противостояла семейному воспитанию. В подготовленной Н.И. Бухариным и Е.А. Преображенским «Азбуке коммунизма» прямо ставилась задача освободить детей от реакционного влияния родителей. От школы требовалось, чтобы она «перешла в наступление против религиозной пропаганды в семье».⁹¹³ Ребенка, пошедшего против воли родителей, воспевала литература. Наиболее талантливым из текстов такого рода является известное стихотворение Эдуарда Багрицкого «Смерть пионерки»⁹¹⁴ (1932), посвященное умирающей от скарлатины девочке, не согласившейся надеть крестик.⁹¹⁵

В первые послереволюционные годы школьным учителям, пытавшимся воспитывать «нового человека», часто приходилось иметь дело с детьми, уже получившими минимальное религиозное воспитание. Работа с такими детьми осознавалась как особая педагогическая проблема. Конечно же,

существовали чисто репрессивные методы: прямые запреты ходить в церковь, конфискация крестиков⁹¹⁶ и т.д. Педагоги провоцировали детей высмеивать своих верующих сверстников и спорить с ними. В результате уже в 20-е годы молодежь начинает стесняться ходить в церковь. Детям церковных старост и просто церковных людей приходилось терпеть насмешки сверстников.⁹¹⁷

Существовали специальные методические пособия, посвященные воспитанию сознательных атеистов. Журнал «На путях к новой школе» поместил на своих страницах рассказ об антирелигиозных беседах, которые проводил в одном из детских домов двадцатилетний учитель П.М. Алампиев.⁹¹⁸ Беседы строились по схеме платоновских диалогов, то есть учитель задавал детям наводящие вопросы (что такое религия? что такое Бог? возможна ли религия, если нет языка? были ли попы у древних людей?) и, разбирая ответы, постепенно подводил их к нужным выводам. В этой школе задачам формирования атеистического мировоззрения были подчинены и дисциплины естественнонаучного цикла. Детям рассказывали о несостоятельности религиозных представлений в связи с вопросами о происхождении жизни и человека, об устройстве вселенной и т.д. И лишь после того, как дети усваивали в качестве истины в последней инстанции предлагаемые атеистическим мировоззрением схемы, учителя начинали читать с ними Священное Писание:

Из ветхозаветной Библии, по-моему, для работы подобного рода можно выбрать только две книги: Бытие и Второзаконие. Первая удобна как сводка воззрений космологических, геологических, биологических, исторических и т.д. Кружок наш действовал в контакте с естественнонаучным, и там перед этим ребята познакомились с современными научными взглядами на происхождение земли и эволюцию жизни на земле.

Подходим к словам: «да будет свет». Это ребят рассмешило: так просто и категорически разрешается вопрос. Обмениваются замечаниями. Маня заявляет:

– А вот когда я раньше в школе учила Ветхий Завет, так не смеялись, а теперь кажется таким смешным...⁹¹⁹

Во время занятий дети подробно обсуждали вопросы о том, откуда взялся свет, когда еще не сотворено солнце, о небесной тверди и т.д. В связи с историей грехопадения среди детей возник спор о том, права ли была Ева, послушавшись змея, или нет. При этом часть детей утверждала, что Ева проявила самостоятельность, а другие полагали, что она попала под дурное влияние. После такого чтения Священного Писания была совершена экскурсия по храмам.

Я был в некотором затруднении, – признавался организатор этих занятий, – меня смущала такая мысль: следует ли детей вести в церковь и дать возможность религиозной обстановке подействовать на них. Ни для кого не секрет, действие церковной обстановки, ошеломляющей, отрывающей от земли, действие чисто декоративной стороны, которая даже на взрослого может произвести довольно сильное впечатление, тем более на детей. Я опасался чувства благоговения, которое может у них возникнуть и повлиять на их критическое отношение ко всякой религии.

Затем я решил, что это – преувеличенные страхи, что работу проверить на опыте необходимо, что стоит детей подвести вплотную к религии не только в теории, но и на практике. Кроме того, передо мною ясно вырисовывалась такая мысль: ведь мы готовим детей к жизни. Почему же не ввести их в жизнь, почему бы не познакомить их с теперешней религией на практике сейчас, когда они могут столкнуться с религиозной обстановкой под моим руководством? ...

Чтобы чувствовать себя совершенно спокойным, я составил такой маршрут: сначала в православный собор, затем в костел, в кирху. Это сделано было с таким расчетом, чтобы последнее впечатление было наиболее бледным. Ребята, возвращаясь домой из кирхи с бедной и неудобной обстановкой, где какой-то пастор непонятно бормочет что-то, размахивая руками, конечно, будут в самом веселом и далеком от всякой религиозности настроении. ...

Цели мы поставили перед собой такие: осмотреть обстановку храмов, узнать, что и как там происходит, проследить на молящихся и на себе действие религиозной обстановки. В частности, обратить внимание на торговлю свечами, просфорами, поминовение умерших, на отличие церкви от обычного дома: стены, окна, высота; иконы, оклады на иконах, свечи и лампы, каждение, алтарь и иконостас, одежда жрецов и вообще их отличие от недуховных, произношение их, церковное пение, отличие его от уличного. ...

Подойдя к собору, мы осмотрели его извне и малость побеседовали о его высоте, стоимости и т.д. Смотрели на входящих в церковь, строили догадки об их социальном положении. Перед самым входом даю детям задачу: в церкви осмотреться и прикинуть, для какой более полезной цели можно было бы использовать храм. ...

Вечером в тот же день мы собрались для организованного обмена впечатлениями и выяснения возникших во время экскурсии вопросов и недоумений. ... Дети были поражены богатствами, какими изукрашена церковь, жалели, что они не служат другой, более полезной цели. Мне пришлось сказать кое-что об украшении церквей как одном из способов накопления и закрепления церковного капитала, кстати, напоминая разобранный нами раньше вопрос о роли церкви как банкира, торговца и помещика. Вспомнили и об изъятии церковных ценностей для спасения Поволжья и отношении к этому Тихона и других церковных воротил. ... Много говорим о волосах попов, о их ризах, о роли риз, заставляющих верующих видеть вместо толстопузых мещан-попов что-то вроде херувимов и серафимов. Сравниваем блестящий костюм генерала и ризу попа как направленные на усиление чувства страха и покорности у «паствы».

Дети, заметившие, как в церкви ставили кому-то на голову чашу, задавали вопрос: для чего это делается? Я сказал о веровании в «божью силу», которая помещается в чаше, а затем переходит на головы. Ребята, смеясь, сравнивали чашу с лейденской банкой.⁹²⁰

Само собой разумеется, у воспитанников детского дома, участвовавших в работе этого кружка, практически не было шансов противостоять учителю. Прошлый опыт, почерпнутый на уроках Закона Божия, который некоторые ученики посещали, здесь едва ли мог помочь. И в этом не следует винить дореволюционных законоучителей, поскольку преподавание детям вероучительных дисциплин не было рассчитано на полемику с атеистами. Оторванный от семьи и попавший в школу, все преподавание которой направлено на формирование атеистического мировоззрения, ребенок оказывался не в состоянии без посторонней помощи найти аргументы для защиты веры. Из воспитанников таких кружков вырастали наиболее убежденные атеисты, которым казалось, что к этому мировоззрению они пришли самостоятельно, в результате анализа текстов Священного Писания и наблюдений за современной церковной жизнью.

Следующее поколение – дети членов этого кружка, воспитывались уже совершенно иначе. Для них атеизм был данностью, которая принималась достаточно бездумно. Они уже не читали Библии, пусть даже в атеистических целях. Они не знали о церковной жизни практически ничего, поэтому информация о ней стала вызывать интерес, а не отторжение, как это было у детей, получивших советское воспитание в 20-е годы.

Надо сказать, что вполне эффективной антирелигиозная пропаганда могла быть лишь в детских домах. В деревнях общественное мнение было не на стороне коммунистических агитаторов. В появившемся в том же 1924 году исследовании деревенского быта отмечалось, что, несмотря на резкое уменьшение числа людей, посещающих храмы, убежденных атеистов в деревнях почти нет, причем крестьяне всех их знают и воспринимают как какую-то экзотику. Автор исследования отмечал, что вернувшиеся из армии молодые люди первое время говорят, что Бога нет, но вскоре они женятся (а без венчания браков почти не бывает), и их воинствующий атеизм постепенно исчезает, а ему на смену приходит пусть «теплохладное», но православие.⁹²¹

А.М. Большаков,⁹²² наблюдавший в 20-е годы жизнь Горицкой волости Кимрского уезда, с удивлением писал, что число людей, посещающих богослужение, резко сократилось, однако ни один храм волости не закрыт и крестьяне исправно оплачивают содержание причтов. Большаков спрашивал у крестьян, зачем они платят священнику, хотя сами в храм не ходят. На этот вопрос крестьяне отвечали по-разному. Одни говорили, что влияние религии в селе «не нами начато, так как же мы ее бросим»,⁹²³ а другие опасались, что закрытый храм сразу же разберут, а кирпич может достаться жителям другой волости.⁹²⁴ Как бы то ни было, но в середине 20-х годов основная масса крестьян выступала против закрытия храмов. В волости, в которой имелось несколько коммунистов, не было ни одного дома, обитатели которого не принимали бы священника по праздникам.⁹²⁵ Практически всех новорожденных крестили, а умерших – отпевали. Лишь считаное число молодых пар ограничивалось гражданской регистрацией.⁹²⁶ А после того, как в 1924 году скончался младенец, которого вместо крещения подвергли советскому обряду октябрин, желающих принимать новые обряды больше не было.⁹²⁷

Одним из направлений создания нецерковной обрядности было восстановление дохристианских празднеств и обрядов. Атеисты 20-х годов считали возможным использовать дохристианские по происхождению обычаи и обряды в борьбе с Православной Церковью. Высказывались предложения возродить празднование дня Ивана Купалы. Языческая составляющая заметно проявлялась и во время празднования Дня урожая.⁹²⁸ Однако создать действующую систему советских, языческих или еще каких-нибудь праздников коммунистическим агитаторам так и не удалось.

9. Язычники и мусульмане

9.1. Колония и метрополия

На территории России проживали представители различных конфессий, поэтому для проповеди среди иноверцев миссионерам было не обязательно пересекать государственную границу. Государство видело в христианизации окраин средство русификации и было заинтересовано в деятельности миссионеров. При этом цели, которые преследовали миссионеры, нередко вступали в противоречия с политикой государства. Однако общественное мнение упорно видело в миссионерах чиновников, отстаивающих государственные интересы, в то время как государство скорее усложняло их работу, чем способствовало делу миссии.

Если сравнивать труды российских православных миссионеров по обращению нехристиан с трудами католиков или протестантов, то результаты этого сравнения будут не в пользу православных. Иаков Стамулис, выпустивший в середине 80-х годов прошлого века монографию, посвященную православному богословию миссии, отмечал, что в книге протоиерея Евгения Смирнова,⁹²⁹ по которой он знакомился с деятельностью русских миссионеров, проповеди за пределами страны посвящено всего лишь 9 страниц.⁹³⁰ Действительно, российские миссионеры сравнительно мало проповедовали вне России, поскольку им и внутри страны хватало работы.

9.1.1. Специфика империи

Рост Российской империи шел за счет увеличения собственной территории, а не создания колоний. Поэтому в пределах российских границ сосуществовали этносы, сильно отличающиеся друг от друга в культурном, языковом и религиозном отношении. На востоке империи находились районы, заселенные мусульманами, буддистами и язычниками, на западе – католиками, протестантами и иудеями.

Поскольку Россия сама для себя являлась и метрополией, и колонией, поле для миссионерской деятельности было широким. Если английские миссионеры обращали жителей колоний, то российские – жителей окраин страны. При этом задачи, которые в разных регионах ставила перед собой миссия, оказывались различными. Если на востоке конечной целью было приобщение язычников и мусульман к православию, то на западе миссионеры в основном пытались противостоять влиянию католичества на православное население.

Историю российского миссионерства определяли два импульса, в той или иной степени присутствующие в любом миссионерском мероприятии или идее. С одной стороны, миссионер решает задачи чисто церковные, а с другой – его деятельность всегда оказывается связанной с национальной политикой государства. Иногда государство помогало миссионерам, иногда мешало. Но в ситуации полной независимости от государственной власти православный миссионер не оказывался никогда.

9.1.2. Государственный интерес

Российская власть прекрасно понимала, что христианизация является наиболее действенным способом ассимиляции жителей присоединенных территорий, и именно этим была обусловлена государственная поддержка миссионерских мероприятий. Если в первые века после крещения Руси миссия среди неславянского населения была в основном личным почином отдельных подвижников и не имела централизованного управления, то по мере колонизации Урала, а особенно после присоединения в 1552 году Казани, христианизация населения страны начинает осознаваться как задача не только церковная, но и государственная. Иван IV лично снабдил святителя Гурия, первого Казанского митрополита, указом, предписывающим просвещать местное население:

А новокрещеных всегда поучати страху Божию и к себе приучати, и кормити, и поити, и жаловати, и беречи во всем, да и протчии видя невернии таковое благочестие и брежение и жалование новопросвещенным, поревнуют христьянскому праведному закону и просветятся святым крещением, да вкупе с нами прославят Отца и Сына и Святого Духа. Ты же, о честный учителю! Умножи данный ти талант от Бога, и заблужшая овца на рамо восприими, и в разум приведи и упаси стадо сие.⁹³¹

Интерес Ивана IV к христианизации присоединенных территорий был в значительной степени вызван тем, что принявших православие считали русскими, поэтому крещение и русификация оказывались неотделимыми друг от друга.⁹³² В крещении местного населения видели наиболее действенный способ предотвратить межнациональные конфликты. Именно поэтому переход из православия в иную конфессию рассматривался как государственное преступление. Власти следили за тем, чтобы православные не оказались в подчинении у иноверцев. Крайне нежелательной считалась ситуация, когда иноверцу принадлежит земля, на которой живут

православные. Радикальный способ решения этой проблемы предложил Петр I. Царский указ от 3 ноября 1713 г. обязывал всех татар, имеющих населенные православными деревни, в месячный срок принять крещение:

Великий Государь указал в Казанской, в Азовской губерниях басурманам магометанской веры, за которыми есть поместья и вотчины, и в тех их поместьях и вотчинах за ними крестьяне, и дворовые, и деловые люди православныя христианския веры, сказать свой Великого Государя указ, чтоб они, басурманы, крестились конечно в полгода; а как восприимут святое крещение, и теми поместьями, и вотчинами, и людьми, и крестьяны владеть по-прежнему. А ежели они в полгода не крестятся, и те их поместья и вотчины с людьми и со крестьяны у них взять и отписать на него, Великого государя.⁹³³

Мы бы погрешили против истины, если бы попытались свести всю миссионерскую работу на востоке страны лишь к решению геополитических задач. Среди проповедовавших в Сибири миссионеров всегда было много людей, не желавших подменять церковные задачи задачами государственными. Попытки организовать систематическую просветительскую работу среди жителей окраин империи предпринимались и в XVIII веке, и в XIX-м. В середине XIX века митрополит Иннокентий (Вениаминов)⁹³⁴ подготовил проект устава Православного миссионерского общества – общественной организации, задачей которой была христианская проповедь на востоке страны. В 1869 году Александр II утвердил этот устав.⁹³⁵ Задачей общества было содействовать миссиям в деле обращения нехристиан и утверждения в вере новообращенных.⁹³⁶ Общество имело право переводить Священное Писание и богослужебные книги на языки новокрещаемых народов.

С формальной точки зрения Миссионерское общество было независимой от государства общественной организацией, однако говорить о его реальной независимости едва ли возможно хотя бы потому, что его председателем был московский митрополит, а покровительницей – императрица. И тем не менее, возникновение хотя бы формально независимого

миссионерского объединения было очень важным. Существенным здесь было и осознание того, что проповедь православия является общественным делом, и то, что миссионеры получали большую независимость от чиновников, далеко не всегда сочувствовавших переходу в православие жителей вновь присоединенных территорий.

Позицию чиновников можно понять. Администрация стремилась, в первую очередь, к тому, чтобы властные структуры на местах могли нормально функционировать, а добиться этого было легче, сохраняя традиционные институты самоорганизации населения. Для управления кочевыми племенами местная администрация, естественно, взаимодействовала с племенными вождями. Российские законы гарантировали кочевым инородцам⁹³⁷ самоуправление, то есть признавали власть местных вождей. Ни вожди, ни русская администрация не были заинтересованы в переходе кочевников в православие, поскольку такой переход разрушил бы традиционную структуру племени,⁹³⁸ в результате чего управлять кочевниками стало бы значительно сложнее. Некоторые законодательные акты были прямо направлены на сокращение числа крещений.⁹³⁹ Так, например, в 1861 году Синод принял Правила о порядке совершения над иноверцами-нехристианами таинства святого крещения, которые требовали, чтобы крещение несовершеннолетних детей, происходивших из иудейских, мусульманских или языческих семей, осуществлялось не иначе как с письменного разрешения их родителей. Если по отношению к мусульманам и иудеям это предписание было осуществимо, то требовать письменного согласия от кочевников было невозможно, поскольку во многих случаях совершавший крещение миссионер оказывался единственным грамотным человеком на многие сотни километров.⁹⁴⁰ Те же правила разрешали крещение взрослых кочевников лишь по истечении шестимесячного испытательного срока. Теоретически это казалось вполне разумным, однако на практике миссионер не имел возможности в течение полугода кочевать вместе с готовящимися к крещению и наставлять их в истинах веры. Выражая мнение людей, занимавшихся

миссионерской работой, И.С. Аксаков с горечью писал о том, что российские законы направлены против новокрещаемых:

Если в чем ощущается особенная потребность, так именно в законе, который бы, напротив, ограждал свободу совести инородцев-христиан и ищущих христианства среди инородцев – язычников; который оказывал бы крещаящимся защиту и покровительство от утеснений всякого рода, ныне ими претерпеваемых, который бы в христианском государстве облегчал, а не затруднял приобщение к обществу христианскому и к началам общей гражданственности.⁹⁴¹

Гражданские законы, регулирующие жизнь крещеных инородцев, совершенно не способствовали тому, чтобы последние могли вести христианскую жизнь. Публицисты XIX – начала XX века писали об этом очень много. В 1893 году Н.С. Лесков опубликовал очерк «Сибирские картинки XVIII века», в котором обнародовал материалы, посвященные вопросу об ежегодной исповеди сибирских инородцев (напомним, что гражданские законы предписывали всем православным жителям империи исповедоваться и причащаться не реже одного раза в год). Из-за удаленности кочевий от храмов, говенье и причащение были для многих трудно исполнимым делом. При этом закон требовал, чтобы светские власти штрафовали тех, кто не был у исповеди в течение года. В итоге новокрещенные инородцы стали объявлять себя старообрядцами, чтобы избавиться от обязанности ежегодно говеть и причащаться.⁹⁴²

Указ о веротерпимости, ослабивший давление администрации на религиозную жизнь граждан России, привел к тому, что номинальные православные начали возвращаться к прежней вере. Отпадение православных жителей восточных регионов в мусульманство, буддизм и языческие культы требовало от миссионеров выработки адекватных мер. Церковные публицисты начали все более отчетливо осознавать, что христианизировать страну, опираясь на принуждение, невозможно. Приведем в этой связи обширную цитату из речи, которую епископ Андрей (Ухтомский) произнес при открытии Восточно-русского просветительного общества в городе Уфе:

Нас только боятся и перед нами унижаются, но нас не уважают и не любят. Такие чувства одинаковы у татар, чуваш, черемис, вотяков, грузин, мингрельцев, абхазцев, эстонцев, молдаван, греков, евреев... Такие же чувства питают и старообрядцы к нам, православным. Таково мое наблюдение, обидное для моего патриотического сердца. Каковы же причины столь грустного явления?

Причин много, и главная из них та, что инородцы, сталкиваясь с русскими, встречают среди них не культуру духа, а только культ силы; они встречают в лице русских какую-то странную нацию, которая не уважает своей веры, не уважает обычаев своего народа, которая сама себя не уважает. ... Явились русские в Среднюю Азию. Тамошние мистически-религиозные жители, уважая силу русских, решили, что, если русские сильны, Бог их любит и им помогает, и постановили все принять русскую веру, веру Белого Царя. Но русские власти немедленно втолковали туземцам, что этого вовсе не нужно, что они могут оставаться в своей вере, что для русских это не интересно... И своим пьянством, развратом, взяточничеством русские доказали, что для них действительно всего менее интересна их собственная вера. Несчастливая крестоносная православная Грузия, истерзанная неправославными врагами, отдала свою судьбу в руки русских. А первым делом русской власти был удар по церковной жизни грузин; у Грузинской Церкви православной была отнята самостоятельность, были отняты церковные имения, богатейшие церкви и обители, около которых кормилась всякая нищета; они были лишены обеспечения и стали погибать. В Грузии стало так же плохо, как в России, а русские власти только и стремились к такому странному объединению на почве антикультурности. Мы, ничего не давая своего в качестве образца, только разрушали чужой быт, мы беспощадно стремились только уничтожить мировоззрение язычников, не умея его заменить своим. Культ силы при некультурности духовной давал себя чувствовать в полной мере. Мы только мешали жить инородцам, нисколько не заботясь привлечь к себе их сердца. Конечно, были и исключения из этого общего грустного правила, но общий тон

русской политики в отношении к инородцам был именно такой.⁹⁴³

9.2. Между мусульманством и православием

Российские власти не заметили начавшееся в конце XIX века мусульманское возрождение. И лишь после массовых отпадений в ислам стало понятно, что российские мусульмане куда больше готовы к жизни в условиях религиозной свободы, чем православные. Особенно остро влияние ислама почувствовали те миссионеры, которые работали среди язычников. Оказалось, что сибирские кочевники стоят перед выбором, какую монотеистическую религию – православие или ислам – им выбрать.

Следует отметить, что русские миссионеры достаточно терпимо относились ко многим языческим традициям, сохраняющимся в быту новокрещенных. Эта позиция была сформулирована на Казанском миссионерском съезде (1910). В докладе, подготовленном отделом О язычестве и прочитанном епископом Гермогеном (Долгановым), говорилось, что по отношению к языческим обрядам, сохраняющимся у крещеных инородцев, нужно проявлять мудрость и осторожность:

С остатками и пережитками язычества между крещеными инородцами поступать с мудрой осмотрительностью, руководствуясь примером святого апостола Павла: в отношении обрядов, за которыми язычники признают как бы догматическое исповедное значение, не допускать никаких сделок; что же касается обрядов, имеющих лишь одно внешнее значение или значение национальное, стараться придавать им значение христианское, освящать молитвой.⁹⁴⁴

Такое отношение к языческим обычаям вполне традиционно, поскольку и среди русского населения Церковь предпочитала воцерковлять народные традиции, а не разрушать их.⁹⁴⁵ К тому же миссионеры не имели оснований опасаться возвращения новокрещенных к языческим культам. В результате постоянных контактов между оседлым русским населением и кочевыми племенами постепенная ассимиляция последних была неизбежной. Опасность же заключалась в том, что среди кочевых языческих племен миссионерствовали не

только православные, но и мусульмане. И мусульманство представляло для местного населения вполне реальную альтернативу православия.

В конце XIX века в связи с идеями панисламизма в мусульманском мире начался процесс, который вполне можно назвать религиозным возрождением. Толчком для активизации ислама послужило движение младотурок, привнесшее в исламское богословие идеи современной европейской философии. Интеллектуальными центрами неомусульманского движения стали Париж, Константинополь и Каир, притягивающие к себе взоры образованных мусульман всего мира.⁹⁴⁶

В России центром исламского движения стало созданное в 1789 году «Уфимское духовное магометанского закона собрание». Первоначальной задачей этого учреждения была проверка благонадежности мусульманского духовенства, о чем прямо говорится в указе Екатерины II симбирскому наместнику барону Игельстрому⁹⁴⁷ от 22 сентября 1788 г.:

Приняв за благо представление ваше, чтоб муллы и прочие духовные чины магометанского закона, между народами оный в империи нашей исповедующими, определялись не иначе, как по учинении им надлежащего испытания и с утверждения наместнического правления, повелеваем вам произвести сие в действо и в следствие того учредить в Уфе Духовное собрание магометанского закона.⁹⁴⁸

К концу XIX века Духовное управление мусульман (так эта организация стала называться позже) превратилось в центр, координирующий жизнь мусульман всей страны. Согласно российским законам, мусульмане европейской России (за исключением Крыма) и Сибири организационно подчинялись Духовному управлению. Орган, который по мысли екатерининского указа должен был стать центром государственного контроля над благонадежностью мусульманского духовенства, превратился в руководящий орган исламского возрождения, координирующий религиозную жизнь мусульманского населения империи. При этом особую роль в мусульманском возрождении играли татары. Они преобладали

среди исламского духовенства, и татарский язык стал языком обучения в большинстве мусульманских учебных заведений России.

Духовное возрождение российских мусульман началось с реформы учебных заведений. Резко увеличилось количество средних конфессиональных школ (медресе), в которых преподавались не только вероучительные дисциплины, как это предусматривалось российскими законами, но и общеобразовательные предметы. При этом российские власти, привыкшие к традиционной лояльности татар (даже в 1905 году среди мусульманского населения Поволжья не было крупных выступлений), не обращали на этот процесс никакого внимания, тем более что среди российских чиновников татарский язык знали немногие, и контролировать деятельность этих заведений было попросту некому.⁹⁴⁹

До указа от 17 апреля 1905 г. власти не замечали мусульманского движения. Однако после опубликования указа в стране началась открытая и весьма успешная проповедь ислама. Мусульманскому возрождению способствовало и то, что это движение было одновременно и религиозным, и политическим. Если в православной России за церковное возрождение боролись одни люди, а за социальные права – другие, то у мусульман подобного противопоставления не было.⁹⁵⁰ Десятилетие перед выходом указа о веротерпимости было временем бурного развития мусульманской культуры, и в эпоху религиозной свободы российские мусульмане вошли, имея современную духовную школу, квалифицированных проповедников и готовых к защите ислама верующих.

Мусульманские проповедники толковали указ о веротерпимости в том смысле, что крещеным татарам следует «вернуться к вере своих предков, а язычникам принимать ислам».⁹⁵¹ Практически сразу после указа в ислам перешло около 50 тысяч крещеных татар, что повергло российские власти (как гражданские, так и церковные) в полную растерянность. Правда, продолжения этот процесс не имел (в 1908 году перешло 800, а в 1909 – 240 человек⁹⁵²), и вскоре стало понятно, что переход крещеных татар в ислам – это не

результат фантастической эффективности мусульманских миссионеров, а лишь юридическое оформление результатов того процесса, который начался задолго до опубликования указа.⁹⁵³

После массовых отпадений власти наконец-то осознали, что в России существует организованное мусульманское движение. Всем было очевидно, что отпадения не носили стихийного характера. По наблюдениям священника С. Багина, прошения о переходе в мусульманство составлялись в централизованном порядке. Так, например, из Оренбургского муфтиата поступали прошения, отпечатанные на машинке, причем в аулах, где жили авторы прошений, пишущих машинок не было и в помине. Прогшения содержали жалобы на притеснения, с которыми жители этих регионов не сталкивались, например, жалобы на насильственную русификацию татарских школ поступали из мест, где школы вообще не было.⁹⁵⁴ Существовали и заявления о выходе из православия, напечатанные типографским способом. С такими стандартными заявлениями, включавшими грамотно оформленные ссылки на законодательные акты, пришлось столкнуться епископу Андрею (Ухтомскому).⁹⁵⁵

9.3. Особое совещание для противодействия татаро-мусульманскому влиянию и Казанский съезд

Основные идеи, определившие миссионерскую деятельность на востоке империи, были сформулированы на прошедших в 1910 году Особом совещании для противодействия мусульманскому влиянию и Казанском миссионерском съезде. В работе этих собраний участвовали люди, стоявшие у истоков наиболее значимых миссионерских начинаний.

Сепаратистские тенденции среди российских мусульман вызвали серьезное беспокойство гражданских властей. В 1908–1910 году премьер-министр П.А. Столыпин и А.Н. Харузин,⁹⁵⁶ ведавший в Министерстве внутренних дел иностранными исповеданиями, провели серию совещаний, посвященных проблеме религиозного возрождения среди проживающих на территории империи нехристианских народов. Наиболее значимым из этих мероприятий стало *Особое совещание по выработке мер для противодействия татаро-мусульманскому влиянию в Приволжском крае*. Это совещание проходило 10–18 января 1910 г. в Санкт-Петербурге. Председателем был А.Н. Харузин, а участниками – архиепископ Алексий (Дородницын),⁹⁵⁷ епископ Андрей (Ухтомский), миссионер В.М. Скворцов, представитель Училищного совета при Св. Синоде П.Н. Луппов,⁹⁵⁸ директор Департамента общественного образования С.И. Анциферов, С.Ф. Спешков, Н.А. Бобровников,⁹⁵⁹ А.А. Остроумов и чиновники Министерства внутренних дел, отвечающие за Казанский и Вятский регионы.⁹⁶⁰ Компетентность членов Особого совещания была очень высокой. Участники совещания обсуждали проблемы, возникающие в связи с активностью российских мусульман, и видели в мусульманском движении угрозу государству:

В местностях, населенных мусульманами, на глазах правительственных властей открываются учебные заведения общеобразовательного типа по самостоятельно установленной, тенденциозной программе, с татарским языком преподавания;

образуются общества для содействия просвещению молодых людей в новом духе ислама и получению ими высшего образования в Турции; мусульманская печать проповедует сближение всех единоверцев с Турцией, агитирует за автономную национальную школу, требует удаления из мусульманских школ русского языка и т.д. ... Вся совокупность изложенных обстоятельств сообщает происходящему среди мусульманских народов России культурному движению особую важность и заставляет государственную власть относиться к нему с точки зрения не только местного явления, но как к событию первостепенного государственного значения. Поэтому одной из самых настоятельных задач современного русского государственного строительства являются противодействие дальнейшему развитию среди мусульман-инородцев искусственно создаваемой между ними религиозно-национальной сплоченности и противопоставление вредному влиянию панмусульманских и пантюркистских агитаторов – влияния, основанного на правильном понимании государственной пользы.⁹⁶¹

Члены совещания отмечали, что ислам – это не только религиозное учение, но и единый традиционный быт, объединяющий разные этносы. Если европейский национализм носит «племенной» характер, то исламский национализм – явление всецело религиозное. В объединении 18 миллионов мусульман, проживающих на территории империи, участники совещания видели реальную угрозу единству страны. При этом было понятно, что о христианизации российских мусульман говорить не приходится:

В отвлеченно теоретической постановке настоящего дела представлялось бы возможным предположить, что при просвещении народов, исповедующих ислам, светом христианства весь мусульманский вопрос утратил бы свое значение, так как уже само проникновение в мусульманскую среду христианства знаменовало бы приобщение мусульманских племен к общерусской культуре. Однако сколь ни является подобное разрешение дела желательным, оно не может, по мнению совещания, почитаться осуществимым.

Историческое прошлое с полной определенностью показывает, что при культурном столкновении двух миров – христианского и мусульманского – ни тот, ни другой не поддавался духовному и культурному порабощению. Господство того или другого мира там, где оно имело место, носило более внешний характер, причем ни христианская религия не уступила места мусульманству, ни мусульманство не поступалось своими верованиями в пользу христианства.⁹⁶²

Особый интерес участников совещания вызывали те методы, при помощи которых мусульманским проповедникам удавалось достигнуть успеха. В первую очередь совещание обратило внимание на школьное дело:

В сознании, что суть борьбы с мусульманским влиянием, с духовным ростом ислама, с пантюркскими и панмусульманскими идеями заключается не в миссионерской деятельности Православной Церкви, а в рациональных мерах культурного значения, совещание пришло к убеждению, что могущественный фактор, которым располагает государство для достижения своей цели, заключается в постановке учебного дела. Мусульманские деятели поступили, без сомнения, правильно, с точки зрения преследуемых ими целей, что главные свои силы направили на школу. Они развернули широкую сеть так называемых новометодных мектебе⁹⁶³ и медресе, превратив эти предусмотренные нашим законодательством училища как конфессиональные школы, в учебные заведения общеобразовательного характера.⁹⁶⁴

Особое совещание было секретным, поэтому в печать сведения о его работе не попали.⁹⁶⁵ Однако через несколько месяцев после его завершения прошел миссионерский съезд в Казани (3–26 июня 1910 г.), в работе которого принимали участие многие члены Особого совещания.⁹⁶⁶ Материалы Казанского съезда были обнародованы.⁹⁶⁷ Таким образом, идеи Особого совещания были использованы при выработке решений Казанского миссионерского съезда.

9.3.1. Споры о системе Ильминского

Одной из основных тем, обсуждавшихся Особым совещанием и Казанским миссионерским съездом, стало отношение к педагогической системе, созданной Н.И. Ильминским. Прежде, чем обратиться к материалам дискуссии, следует сказать несколько слов об общих идеях этой системы.

Педагогические взгляды Н.И. Ильминского формировались в процессе создания школ для кряшен. Кряшены – это финно-угорские и тюркские племена, принявшие православие или в XV–XVII веках («старокрещенные»), или в середине XVIII века («новокрещенные»). Вторая волна христианизации проводилась, в отличие от первой, насильственными методами, спровоцировав татаро-башкирское восстание 1755 года и участие татар в восстании Пугачева. Насильственно обращенные «новокрещенные» не были укоренены в православии, и в середине XIX века началось движение за переход «новокрещенных» в мусульманство.⁹⁶⁸ Противостоять этому движению было возможно лишь культурно-просветительскими методами, выработкой которых и занимался Николай Ильминский.

Основная идея Ильминского заключалась в том, что при преподавании людям, принадлежащим к нехристианской и неевропейской культуре, следует учитывать тот культурный фон, на который ложится рассказ проповедника о православии. То, что для европейца является вполне естественным и не требует комментариев, человеку, не принадлежащему к христианской культуре, оказывается совершенно непонятным. Европейец может не понимать, что говорится в конкретной молитве или же что изображено на иконе. Однако в силу привычки это непонимание не будет его беспокоить. Но человек, который впервые встретился с христианской культурой, едва ли почувствует молитвенное вдохновение при произнесении непонятных слов. В первую очередь эта проблема относится к сложной византийской поэтике православных песнопений.

В статьях, посвященных методике перевода богослужебных текстов на инородческие языки, Ильминский неоднократно подчеркивал, что точный перевод многих богослужебных последований бессмыслен, поскольку сложные библейские аллюзии все равно останутся аудитории непонятными:

В церковных стихирах нередко находятся только краткие намеки на священные события, лица или на слова Писания. Эти намеки понятны человеку, знакомому с Библией, а без знания слова Божия, без знания Священной истории они остаются невразумительными и недейственными, то есть не произведут действия на ум и сердце. Поэтому буквальное переложение подобных текстов на инородческие языки преждевременно.⁹⁶⁹

Ильминский призывал переводчиков и проповедников учитывать систему традиционных взглядов и интересов своей аудитории. Он, например, не видел смысла доказывать новокрещенным, что мир сотворен Богом, так как это очевидно для них без всякой проповеди. При изложении евангельской истории он считал нужным подробно останавливаться на чудесах, а не заниматься доказательством подлинности евангельского текста, поскольку для крещен эта тема неактуальна.⁹⁷⁰ Н.И. Ильминский прекрасно осознавал проблемы, возникающие при переводе христианских текстов на языки нехристианских народов. С одной стороны, здесь следовало в максимальной степени использовать средства местного языка для передачи христианских понятий, поскольку заимствования из церковнославянского или греческого оригинала сделали бы перевод малопонятным. Однако использование имеющихся в языке средств могло привести к тому, что слова, ассоциирующиеся с нехристианскими религиозными представлениями, переходили в православные тексты, не теряя прежних коннотаций:

В отношении выбора слов, – писал Ильминский, – мне кажется, надобно быть осторожным в употреблении языческих названий к предметам христианским. Так, например, черемисы⁹⁷¹ в некоторых местах Уржумского и Царевококшайского уездов Божью Матерь, Пресвятую Деву Марию, называют «Шочмо Абя», или «Куго шочмо Абя», но это

название Шочмо Абя в их языческой мифологии означает какие-то божества женского пола. Поэтому я полагал бы, что приписать то же название Божией Матери значило бы смешивать понятия и относить лицо Пресвятой Девы к разряду каких-то воображаемых богинь черемисских.⁹⁷²

Н.И. Ильминский настаивал на том, что православная татарская письменность и татарско-мусульманская письменная традиция должны отличаться друг от друга в лингвистическом отношении. Противопоставление начиналось уже на уровне графики: православные тексты использовали кириллицу, а мусульманские – арабский алфавит. Однако графикой дело не ограничивалось. Миссионерские переводы были ориентированы на разговорный язык кряшен, а не на письменную татарскую традицию, которая, по мнению Н.И. Ильминского, была слишком связана с мусульманской культурой. Среди первых кряшенских книг были буквари, молитвословы, рассказы из Священной истории, перевод Евангелия, а также словари и грамматики. Преподавателями в крещено-татарских школах были в основном кряшены, поэтому между педагогами и учащимися отсутствовал культурный и языковой барьер. И при переводах носители языка часто помогали Н. Ильминскому добиться того, чтобы перевод был не маловразумительным подстрочником, а живым текстом, обладавшим определенными эстетическими достоинствами. Выработанный Н. Ильминским метод перевода заключался в том, что он работал вместе с одним или двумя носителями языка, знавшими русский. Вот как он описывает работу по переводу на вотяцкий (удмуртский) язык:

Итак, начинаю: я диктую своему вотяку по-русски, словами простыми и определенными, предложениями краткими. Говорю одно предложение, он перелагает его на свой родной язык, – я пишу. Я говорю по-русски другое предложение, он говорит по-вотяцки, – я пишу, и так далее. Написавши таким образом несколько строк, некоторую довольно цельную часть повествования, я снова, в связи уже, перечитываю своему сотруднику. Сначала я настаиваю на ясности, на понятности; потом добиваюсь того, чтобы наше изложение было складно:

как сами инородцы складно рассказывают что-нибудь им известное, пусть будет так же складно, правильно по языку и наше писание.⁹⁷³

Опыт Н.И. Ильминского активно распространялся. В 1863 году им была основана школа для крещеных татар. В последующие годы открылись аналогичные школы для крещеных чувашей, марийцев, мордвы и др. В этих учебных заведениях на уроках Закона Божия с учениками специально занимались переводом церковных текстов на родной язык. Таким образом, овладевшие русским языком ученики не оказывались в ситуации культурного двуязычия и не переходили на русский язык, когда речь заходила о православии. Привыкнув говорить на родном языке о вопросах веры, учащиеся могли проповедовать среди соотечественников. Практика Н. Ильминского противостояла обычной практике максимально широкого приобщения новокрещенных к русскому языку, на котором велось преподавание и шло государственное делопроизводство.

Созданная Николаем Ильминским система инородческого образования применялась с некоторыми модификациями на всей территории империи. Показательной в этом отношении является судьба архиепископа Никанора (Каменского), который после окончания Казанской духовной академии учительствовал в возглавляемой Ильминским Казанской инородческой семинарии, а затем пытался применить усвоенную здесь систему в Архангельской епархии (при просвещении самоедов, корелов, лапландцев и зырян). В Екатеринбурге архиепископ Никанор создал вогульскую азбуку, а оказавшись в Гродненской епархии, пытался использовать систему Н.И. Ильминского при обучении поляков, однако потерпел неудачу.⁹⁷⁴

Система Н.И. Ильминского имела не только сторонников, но и противников. Эту педагогическую практику критиковали с двух диаметрально противоположных позиций. С одной стороны, Ильминского критиковали за то, что он разрушает самобытность татарского народа, отрывая крещеных татар от татарской культуры, а с другой – за то, что учит крещеных инородцев их

собственному языку, вместо того, чтобы приобщать их к русской культуре и, в конечном счете, ассимилировать.

Возражения вызвала и идея создания самостоятельного православного варианта татарской письменности. Противники системы Ильминского считали, что использование татарского алфавита на основе русской графики делает христианскую татарскую письменность недоступной для татар-мусульман. Поэтому заседавший в Казани 18–25 сентября 1905 г. съезд инородческих миссионеров предлагал издавать переводы богослужебных текстов на татарский язык параллельно в русской и арабской графике:

Известно, что до сих пор Казанская переводческая комиссия издает книги и брошюры для крещеных татар, чуваш, черемис и вотяков, печатая все эти издания русским шрифтом. Но татары-мусульмане, не зная русской грамоты, не могут пользоваться этими изданиями. Поэтому съезд признал полезным печатать брошюры на татарском языке употребляемым у татар арабским шрифтом с параллельным русским текстом, как для того, чтобы дать возможность иному образованному мухаммеданину прочесть то же самое и на русском языке, так и для того, чтобы развеять грубое предубеждение татар, будто бы у русских нет никаких хороших книг.⁹⁷⁵

Профессор М.А. Машанов считал, что привыкшие к русской азбуке крещеные татары лишены возможности читать татарские книги, напечатанные арабской графикой. А поскольку кириллических татарских книг намного меньше, чем арабских, крещеные татары оказываются хуже образованными, чем татары, исповедующие ислам:

Мухаммеданская письменность была у них отнята, русской же они не могли пользоваться за незнанием языка. Таким образом, мухаммедане, пользуясь письменностью, стояли в то время и должны были стоять гораздо выше крещеных татар в умственном отношении. А известно, какое огромное влияние имеет превосходство в умственном развитии. Грамотные магометане прямо могли говорить крещеным инородцам, что они находятся в заблуждении, потому что не умеют читать, а

русские их обманывают. На себя же мусульмане могли ссылаться как на авторитет. В то время как даже в русских селениях редко можно было встретить школы, а инородцы не имели их совсем, у татар в каждой деревне была школа, а в больших деревнях и несколько школ с их исключительно религиозным духом и фанатическими идеями.⁹⁷⁶

Между тем, отказ от арабской графики был для Н.И. Ильминского вполне осознанным шагом. Таким образом он рассчитывал оградить новокрещенных от пропагандистской мусульманской литературы.⁹⁷⁷ Во время работы Предсоборного присутствия эту идею защищал иеромонах Серафим (Иноземцев)⁹⁷⁸:

Все богослужение, все молитвы магометанские – на арабском языке, которого простолюдины вовсе не понимают. А что если бы им эти арабские молитвы кто-нибудь стал читать на их природном языке. Да тогда бы их мечети с муллами-арабистами прямо опустели. Войдите в психологию мусульманина-простолюдина: его постигло горе, душа его хочет излиться в молитве к Богу, попросить Его помощи, но он не имеет права сделать этого на своем природном языке, он должен прочесть арабскую суру из Корана (я син), которой он вовсе не понимает. А дайте-ка ему православную христианскую молитву о помощи Божией на его природном языке; да его сердце невольно дрогнет, и слезы потекут из глаз... Отсюда вывод ясен: дайте старокрещеным татарам все православное богослужение на их родном языке, тогда увидите, многие ли из них прельстятся арабщиной. А между тем, находятся люди ученые, которые советуют знакомить их с Кораном, хотя в видах обличения его. Покойный Н.И. Ильминский в своих изданиях для старокрещеных татар даже и от алфавита арабского отказался, мало того, даже имя Божие арабское (Аллах) заменил чисто татарским (Ходай). Если вести собеседования с муллами и воспитанниками медрес, то, конечно, придется коснуться и догматики магометанской, но знакомить с ней простых старокрещеных татар, хотя бы и в видах обличения ее, нет надобности никакой.⁹⁷⁹

Систему Н. Ильминского критиковали и с противоположных позиций. Многие считали, что задачей инородческих школ является исключительно русификация учащихся. За отказ от прямой русификации одна из выходящих в Бахчисарае газет назвала систему Ильминского «вредной в государственном смысле».⁹⁸⁰ Наиболее последовательным критиком этого метода был профессор Казанского университета В.Ф. Залеский,⁹⁸¹ который летом 1910 года напечатал в газете «Казанский телеграф» статью «Система Ильминского».⁹⁸² Основная идея этой статьи заключалась в том, что развитие литературы на инородческих языках ведет к сепаратизму и в конечном счете отдаляет инородцев от православия:

Поставив себе целью создать православно-русское образование инородцев, Ильминский — очевидно бессознательно и незаметно для себя — подменил это православно-русское образование образованием православно-инородческим. В результате вместо объединения инородцев с русским народом начинает появляться инородческий сепаратизм.⁹⁸³

Статья В.Ф. Залеского появилась спустя полгода после завершения заседаний Особого совещания по выработке мер для противодействия татаро-мусульманскому влиянию в Приволжском крае, которое занимало по этому вопросу вполне здравую позицию, предлагая не смешивать задачи православной миссии с задачами русификации:

Нельзя не иметь в виду, — читаем мы в материалах совещания, — что миссионерское дело стало бы на весьма рискованный путь, если бы оно, наряду с чисто религиозными задачами, стало бы преследовать задачи политические: денационализацию инородцев и их обрусение. Это последнее не должно смешиваться с священными символами христианства — крестом и Евангелием. Кроме того, обрусение инородцев должно венчать дело приобщения инородцев к русской культуре; оно должно быть конечной и потому отдаленной целью государства, а не средством в руках миссионера.⁹⁸⁴

Казанский съезд также высказался в пользу системы Ильминского, декларировав, что именно ее должны придерживаться инородческие школы. Преподавание в таких школах велось на родном языке учащихся, а русский язык был лишь одним из учебных предметов.⁹⁸⁵ При этом участники дискуссии подчеркивали, что конечной задачей этой системы является все-таки русификация, а не создание новой национальной традиции православия.

Н.И. Ильминский, – говорил на съезде протоиерей А.В. Смирнов, – признавал природный инородческий язык главным и неизбежным средством просвещения инородцев в духе Христовой веры. Это и понятно: инородцу-школьнику совершенно не понимающему русского языка, нельзя преподавать даже элементарнейших христианских истин на чужом и непонятном ему языке. Но при всем том Н.И. Ильминский считал инородческий язык не целью, а именно только средством просвещения, и при том средством временным. Последнюю и высшую цель просвещения инородцев он поставлял в том, чтобы все инородцы слились с природным русским населением в единый неразделенный народ, сплоченный единством христианской веры, языка, обычаев и вообще всей духовной культуры.⁹⁸⁶

Во время обсуждения этого вопроса на съезде имя В.Ф. Залеского ни разу не было названо,⁹⁸⁷ однако фактически съезд дал ответ на его публикации. Но профессор не собирался сдаваться. В январе 1911 года Казанское губернское собрание дворянства, заслушав доклад В.Ф. Залеского, постановило представить на рассмотрение Николая II «соображения о постановке инородческого образования».⁹⁸⁸ Считается, что это обращение оказало некоторое влияние на изданные 13 июня 1913 г. «Правила о начальных училищах для инородцев», предписывающие, вопреки идеям Н.И. Ильминского, обучение русскому языку уже с третьего месяца обучения.⁹⁸⁹

О системе Н.И. Ильминского спорили не только в Казани – центре инородческого просвещения, – но и в других местах. На прошедшем в Иркутске миссионерском съезде (24 июля–5 августа 1910 г.) с критикой этой системы выступил

Туркестанский епархиальный наблюдатель И.Л. Брызгалов, считающий, что инородец в любом случае должен владеть государственным языком. Требование совершать богослужение на родном языке «грешит теоретичностью», и вводить богослужение на национальных языках следует осторожно и только после того, как инородец, пусть в минимальном объеме, усвоит русский язык.⁹⁹⁰ Священник Верхоленского уезда Махачкеев (бурят по национальности) считал русский язык вполне понятным для бурят, а священник Флеров полагал, что к тому времени, когда будут готовы хорошие переводы, инородцы русифицируются. Один из выступавших священников-бурят говорил, что буряты уважают только тех, кто говорит с ними по-русски, а с теми, кто говорит по-бурятски, общаются запанибрата. Поэтому прихожане просили этого священника служить по-русски, а не на их родном языке.⁹⁹¹ Однако большинство участников Иркутского съезда выступало против русификации и, в конце концов, съезд принял предложение архиепископа Макария (Невского), который высказался за то, чтобы в инородческих школах непременно преподавание велось бы на родном языке инородцев; дело миссий – просвещение инородцев светом Христова учения, а не обрусение их; когда инородец, обученный на своем родном языке, узнает Христову истину, он сам изучит тогда русский язык без посредства других, через общение с русскими.⁹⁹²

Возражения против широкого использования инородческих языков звучали и в последующие годы. В качестве курьеза укажем на публикацию епархиального наблюдателя священника Д.Ф. Машкевича,⁹⁹³ который предлагал на родном языке инородцев преподавать Закон Божий и проводить беседы воспитательного характера, а преподавание остальных предметов вести на русском языке:

1. Главная забота учащихся инородческих школ должна быть направлена исключительно на религиозно-нравственное развитие учащихся. Воспитательная сторона школы должна быть доминирующей и проводиться ... путем бесед религиозно-нравственного характера, изучения молитв, прохождения всего курса Закона Божия, пения и совершения богослужения

исключительно и непременно на родном материнском языке учащихся. Сообщение ученикам правил школьной жизни, знакомство учеников с порядками и обрядами русской жизни и, вообще, сообщение всего того, что относится к воспитательной части, должно производиться на родном языке учащихся. ...

2. Господствующим языком в школе, кроме уроков Закона Божия и воспитания детей, должен быть язык русский, который должен стоять на первом месте, рядом с Законом Божиим, и имеет первостепенное значение. Для достижения этой цели необходимо исключить из программы инородческих школ родной язык учащихся – как лишний балласт, оставляя его в качестве преподавательского только на уроках Закона Божия, для целей чисто воспитательных.

3. Обучение инородцев русскому языку и русскому чтению производить без помощи инородческого языка. ...

4. Обучение инородцев грамоте начинать сразу с изучения русского алфавита, а не с инородческого.⁹⁹⁴

Если бы такая программа была успешно реализована, то в России появилось бы значительное число православных христиан, для которых языком культуры и бытового общения стал бы русский, а языком молитвы – татарский, удмуртский и т.д. На практике же, вследствие языкового барьера, обучение на русском языке неизбежно должно было бы снизить качество образования, получаемого детьми в таких школах.

Выступления против системы Н. Ильминского оставались лишь частным мнением их авторов. Официальная церковная позиция по отношению к этой системе, сформулированная Казанским съездом, впоследствии не пересматривалась, и система сохранялась в инородческих школах вплоть до большевистской революции.

9.3.2. Прямое противодействие мусульманской школе

Конечной целью выработанных Особым совещанием культурно-просветительных мер являлось приобщение татар и исповедующих ислам инородцев к русской культуре. При этом совещание подчеркивало, что о полной русификации речь идти не должна. Первая сформулированная задача сводилась к тому, чтобы отделить мусульманское конфессиональное образование от общего:

За последнее время ... магометанские конфессиональные училища утратили свой первоначальный характер и получили характер общеобразовательных учебных заведений. Наряду с преподаванием предметов вероучения в них введен курс арифметики, истории, географии, естественной истории и т.д. на искусственно созданном для объединения всех татарских диалектов общетюркском языке, с постепенным переходом к языку турецкому.⁹⁹⁵

В связи с этим совещание предлагало разграничить конфессиональное и общее образование и не допускать в мусульманских школах преподавания каких бы то ни было общеобразовательных предметов.⁹⁹⁶ Для этого предполагали точно установить, какие предметы необходимо преподавать в мусульманских учебных заведениях. Однако МВД не хотело от своего имени выпускать циркуляр, требующий сократить число предметов, преподаваемых в мусульманских школах: такая мера носила бы характер прямого государственного давления. Сокращение программ предлагалось проводить через «высшие духовные установления мусульман».⁹⁹⁷

Участников Особого совещания волновал вопрос и об учебной литературе, по которой велось преподавание в мусульманских учебных заведениях. Несмотря на то, что российские законы запрещали использовать в школьной практике учебники, не рекомендованные Министерством народного просвещения и другими государственными структурами, в мусульманских школах имели широкое хождение

книги, напечатанные за рубежом или же размноженные кустарным способом. Использование их являлось прямым нарушением закона, и проблема здесь была не в отсутствии законодательной базы, а в том, что не владеющие местными языками чиновники не могли следить за тем, какими книгами пользуются учителя. Поэтому Особое совещание постановило ввести курсы восточных языков в ряде семинарий и университетов.⁹⁹⁸ При этом участники совещания жаловались на то, что далеко не все специалисты, знающие восточные языки, могут применить свои знания на практике. Епископ Андрей (Ухтомский) с горечью писал о том, как окончивших миссионерское отделение Казанской академии крещеных татар отправляли работать в регионы, где на татарском языке никто не говорил. Одного выпускника направили преподавать греческий язык в русскую школу, а другого – инспектором семинарии на Украину, хотя его специальностью были восточные языки. А в инородческих школах зачастую преподавали выходцы из западных губерний, совершенно не знакомые с местными языками и культурой.⁹⁹⁹

9.3.3. Высшая миссионерская школа

Незадолго до открытия Казанского съезда Синод издал указ от 31 мая 1910 г. об открытии во Владивостоке Миссионерского института. В утвержденной Синодом программе говорилось, что это учебное заведение должно готовить миссионеров, работающих среди язычников:

Миссионерский институт учреждается во Владивостоке, как центре язычества, находящегося в пределах дальневосточных областей России, равно и в смежных странах с Россией – Китае, Японии и Корее, с целью образования практически и теоретически подготовленных деятелей в противоязыческих миссиях указанных дальневосточных областей и стран.¹⁰⁰⁰

Предполагался своеобразный симбиоз духовного и светского учебных заведений: занятия в Миссионерском институте должны были проходить в вечернее время, а днем студенты занимались бы в Восточном институте.¹⁰⁰¹ Этот проект так и не был осуществлен, хотя попытки его реализации предпринимались неоднократно. Последняя из них принадлежала епископу Николо-Уссурийскому Павлу (Ивановскому),¹⁰⁰² который выступил с соответствующей инициативой на Поместном Соборе. Отдел О внутренней и внешней миссии утвердил проект, поручив Миссионерскому совету найти средства для создания Института,¹⁰⁰³ однако, по понятным причинам, это не было осуществлено.¹⁰⁰⁴

9.3.4. Знакомство администрации с бытом нерусского населения

В ходе работы Особого совещания регулярно возникал вопрос о том, что государственные чиновники плохо знакомы с бытом народов, населяющих империю. Собрание предложило издавать на русском языке обзоры мусульманской периодики, а также перевести на русский сборники мусульманского права:

Правительство не располагает переводом шариата на русский язык, ввиду чего оно не только лишено возможности проконтролировать решения мусульманских духовных судей, но даже местные власти, при применении правил шариата, принуждены основывать свои суждения на толкованиях недостаточно компетентных или недобросовестных, часто случайных переводчиков. Поэтому совещание признало желательным составление и издание перевода на русский язык сборника мусульманского права по предметам, входящим в круг ведомства мусульманского духовенства и подлежащим в общих судебных местах разрешению на основании этого права.¹⁰⁰⁵

Особое совещание предлагало также организовать издание специального журнала, адресованного как христианам, так и мусульманам. Этот журнал предполагалось печатать одновременно на татарском и русском языках, и помещать там материалы, посвященные истории ислама и критике его вероучения.¹⁰⁰⁶ Епископ Алексей (Дородницын), ректор Казанской духовной академии, считал, что для издания нужна лишь небольшая дотация, поскольку профессора академии будут готовить материалы, не получая гонораров.¹⁰⁰⁷ Идея журнала обсуждалась и на Казанском съезде, однако программа издания несколько видоизменилась. Теперь речь шла о размещении информации о современных течениях мусульманской мысли. Потенциальными читателями должны были стать не мусульмане, а православные люди, интересующиеся исламом. Идея подобного издания понравилась участникам съезда, однако ее осуществимость вызывала большие сомнения.¹⁰⁰⁸

Эта идея была реализована лишь отчасти. С декабря 1912 года в качестве приложения к издаваемому Казанской духовной академией «Православному собеседнику» стал выходить журнал «Инородческое обозрение»,¹⁰⁰⁹ в котором печатались этнографические материалы о неславянских народах России. Принципиальной позицией редакции был отказ от полемики и обличения. Помещенные в журнале материалы были достаточно объективными, ими охотно пользовались не только миссионеры, но и государственные чиновники. По словам профессора Казанской духовной академии И.М. Покровского,¹⁰¹⁰ благодаря этому журналу

Министерство внутренних дел и Ведомство православного исповедания знакомится с движениями магометан, направленными против русского дела вообще и христианского миссионерского – в частности.¹⁰¹¹

9.3.5. Противостояние сильных общин

Во время работы Особого совещания и Казанского миссионерского съезда неоднократно высказывалась мысль, что дело миссии следует начинать с самого русского православия. Эта деятельность будет эффективной лишь тогда, когда приходская община сможет успешно конкурировать с общинами иноверцев.

Выступая на Казанском съезде, епископ Андрей (Ухтомский) рассказывал, как ямщик-татарин, который его вез, во время каждой остановки собирал вокруг себя людей и учил их мусульманским молитвам, а в деревню, где проживают крещеные инородцы, регулярно приходит пожилая женщина, которая ругает православие и восхваляет ислам.¹⁰¹² По мнению епископа Андрея, единственным действенным методом миссии является активизация приходской жизни, при которой миссионером становится каждый прихожанин. Владыка очень высоко оценивал эффективность тех шагов, которые мусульмане предпринимали в борьбе с православием. Он с сочувствием цитировал высказывание выдающегося деятеля мусульманского возрождения И. Гаспринского¹⁰¹³ о роли мусульманской общины:

Община эта имеет свои власти в лице старшин и всего прихода. ... Каждая мусульманская община имеет свою школу и свою мечеть, содержимые или общиною, или на завещанные на то капиталы и имущества (вакуфы). Мусульманское мектебе близко соприкасается с общиною и служит дополнением школы семейной, где чуть ли не с пеленок дитя подвергается неотразимому влиянию отца и матери в деле воспитания в духе ислама, так что ребенок 7–8 лет уже имеет столь сильную мусульманско-племенную закваску, что удивит всякого новичка-наблюдателя и заставит призадуматься рьяного русификатора.¹⁰¹⁴

В то же время епископ сетовал на то, что в русской школе о патриотизме говорят мало, о религиозном воспитании нет речи, а о приходской общине только начинают говорить, да и то с

величайшим неудовольствием. Силой, которая способна противостоять мусульманской общине, епископ Андрей считал православный приход:

В противовес ей должен быть немедленно и энергично восстановлен православный приход. Это – дело государственной и неотложной важности; и как в Орловской епархии приходскими организациями епископ Серафим Чичагов¹⁰¹⁵ парализовал социалистические движения, так только с помощью приходов можно бороться с великою силою магометанской религиозной общины. Другой силы для этой борьбы нет. ... Против приходов возражают духовные властолюбцы, кабинетные ученые псевдоправославного направления, боящиеся одинаково собора и прихода, и люди, смешивающие исповедание православия с употреблением деревянного масла. ... Православие без православного прихода, без развития приходской самодеятельности и без православного братского союза приходов очевидно чахнет и в соприкосновении с магометанскою общиною уступает место ей.¹⁰¹⁶

Многие практики-миссионеры обращали внимание на необходимость привлечения к миссионерскому служению женщин. Преимущества женской проповеди заключалось в том, что она была адресована в первую очередь женщинам. А ведь в мусульманских регионах женщины не посещали школ и общественных собраний. Христианская проповедь здесь была возможна лишь в форме неформальной беседы, поэтому преимущества женщин-миссионеров были очевидны. Поскольку женщина является хранителем семейной традиции, воздействие на нее может быть весьма продуктивным. Не случайно Казанский миссионерский съезд принял тезисы, составленные сестрой-сотрудницей Братства святителя Гурия Ольгой Ермолаевой «О призвании женщин на служение миссии».¹⁰¹⁷ В этом документе говорилось о желательности привлечения женщин к делу миссии, о том, что мусульманки лишены медицинской помощи, поэтому необходимо обучать принявших крещение женщин медицине. В женских монастырях должны быть книгоноши, чтицы религиозных книжек, фельдшерицы и т.д.

Сохранилось интересное свидетельство епископа Нестора (Анисимова) о работе сестер милосердия на Камчатке. Эти женщины не только оказывали местным жителям медицинскую помощь, но и учили их кройке и шитью, приготовлению горячей пищи, приемам личной гигиены, а также помогали школьным учителям. Камчадалы, впервые увидевшие женщин с крестом на груди, принимали их за священников.¹⁰¹⁸

Люди, принимавшие участие в работе Особого совещания и Казанского миссионерского съезда, во многом определяли миссионерскую работу на востоке империи. Их имена мы обнаруживаем среди инициаторов значительной части миссионерских начинаний. Например, когда в 1910 году иеромонах Нестор (Анисимов) безуспешно добивался разрешения Синода на создание Камчатского миссионерского братства, епископ Андрей (Ухтомский) и А.Н. Харузин помогли камчатскому миссионеру заручиться поддержкой влиятельных лиц, согласившихся стать учредителями общества. В конце концов, проект Камчатского братства поддержал Николай II, и тогда обер-прокурор Синода С.М. Лукьянов,¹⁰¹⁹ относившийся к этой идее отрицательно, был вынужден уступить.¹⁰²⁰ Подобных примеров очень много.

9.4. Из дацана в православный монастырь

Специфика миссии среди буддистов (ламаистов) заключалась в том, что для бурят или калмыков наиболее привычной формой религиозной жизни была монашеская община, а не состоящий из мирян приход. Поэтому наиболее эффективной здесь была монашеская миссия.

Распространение буддизма в России было связано как с присоединением новых территорий (в XVII веке были присоединены Прибайкалье и Забайкалье, а в 1914 году в состав Енисейской губернии вошла Тува), так и с миграцией монгольских племен (в XVII–XVIII веках в низовья Волги прикочевали калмыки). Согласно российскому законодательству, кочевые народы имели право свободно пересекать границу с Монголией, поэтому религиозная организация буддистов России и Монголии на первых порах была общей. Однако российское правительство не было заинтересовано в укреплении контактов российских буддистов с Монголией. Принятие ряда законов, препятствующих доступу монгольских лам на территорию России, постепенно привело к обособлению российских ламаистов от их единоверцев, хотя полного разрушения связей так и не произошло.

Национальное и религиозное возрождение, которое в начале XX века переживали народы, исповедующие буддизм, не прошло мимо их российских единоверцев. После указа о веротерпимости среди крещеных бурят и калмыков началось движение за возвращение к вере предков. Против православия работали и периодически предпринимавшиеся попытки прямой русификации бурят. Дело в том, что национальная самобытность была одним из основных аргументов буддистов, полемизирующих с православными миссионерами. В Иркутской епархии миссионерам приходилось спорить с тезисом, согласно которому ламаизм является национальной религией, и после крещения бурят перестает быть бурятом.¹⁰²¹ В связи с этим некоторые деятели миссии видели в отступничестве бурят движение политическое, а не религиозное. Выступая на IV

Миссионерском съезде, протоиерей Иоанн Восторгов утверждал, что в поддержку буддизма выступают не только приезжающие из-за границы ламы, но и представители левых партий, заинтересованные в активизации национальных движений на окраине страны.¹⁰²²

Нет никакого сомнения в том, что практически все возникающие на окраинах империи центробежные национальные движения были враждебны православию. Однако политический аспект этих движений едва ли следует считать определяющим. Причиной отпадений была не только деятельность ламаистских проповедников, но и крайне низкий уровень усвоения христианства принявшими крещение кочевниками. В докладе «Степень усвоения христианства крещеными калмыками», представленном на Казанском миссионерском съезде, иеромонах Гурий (Степанов) говорил, что большинство крещеных калмыков мало чем отличается от ламаистов:

Иконы держатся в сундуках, кресты надеваются в тех случаях, когда опасно без них быть, например, при посещении высокопоставленными лицами русского правительства. Ламайская обрядность исполняется во всей полноте. ... Здесь можно услышать молитву калмыков пред своими бурханами: «Боги, простите нас, ведь вы знаете, по какой причине мы приняли крещение»; можно слышать от крещеных слова, что спастись можно только в ламайской вере. Таким образом, констатируя факт крайне слабого усвоения христианства крещеными калмыками, мы должны признать существенно необходимым немедленно изыскать средства к поднятию степени усвоения христианства крещеными калмыками, если не желаем довести их до полного слияния по вере с ламаитами.¹⁰²³

Практически все деятели православной миссии прекрасно понимали, что нуждающиеся в регулярной катехизации буряты-кочевники почти не имеют возможности посещать богослужение. Однако было совершенно непонятно, какие практические шаги следует предпринять, чтобы изменить ситуацию. Многие видели выход в использовании передвижных церквей-палаток (об этом

говорилось, например, во время заседаний Предсоборного присутствия), а на Иркутском миссионерском съезде говорили даже о складных купелях,¹⁰²⁴ однако все эти разумные идеи едва ли могли радикально изменить ситуацию.

Отдельную проблему представляла собой языковая компетенция миссионеров. Владеющих монгольским или бурятским языком священников катастрофически не хватало. Правда, пути решения этой проблемы были более или менее очевидны. На Киевском миссионерском съезде прозвучало предложение ввести монгольский язык в программу подготовки миссионеров, а также создать кафедру бурятского языка в учительском институте.¹⁰²⁵ Однако кроме языковой подготовки миссионеров здесь, как и в случае с татарами, вставала проблема, на какой язык должны ориентироваться православные миссионеры – на литературный монгольский или на не имеющий серьезной письменной традиции бурятский. Многие миссионеры считали, что следует развивать именно бурятскую письменность, поскольку это создаст языковой барьер между ламаистскими центрами Монголии и жителями России. Выступая на Киевском съезде, протоиерей Иоанн Восторгов говорил, что в переводческой практике следует ориентироваться на бурятский язык, а не на монгольский, как русские миссионеры делали ранее.¹⁰²⁶ Переводы православных текстов на монгольский язык,¹⁰²⁷ осуществленные в середине XIX века архиепископом Нилом (Исаковичем)¹⁰²⁸ так и остались невостребованными.

Проблемы выбора языка учительства среди кочевников и поиска компромисса между русификацией и национальной самобытностью крещеных инородцев были общими практически для всех окраинных территорий. Однако буддистские регионы имели свою специфику. Для буддистской культуры, в отличие, например, от мусульманской, глубоко чуждой оставалась идея религиозной общины мирян. Среди бурят, привыкших к безбрачию духовенства и считавших монастыри (дацаны) основными центрами духовной жизни, православные приходы, возглавляемые женатыми священниками, не пользовались авторитетом. Поэтому лучшими миссионерами среди ламаистов

были монахи. О том, что миссия среди ламаистов должна быть организована с учетом традиций национального благочестия, на Киевском миссионерском съезде говорил иеромонах Гурий (Степанов). По его мнению, было ошибкой строить миссионерскую деятельность в Бурятии и Калмыкии путем открытия миссионерских станов, то есть приходов, в то время как приходская организация совершенно чужда приверженцам ламаизма. Буряты и калмыки видят ежедневные молитвенные подвиги своего духовенства, их безбрачие и медицинские навыки. Миссионеры из белого духовенства уступают ламам, в то время как монастыри способны конкурировать с дацанами:

Монастырь, соответствуя, с одной стороны, типу национального благочестия ламаитов и превосходя, с другой стороны, хурул или дацан

- 1) по большей строгости жизни (неядение мяса),
- 2) величественности богослужения и понятности его (совершение на родном языке, чего нет в ламаизме),
- 3) по лучшим способам врачевания, – естественно вызовет в сознании степняка представление о христианстве как о религии высшей, чем родной ламаизм.¹⁰²⁹

К идее о том, что монастырская жизнь для ламаиста куда более органична, чем приходская, о. Гурий возвращался во многих статьях и выступлениях. В брошюре, посвященной необходимости открытия в Калмыцкой степи миссионерского монастыря, архимандрит Гурий писал:

Внешний строй жизни ламайского духовенства, то, что наиболее понятно и любезно калмыцкому народу из всей ламайской религиозной системы, – это тип жизни монастырской, общинной, уединенной от прочего народа. Центры национальной калмыцкой народной жизни хурулы – это своего рода наши монастыри, где живет неженатое ламайское духовенство (выражаясь нашим языком), давшее обеты строгой жизни, ежедневно служащее в своих кумирнях, имеющее у себя конфессиональные своеобразного типа школы. В противоположность такой заманчивой организации жизни представителей своего национального благочестия в русских миссионерских станах и проповедниках Христовой веры

калмыцкий народ обычно видит женатых семейных людей, служащих раз в неделю по воскресным дням и годовым праздникам и внешне не отличающихся по жизни от прочих людей.¹⁰³⁰

Архимандрит Гурий считал, что монастыри дают возможность миссионерской проповеди, обращенной не только к простым калмыкам, но и к ламаистскому духовенству, которое могло бы, приняв крещение, поселиться в православных монастырях:

Для калмыцкого духовного класса будет более легок переход при принятии православия в сродную с детства иноческую среду и более или менее привычный уклад жизни. Если же какой-либо целый калмыцкий хурул пожелал бы принять православие, то он, естественно, целиком может перейти на положение православного монастыря, что при развитии миссионерства в калмыцкой степи обещает в будущем покрыть ее сетью монастырьков – бывших ламайских хурулов.¹⁰³¹

9.5. Общественное мнение

В ряде регионов принявшие крещение иноверцы получали от правительства определенные льготы. Это давало возможность человеку, лишившемуся всех прежних социальных связей, не умереть с голоду. Однако общественное мнение считало льготы новокрещаемым лишь подкупом. Сформированное либеральными публицистами представление о миссионере, как о человеке, который силой и деньгами разрушает национальную самобытность иноверцев, охотно подхватила антирелигиозная публицистика советского времени.

Общественное мнение воспринимало миссию на окраинах империи резко негативно. В миссионерах видели русификаторов, борцов с национальными традициями, действующих скорее силой и подкупом, чем словом. И действительно, в ряде случаев крещение сопровождалось определенными экономическими и социальными льготами. Крещеный иудей получал возможность покинуть черту оседлости, крещеный кочевник получал земельный надел. Такая практика давала основание подозревать принявших крещение иноверцев в корыстных побуждениях. В печати периодически появлялись сообщения о злоупотреблениях, связанных с тратой сумм, выделяемых новокрещенным. Так, например, в середине XIX века принявшие крещение черемисы (марийцы) жаловались на то, что многие из них не получили денежного вознаграждения (из 17 362 новокрещенных не получили причитавшихся им сумм 9 882 человека).¹⁰³²

Такого рода случаи, конечно же, компрометировали всю деятельность миссионеров и ставили под сомнение искренность людей, принимающих крещение. Однако деньги, которые государство тратило на христианизацию жителей окраин страны, нельзя рассматривать как подкуп. Иногда социальная помощь принявшим крещение была совершенно необходима. Нередко новокрещенным, чтобы избежать физической расправы со стороны бывших единоверцев, приходилось переселяться в

другой регион и начинать там хозяйство на пустом месте. Миссионеры прекрасно знали, что крещение может привести человека к разрыву всех прежних социальных связей. Протоиерей Ефрем Елисеев, который миссионерствовал сначала в Киргизии, а затем в Туркестане, писал о том, что даже само таинство Крещения лучше совершать не там, где проживает новокрещаемый:

Семиреченского туземца лучше окрестить в Сырдарьинской области, и, наоборот, Сырдарьинского в Семиреченской, иначе на своих местах не допустят сородичи. Так было и в Тобольской миссии: тобольские татары крестились в Тюмени, а тюменские – в Тобольске.¹⁰³³

Миссионеры пытались помочь новокрещенным нормально обустроиться на новом месте. Во многих регионах для них выделяли специальные земельные наделы. Безвозмездное выделение земли практически всегда бывает связано со злоупотреблениями. Подобные факты обсуждались в прессе, причем в неблагоприятном виде представлялось само дело миссии. Столичные публицисты плохо представляли себе, каким опасностям и преследованиям мог подвергнуться новокрещаемый, и видели в выделении земли и денег на обустройство лишь прямой подкуп. В качестве образца такого взгляда приведем лишь одно высказывание, заимствованное из брошюры, напечатанной в типографии либеральных «Санкт-Петербургских ведомостей»:

Успехи этой проповеди они всегда неразрывно связывали с наделением крещеных земель. Когда же крещеные калмыки действительно стали наделяться землей и вследствие этого стало больше случаев обращения в христианство, то миссионеры радостно возвестили, что «этой мере улучшения быта крещеных калмыков, а также и ревностной деятельности миссионеров можно приписать одновременное значительное обращение в отчетном году в православие». Миссионеры не замечают, как некрасиво звучит это сопоставление наделов с пастырской деятельностью.¹⁰³⁴

Критикуя деятельность миссионеров, российская общественность практически ничего не знала ни о реальной

жизни, ни о религиозной ситуации за пределами центральных губерний. На неинформированность и отсутствие интереса к этой проблематике горько жаловался епископ Андрей (Ухтомский), которому приходилось отвечать на вопрос о том, зачем надо просвещать инородцев, когда среди русских мужиков столько неграмотных.¹⁰³⁵

Европоцентризм российской культуры совершенно не способствовал адекватному пониманию тех процессов, которые происходили на востоке страны. Пока российские публицисты писали о равноправии полов и раскрепощении женщин, миссионеры жаловались на то, что для многих православных девушек желание жить в гареме является причиной для перехода в ислам:

Легкомысленные русские девицы, – писал туркестанский миссионер протоиерей Е. Елисеев, – соблазненные гаремной и беспечной жизнью у сартов,¹⁰³⁶ переходят к последним на жительство и официально ходатайствуют о перечислении их из православия в ислам. По указу Туркестанской духовной консистории пришлось увещевать миссионеру трех девиц, а три девицы обратились лично через родственников к миссионеру об освобождении их из рук сартов. ... Женщины так втянулись в ислам, что для них как бы не существует различия между православием и исламом. Для того, чтобы санкционировать свое сожительство, отправляются в Оренбург и там, у татар, принимают венчание по обряду мусульман. ... Мать приводила к миссионеру свою родную пятнадцатилетнюю дочь, которую отняла у сарта, принесла два кольца и просила хотя бы «немножко» узаконить сожительство с сартом, обменявшись кольцами в присутствии миссионера.¹⁰³⁷

Приведенная цитата не позволяет говорить о каком бы то ни было наступлении православных миссионеров на ислам. Автор цитируемой статьи считал, что основной задачей православной миссии в Туркестане является не обращение туркмен, а удержание православных от перехода в ислам. О вытеснении христианства исламом писали и из Крыма. В 1911 году «Таврические епархиальные ведомости» рисовали

безрадостную картину запустения, в котором находились христианские святыни Крыма:

Пещерные храмы Мангуба, Эски-Кермена, Инкермана и многих других мест и более или менее сохранившиеся многочисленные христианские церкви в горной части Крыма не вызывали никаких забот об их сохранении, даже об ограждении их от кощунства магометан. В пещерные храмы татарские пастухи загоняли, и теперь загоняют, овец и коз на ночлег, портили и уничтожали освященные фресковые изображения на их стенах. Древние церкви превращались в сараи, амбары или стояли без всякого надзора и постепенно разрушались.¹⁰³⁸

При чтении отчетов миссионеров и статей, посвященных религиозной ситуации во многих регионах, становится совершенно очевидно, что православная миссия скорее защищалась, чем переходила в наступление. Однако эти отчеты и статьи публиковались преимущественно в местных епархиальных ведомостях, не имевших за пределами епархий никакого распространения. А на общественное мнение влияли издания, выходящие в центре страны, авторы которых оперировали общими схемами и не владели информацией о реальном положении дел. Именно либеральная пресса рубежа веков сформировала тот собирательный образ миссионера, крестящего силой и подкупом, который затем был заимствован советской пропагандистской литературой.

9.6. Прекращение миссии среди инородцев

В первые послереволюционные месяцы Миссионерский совет прилагал усилия для того, чтобы сохранить существующие на окраине страны миссионерские структуры. Эти попытки не увенчались успехом, и в советское время организованная миссионерская деятельность среди инородцев не велась.

Ко времени Февральской революции проблемы миссии среди инородцев отступили на второй план. На проходившем летом 1917 года V Миссионерском съезде эти вопросы вообще не обсуждались.¹⁰³⁹ Не говорили о них и на Поместном Соборе. Во время работы отдела О внутренней и внешней миссии о проблемах современного состояния внешней миссии вспомнили только на 21-м заседании (14/27 ноября 1917 г.), на котором обсуждалась система управления миссионерским делом. В качестве экспертов на это заседание были приглашены протоиерей Иоанн Восторгов и епископ Иннокентий (Ястребов). Главной дискуссионной проблемой было то, должно ли миссионерское дело иметь единое управление, или внутренняя и внешняя миссия являются самостоятельными структурами, каждая из которых имеет свой управленческий аппарат.¹⁰⁴⁰

В итоге был принят компромиссный вариант.¹⁰⁴¹ Внешняя миссия должна была управляться Православным всероссийским миссионерским обществом – организацией относительно самостоятельной и находящейся под покровительством патриарха. Но в то же время всеми миссионерскими вопросами должен был ведать Миссионерский совет при Синоде, через который осуществлялось общее централизованное руководство. На практике же из-за политической ситуации Миссионерское общество так и не было создано, поэтому Миссионерскому совету пришлось действовать в одиночку,¹⁰⁴² однако этот орган не имел никакой возможности реально руководить работой миссионеров, действующих на окраинах страны. На заседании Миссионерского совета, состоявшемся 26 февраля (11 марта)

1919 г.,¹⁰⁴³ был рассмотрен составленный архимандритом Гурием (Степановым) проект доклада об устройстве управления внешней миссией. Текст этого проекта нам не удалось обнаружить, но, судя по протоколу обсуждения, речь шла о создании при Высшем церковном управлении особой организации, которая бы ведала как работой с проживающими на территории России иноверцами, так и заграничными миссиями. Участники обсуждения отмечали, что создать те структуры, о которых говорится в соборном определении, невозможно. Поэтому было решено временно подчинить всю работу внешней миссии Миссионерскому совету. Для этого назначались три члена Совета, отвечающие, соответственно, за миссионерскую работу среди мусульман, среди ламаистов и язычников¹⁰⁴⁴ и за иностранные миссии.¹⁰⁴⁵ В качестве первой меры по координации миссионерской работы архимандрит Гурий предложил разослать архиереям, возглавляющим инородческие епархии, вопросы о положении крещеных инородцев, функционировании миссионерских школ, отпадении в магометанство и язычество, пропаганде иноверия.¹⁰⁴⁶ В середине лета 1919 года архим. Гурий вынес на обсуждение Миссионерского совета составленный им «Общий план постановки и деятельности внешней миссии». О содержании этого проекта нам ничего не известно. Революционные события лишали Совет возможности хоть как-то влиять на жизнь окраин страны, поэтому никаких практических следствий эти планы и проекты не имели.¹⁰⁴⁷

Любопытно, что всего за двадцать дней до прекращения своей деятельности Миссионерский совет рассматривал записку И.Я. Яковлева, просившего об учреждении специальной чувашской архиерейской кафедры.¹⁰⁴⁸ Совет успел лишь поручить профессору П.Д. Лапину¹⁰⁴⁹ составить каноническую справку о возможности учреждения экстерриториальной чувашской кафедры.¹⁰⁵⁰

Параллельно с работой в Миссионерском совете архимандрит Гурий пытался учредить «Общество распространения христианства среди язычников», которое было зарегистрировано отделом юстиции при Московском совете

рабочих и крестьянских депутатов. Об уставе этого общества и его членах нам ничего не известно. Миссионерский совет отнесся к его появлению отрицательно. На просьбу архимандрита Гурия о том, чтобы Совет просил у патриарха благословить это общество, последовала такая резолюция:

Ввиду того, что устав «Общества распространения христианства среди язычников» составлен без всякого участия Миссионерского совета, который впервые узнает о предстоящем открытии сего Общества из настоящего доклада архимандрита Гурия, и что перенесение на него функций Всероссийского миссионерского общества соединено с большими практическими затруднениями, признать какое-либо непосредственное участие Миссионерского совета в открытии названного Общества нежелательным, предоставив архимандриту Гурию испросить на указанный предмет благословение Святейшего Патриарха непосредственно.¹⁰⁵¹

Маловероятно, чтобы общество успело предпринять какие-либо практические шаги, хотя известно, что летом 1919 года оно пыталось организовать школу для миссионеров, проповедующих среди язычников.¹⁰⁵² В условиях гонений ни о какой регулярной миссионерской деятельности среди нехристианских народов речь не шла.

Сражаясь против миссионерства, большевистские власти надеялись на то, что религиозная жизнь в стране сойдет на нет. Однако прекращение христианской проповеди на окраинах страны привело к значительному усилению влияния языческих культов. После Великой Отечественной войны, когда гонение на религию несколько спало, высказывались предложения о легализации языческих культов. В 1946 году председатель Совета по делам религиозных культов И.В. Полянский¹⁰⁵³ обратился к секретарю ЦК ВКП (б) А.А. Жданову с запиской, посвященной религиозной ситуации в Марийской АССР. По свидетельству Полянского, после прекращения миссионерской деятельности среди марийцев началось распространение «примитивных религиозных представлений, являющихся остатками некогда господствовавшего языческого земледельческого культа».¹⁰⁵⁴ Языческие праздники,

сопровождающиеся жертвоприношениями, носили массовый характер в 20-е годы. Перед войной их масштаб несколько уменьшился, а после войны язычество переживало новый расцвет, поэтому некоторые советские руководители предлагали регистрировать языческие объединения наравне с православными и сектантскими:

Следует указать, что у некоторых руководящих работников Марийской АССР имеется точка зрения о возможности легализации молений, о признании их проявлениями национальных особенностей народа мари. При этом указанные работники предполагают необходимым выдавать специальные разрешения на моления с присутствием на них представителей местной власти; свести до минимума убой скота и птицы во время молений; соответствующим образом «корректировать» выступления картов¹⁰⁵⁵ на молениях в плане призыва верующих к добросовестному выполнению государственных заданий; признать определенный круг картов служителями культа; принимать от верующих марийцев различные приношения (деньги, холст, шерсть, овчина и пр.) в фонд государства и т.д. Иначе говоря, фактически речь идет об узаконении остатков марийского языческого культа наравне с православным, мусульманским, сектантским и другими.¹⁰⁵⁶

Хотя идея легализовать языческие культы не была поддержана советской властью, однако сам факт обсуждения этих вопросов показателен.

На распространение сектантства и нехристианских культов обращало внимание и священноначалие. В феврале 1949 года Синод постановил:

... 4. Ходатайствовать перед Советом по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР о дозволении на местах регистрации приходских священников, что необходимо диктуется крайним развитием сектантства во многих епархиях: если в село будет приезжать священник и совершать необходимые требы и давать духовное удовлетворение верующим, это многих отвлечет от увлечения сектантством, так как за неимением священников многие обращаются к сектантским проповедникам.

5. Признать желательным издание литературы миссионерского содержания, что при наличии собственной типографии будет вполне возможно.¹⁰⁵⁷

Совет по делам Русской православной церкви относился к миссионерским планам Синода крайне отрицательно, однако весьма показательным кажется то, что, убеждая государство в необходимости возродить православную миссию на территории СССР, Синод прибегал примерно к тем же аргументам, которые использовались до революции. Представление о том, что борьба с сектантством является государственной задачей и что государство должно поддерживать Православную Церковь в борьбе с язычеством и сектантством, не смогли уничтожить десятилетия большевистских гонений на Церковь.

10. Миссия среди инославных христиан

10.1. Католицизм

Полемика с римско-католическим вероучением была скорее темой академического богословия, чем практической миссии. Для православных миссионеров объектом борьбы было не католичество, а уния, которую жители западных районов считали своей национальной религией. Первая мировая война политизировала униатский вопрос до такой степени, что профессиональные миссионеры стали связывать будущую конфессиональную принадлежность украинцев или галичан не с успехами миссионерской деятельности, а с тем, к какому государству эти территории будут принадлежать после окончания войны.

Полемика с католицизмом приобрела для Русской Церкви актуальность лишь в XVIII веке, в результате разделов Польши. На более раннем этапе неоднократно возникала полемика с теми или иными римско-католическими идеями. Наиболее известной является относящаяся к концу XVII века дискуссия о времени преложения Святых даров.¹⁰⁵⁸ И хотя одна из отстаиваемых во время этих споров точек зрения, несомненно, была католической, сам диспут оставался внутри русского православия, и католики не имели к нему никакого отношения. Большое влияние католическая традиция (как, впрочем, и протестантская) оказала на русскую духовную школу, а через нее и на русское богословие.

Названные выше встречи с католицизмом не носили массового характера и в этих случаях уместно говорить об академической дискуссии, а не о миссионерской полемике. Миссионерский характер полемика с католицизмом приобрела лишь после присоединения юго-западных губерний, значительную часть населения которых составляли католики и униаты. Полемика с католиками принципиально отличалась от полемики с мусульманами или буддистами. Связано это было с тем, что образованная Россия ощущала себя частью Европы, а католицизм воспринимался как часть европейской культуры, с чем, кстати сказать, был связан переход в католицизм ряда

российских интеллектуалов в XIX и XX веках. Это давало католическим миссионерам возможность подчеркивать необразованность и провинциальность православного духовенства. Вот как характеризовал Киевский миссионерский съезд (1908) печатаемые в Кракове массовые антиправославные издания:

Православное духовенство – епископы и священники, выставляются невеждами, необразованными, незнающими истории, незнакомыми со Священным Писанием, недобросовестными, с предвзятой целью скрывающими истину от своих прихожан, обманщиками, корыстолюбивыми, честолюбивыми, держащимися православия только ради царских орденов, из-за боязни нагаяк царских полицейских чиновников и проч. Латинское же духовенство, наоборот, выставляется при всяком удобном случае в идеальном виде, ему – бискупам и ксендзам, приписываются все противоположные качества.¹⁰⁵⁹

О том, что в Юго-Западной Руси православие воспринимается как религия социальных низов, много говорилось и во время заседаний Предсоборного присутствия:

Причину отпадения православных крестьян в католичество высокопреосвященный Антоний [Храповицкий] считает укоренившийся среди них взгляд на православие как на холопскую веру, а на католичество как на веру барскую или панскую. Для противодействия такому неправильному взгляду крестьян на православие необходимо поднимать у них сословное самосознание и внушать им, что вера их единая и истинная и что ее им следует хранить во всей чистоте.¹⁰⁶⁰

Во время дискуссий о взаимоотношениях с католичеством вопросы социального престижа возникали постоянно. Из-за этого богатство и украшенность храма могли оказывать на прихожан куда большее влияние, чем вдохновенная проповедь:

Повсюду в Белоруссии, – говорил во время заседаний Предсоборного присутствия В.И. Яцкевич¹⁰⁶¹, – наблюдается следующее явление: что величественнее и богаче – костел или церковь, господствует католичество или православие. ... Пока еще православный пастырь сумеет, пользуясь катехизисом

Филарета, разъяснить белорусу всю высоту православия и превосходство его учения, и назидая спешною службою, невнятным чтением и крикливым пением дьячка, изъяснит разум и красоту православного богослужения, католический ксендз без проповеди и слова пленяет его величием своих храмов, потрясающими звуками своих органов, помпезностью своих процессий и, наконец, кантами и гимнами, которые общим народным хором распеваются по всем костелам Белоруссии.¹⁰⁶²

Не меньшую проблему для миссионеров представляло униатство. Как известно, появление унии было вызвано причинами политического характера. Стоило юго-западным территориям войти в состав Российской империи, как государство начинало поддерживать православных и прилагать усилия к обращению униатов. А когда эти территории входили в состав Австро-Венгрии, государственную поддержку, наоборот, получали не православные, а униаты. Таким образом, светские власти принимали активнейшее участие в межконфессиональной полемике, причем в православных видели людей, ориентированных на Россию, а униатов подозревали в симпатиях к Австро-Венгрии. И нет ничего удивительного в том, что в полемике с униатами государственные власти участвовали с большей энергией, чем власти церковные.¹⁰⁶³

По данным В.И. Яцкевича, после манифеста от 17 апреля 1905 г. в католичество перешло 170 936 человек.¹⁰⁶⁴ Противокатолическая комиссия Киевского миссионерского съезда (1908) видела причину массового перехода в том, что в 1874 году, после подавления Польского восстания, значительное число униатов было присоединено к православию насильно, в результате прямого давления со стороны светских властей. В.И. Яцкевич, излагавший съезду выводы этой комиссии, говорил о том, что присоединением униатов занимались государственные чиновники, решавшие при этом не церковные, а карьерные задачи:

Принадлежа сами нередко к другим исповеданиям, иногда даже к магометанству, исправники и становые пристава, в видах своей служебной карьеры, оттесняли православное

духовенство от этого дела и повели его своими полицейскими мерами, не пренебрегая при этом даже и насилием.¹⁰⁶⁵

По мнению Яцкевича, именно эти насильственно присоединенные к православию униаты и составили основную часть отпавших. Не одобряя насильственных методов, Яцкевич, тем не менее, исходил из того, что православие является основой российской государственности, а значит, его защита является задачей не только Церкви, но и государства:

Без преувеличения можно сказать, что все, что было великого и оригинального в русской истории, группировалось около осуществления идеалов русского православия. – И монастырский уклад жизни Древней Руси, и малиновый звон призывающих к молитве колоколов бесчисленного множества церквей и обителей св. Руси, и крестовые походы на Восток к поспранию полумесяца и в ограждение и спасение веры, и своеобразная живопись Нестерова и Васнецова, и целое течение художественной литературы с Достоевским во главе – все это отдельные штрихи проявления сказанных идеалов. Русское царское самодержавие есть выражение этих идеалов: «На небе Бог, на земле Царь», – говорит русский человек. Отбросьте эти идеалы, и русская история останется без души, а русский народ потеряет свою национальную окраску. Русский человек остается русским, пока держится православия, но он становится поляком, татаринoм, немцем и т.д., как скоро принимает католичество, магометанство, лютеранство и т.д.¹⁰⁶⁶

При межконфессиональной полемике рациональные аргументы далеко не всегда играют основную роль. Хорошо известно, что в реальной жизни выбор религии часто неотделим от национальной самоидентификации. Поэтому одним из аргументов, к которым прибегали униаты, был тезис о том, что уния – это национальная религия Украины. Выступая на заседании Предсоборного совета, архиепископ Евлогий (Георгиевский) отмечал, что случаи перехода представителей образованных сословий (офицеры, студенты) в унию связаны именно с желанием исповедовать веру украинского народа:

Среди украинской интеллигенции громче и чаще раздаются речи о том, что уния является национальным исповеданием

украинского народа. Конечно, такие речи слышатся среди той части интеллигенции украинской, которая индифферентна, равнодушна к вере и Церкви, и при том пока среди городской интеллигенции, мало соприкасающейся с народом, с крестьянской деревней; но есть сведения, что униатская тенденция проникает и в среду народных учителей, которые могут оказывать непосредственное воздействие на народ, и кто знает, может быть, недалеко то время, когда придется снова, как во времена былые, отстаивать свое родное православие.¹⁰⁶⁷

10.1.1. Возможность сравнения

Православие и католичество имеют много общего, поэтому жителей тех местностей, где сосуществуют и православные, и католические приходы, имеют возможность сравнивать. При бытовых спорах о вере речь идет не о *Filioque* или папской непогрешимости, а о том, где благолепней служба, где лучше поют, где берут меньше денег за исполнение треб и т.д. Не случайно во время заседаний Предсоборного присутствия в качестве мер борьбы с католицизмом были названы поддержка уставного совершения богослужения в монастырях, живая проповедь, активизация деятельности братств и т.д.¹⁰⁶⁸ Поэтому истовое совершение богослужения с дозволением внятного чтения лицом к народу, введение общенародного пения и проповедь на родном языке воспринимаются как необходимые условия миссионерской работы прихода.¹⁰⁶⁹ На то, что возможность сравнения следует всегда иметь в виду, указывал в своем выступлении на Киевском миссионерском съезде епископ Гродненский Михаил (Ермаков)¹⁰⁷⁰:

Нам необходима прежде всего торжественная служба, самая строгая дисциплина. Потому что именно простой народ бывает этим доволен. Католики говорят: «посмотрите, у нас хоронят с хоругвями, несут чинно, как идут ксендзы, любо посмотреть. А у вас, когда идут священники, разговаривают, размахивают руками. Когда встречают епископа, то священники в церкви разговаривают, смеются. Посмотрите, как у нас».¹⁰⁷¹

В предложениях, выработанных противокатолической комиссией Киевского съезда, предлагалось в часы католических торжеств устраивать торжественные молебны с водосвятием, крестные ходы и т.д. Кроме того, рекомендовалось ввести в православное богослужение принятые у греко-католиков пассии.¹⁰⁷² Предлагалось также организовать катехизацию детей перед первой исповедью, а саму первую исповедь обставлять как можно более торжественно.¹⁰⁷³ Очевидно, что таким образом создавалось что-то вроде православного аналога католической конфирмации.

Полемика с католиками давала перспективу для того, чтобы совершенно иначе взглянуть на собственную церковную жизнь. В дискуссиях о приходской жизни, о литургических реформах и т.д. постоянно встречаются ссылки на опыт католиков и униатов. Такие ссылки имеются в выработанном Предсоборным советом «Мерах к ограждению православного населения Украины от латинской унии».¹⁰⁷⁴ К униатскому опыту апеллировал архиеп. Евлогий (Георгиевский):

В униатской церкви нет псаломщиков в нашем смысле этого слова, – там поет весь народ, и надо видеть, какое воодушевление, какой высокий подъем создает это мощное всенародное пение в церкви; каким бледным и скучным по сравнению с ним являются наши – не говорю уже об одиноких безгласных псаломщиках, но даже искусные городские хоры. Я был поражен, услышав в Галиции это чудное воодушевленное пение. Ведь там доселе сохранилось антифонное пение стихир, псалмов, причем один клирос держат мужчины, а другой – женщины. Какая-то прекрасная церковная старина звучит в этом пении, старина, сохранившаяся в унии и утраченная, увы, в нашем православном богослужении. Вот и нужно нам вернуться к этой забытой старине церковной, к этим старым, утерянным напевам, к этому общенародному пению, которое волеет живую струю и в богослужение наше и в тех, кто будет в нем участвовать, а не только статистически присутствовать в нем.¹⁰⁷⁵

Архиепископ Евлогий (Георгиевский) предлагал допустить «дополнительное богослужение из Богогласника», то есть во время причащения верующих, после окончания служб и в некоторых других ситуациях позволить исполнение народных духовных песен. Архиепископ Евлогий считал необходимым поддерживать местные особенности и в организации братской жизни (братские хоругви, свечи, братские трапезы):

Особенное значение имели бы объединения «сестриц» – женщин замужних особо, и особо девиц, с их «сестричными» иконами, обычно богато украшенными, с которыми они выступают в церковных процессиях (крестных ходах). «Сестрицам» обычно поручаются заботы о чистоте и

благоукрашении приходского храма, а на девиц, в частности, возлагается обязанность участвовать в церковном хоре и своими молодыми чистыми голосами украшать богослужение.¹⁰⁷⁶

В докладе киевского епархиального миссионера протоиерея Саввы Потехина на V Миссионерском съезде (1917) в качестве «предупредительной меры» против распространения унии предлагалось допустить «украинизацию» богослужения, причем речь шла не о службе на украинском языке, а об использовании того варианта церковнославянского языка, который бытовал на Украине до присоединения ее к России. Речь шла не о реформе, а об «узаконивании» западно-украинского варианта церковного произношения:

Не надо этого бояться. «Украинизированный» богослужебный язык – на деле тот же церковнославянский язык, но с допущением местного произношения. «Украинизация» языка сводится к фонетике. Историческим основанием для ее допущения являются богослужебные книги, изданные до присоединения Малороссии к Великороссии.¹⁰⁷⁷ В них мы видим разницу в произношении «ѣ» и «и»: «ѣ=и», а «и=ы», например «Во вѣки вѣковъ» – «во вики виков». Вот и вся украинизация богослужебного языка, – допустить ее вполне возможно.¹⁰⁷⁸

10.1.2. Браки с инославными

Предметом острых споров был вопрос о допустимости браков православных и католиков.¹⁰⁷⁹ О том, как следует относиться к таким бракам, много спорили на Киевском миссионерском съезде. Этим вопросом занималась специальная комиссия, выводы которой излагал протоиерей А. Матюшенский.¹⁰⁸⁰ Он говорил о том, что комиссия признала смешанные браки православных с католиками вредными для православия, поскольку в результате православные часто отпадают в католичество. В связи с этим, на основе канонов, смешанные браки следует запретить, сделав исключение для Холмской и Варшавской епархий. Здесь смешанные браки следует дозволить, но с ведома епископа. При этом вступающий в брак православный подписывал обязательство воспитывать детей в православии. Этот тезис вызвал многочисленные выступления и споры. Казанский миссионер М.Н. Васильевский указал на противоречивость этого постановления (с одной стороны, браки с католиками запрещаются на основании канонов, а с другой – разрешаются в некоторых епархиях). По его мнению, опасность для православия представляет католическая пропаганда, а не смешанные браки. Возражая Васильевскому, архиепископ Евлогий говорил, что это компромиссное решение принимается для того, чтобы избежать крайностей и не провоцировать православных, желающих вступить в брак, на переход в католичество. Протоиерей С. Потехин ставил вопрос более широко. Он считал, что браки с еретиками недопустимы в принципе, однако не существует соборного решения, объявляющего католицизм ересью. На это архиепископ Антоний (Храповицкий) ответил, что католики – еретики «как отщепенцы Православной Церкви». В выступлении И.Г. Айвазова речь шла о том, что теперь, после указа о веротерпимости, Православная Церковь может запретить браки с иноверцами. Если раньше на допустимости таких браков настаивало государство, то теперь власти не будут вмешиваться в решение подобных проблем, и

Церковь имеет возможность не допускать браков с инославными. В итоге Миссионерский съезд принял решение ходатайствовать о запрещении смешанных браков, сделав исключение для нескольких епархий. Однако никаких практических результатов это ходатайство не имело.

10.1.3. Полемика с католиками

К публичной дискуссии с католиками большинство православных миссионеров относилось настороженно, предлагая допускать ее лишь в крайних случаях. Киевский миссионерский съезд счел, что устраивать публичные дискуссии с католиками по инициативе православной стороны нежелательно. Проводить их следует лишь тогда, когда этого требуют католики. При этом печатная полемика, наоборот, признавалась полезной и эффективной. Съезд рекомендовал издавать полемические листки, написанные простым языком и составленные в виде диалога.¹⁰⁸¹

На основе рекомендаций Киевского съезда Синод принял несколько определений, посвященных организации миссии в тех епархиях, где полемика с католиками была актуальной.¹⁰⁸² Основные усилия предлагалось направить на религиозное просвещение православных, катехизацию детей, организацию общего пения, проповедническую деятельность и т.д.

Из цитированных выше материалов видно, что в полемике с католичеством православные скорее защищались, чем нападали. Это было связано с тем, что у католиков миссионерская деятельность находилась на более высоком уровне. Такое положение было хорошо описано в уже цитированном докладе В.И. Яцкевича:

В то время как католичество выдвигало на миссию в губернии северо и юго-западного края свои лучшие силы, избравшие пастырское служение по призванию и горевшие огнем ревности о славе своей Церкви, православие противопоставляло им обыкновенных людей, принявших священническое пострижение¹⁰⁸³ по преимуществу лишь из-за куса насущного хлеба. По словам одного ксендза, довольно близким к истине, «у католиков пастыри по призванию общее правило, а наемники – исключение; у православных наемники – общее правило, пастыри же по призванию – избранники, работающие по долгу пастырства и совести иерейской — исключение».¹⁰⁸⁴

10.1.4. После Февраля

На Соборе вопросы противокатолической миссии не обсуждались, и последним по времени собранием, высказавшимся по проблемам полемики с католиками, стал Бизюковский миссионерский съезд (1917). Повышенный интерес участников съезда к этим вопросам объясняется политическими событиями. Военные действия шли в Галиции и других регионах, на территории которых жили и православные, и католики. Пропаганда воюющих государств охотно использовала межконфессиональные столкновения в своих интересах. При этом Россия, вследствие провозглашенной веротерпимости, почти ничего не предпринимала для защиты православия. Характеризуя создавшееся положение, киевский епархиальный миссионер протоиерей Савва Потехин, докладчик образованной съездом секции О борьбе с пропагандой католичества и униатства в России, указывал на связь миссионерских проблем с политическими:

Государство доселе охраняло православие по мотивам национального и политического характера, так как окатоличение русского народа было связано с опасностью его полонизации. С 1905 года в значительной степени, а теперь, после революции, окончательно, государство выпустило из своих рук меч для борьбы с католичеством.¹⁰⁸⁵

При этом автор доклада отмечал, что объявление гражданской свободы всегда влечет за собой развитие национальных движений, которые могут существовать как под католическими (униатскими) лозунгами, так и под православными. Католики уже давно осознали эту проблему и сделали ставку на унию, провозглашая ее национальной религией украинцев. В качестве практической меры, способной противостоять попыткам превратить униатство в национальную религию, протоиерей С. Потехин предлагал поддерживать местные особенности церковной жизни православных (например, украинизацию богослужения, о чем шла речь выше). Подобные меры должны были доказать жителям пограничных

районов, что их национальной религией является православие, а не католичество в форме унии. Это предложение вызвало неприятие многих членов съезда. Против приспособления к местным политическим условиям и заимствования миссионерских приемов у католиков выступал московский епархиальный миссионер Н.Г. Варжанский.¹⁰⁸⁶ Он считал принципиально неправильным заигрывание с национальными течениями и приспособление к постоянно меняющейся политической конъюнктуре:

Нельзя обосновывать православную веру на национальных особенностях и на влияниях момента. Ведь католичество не допускает перевода богослужения с латинского языка. Латинство бессильно, когда мы сильны. А сейчас, при индифферентизме, мы стали слабы. У нас должна быть единая Церковь, которую Собор должен отделить от ересей. Дайте нам постановления, проясняющие религиозное сознание. Господь не создавал Церквей и полуцерквей.¹⁰⁸⁷

Однако большинство участников съезда предлагало не теоретизировать, а решать конкретные проблемы современности. В поддержку С. Потехина высказался, например, петроградский миссионер И.Г. Айвазов:

«Украинизация» не затемняет и не угашает православной веры. Она является ничем иным, как чисто апостольской приспособляемостью. Напрасно здесь некоторые прямо безотчетно боятся этого слова. Мы, миссионеры, должны проникать в смысл слов. Приспособляемость не есть измена вере, не есть и падение ее, а есть допускаемое апостолами по примеру Христа снисхождение. Разве апостол Павел даже после Собора Апостольского не употреблял для привлечения и спасения иудеев и обрезания, и жертв? Разве он не был с иудеями как иудей, а с эллинами – как эллин, чтобы всех привести ко Христу? Христианская приспособляемость никогда не совершается в сфере догматов веры, а только в области обрядов и дисциплины. И здесь она всегда, на протяжении всей истории христианства, имела свое законное место и свои границы, намечаемые ей церковной экономикой (sic! – А.К.).¹⁰⁸⁸

В центре споров был вопрос о том, всегда ли уния является мостом для перехода из православия в католичество, или же по этому мосту можно двигаться и в противоположенном направлении – из католичества в православие. Большинство членов съезда считало, что уния может лишь увести из православия. Наиболее жестко эту позицию высказал председатель съезда митрополит Платон (Рождественский)¹⁰⁸⁹:

Уния и ныне не другая, а все та же. Враг стар, но время новое. И уния – даже не католичество второго сорта, а религия без сорта. Католичество признает ее как мост, который, по миновании надобности, или разведет, или сожжет.¹⁰⁹⁰

В конце концов, Бизюковский съезд принял *Положение по борьбе с католичеством*.¹⁰⁹¹ Этот документ указывал на то, что в борьбе с католицизмом миссионеры больше не имеют государственной поддержки, а значит, им приходится рассчитывать только на собственные силы. При этом отмечалось, что массовые переходы в католичество случаются очень редко и возможны лишь в тех регионах, где отсутствуют сильные национальные движения (Белоруссия и Литва). Куда большую опасность представляет уния, которая пытается присвоить себе статус национальной религии. Поэтому особое внимание следует обратить на борьбу с унией, а не с католичеством латинского обряда.

Борьба между православием и католицизмом была тесно переплетена с политикой, и будущее миссионерской работы в значительной степени зависело от того, останется ли Россия единой или распадется. По мнению участников Бизюковского съезда, миссия в западных областях должна:

а). Всемерно способствовать отстаиванию русской земли против врагов нашей веры и народа.

б). Пойти навстречу законному стремлению православных народов к национальному, бытовому и культурному возрождению.

в). Явиться горячей и убежденной защитницей полного церковного единства всех православных народов, населяющих Россию.

г) .Активно вступать в борьбу с католичеством и униатством, опровергая их заблуждения и неправоту как с исторической, так и с догматической стороны, уясняя при этом православие как единственно спасительную религию.

д). Воспользоваться всеми церковными и культурными средствами, чтобы поставить православие в более выгодное и в более отвечающее законным запросам народа положение.¹⁰⁹²

Кроме того, съезд постановил образовать в Киеве особый отдел Миссионерского совета, который будет специально заниматься борьбой с унией и католичеством.

Участники Бизюковского миссионерского съезда ожидали, что проблемы противокатолической миссии будут подробно обсуждаться на Соборе, однако этого не произошло. Проблемы унии и католичества на пленарных заседаниях не обсуждались, а на заседаниях Миссионерского отдела о них упоминали лишь изредка при обсуждении методов миссионерской работы. Невнимание Собора к этой проблеме объясняется тем, что в период его работы политическое положение западных районов бывшей империи оставалось неясным и рассуждать о том, как организовать там миссионерскую деятельность, не имело смысла.

10.2. Протестантизм

Специальная антипротестантская миссия появилась очень поздно, поскольку проживающие в России лютеране не занимались прозелитизмом. Лишь в начале XX века, когда на волне национальных движений конфессиональное самоопределение стало восприниматься как проблема, православные миссионеры обратили внимание на ситуацию в северо-западных губерниях. В районах, где православные сосуществовали с лютеранами, особое значение приобретало богослужение на местных языках, проповедническая деятельность и катехизация.

Прежде чем говорить о тех проблемах, которые вставали перед Православной Церковью вследствие столкновений с протестантами, следует сделать одну терминологическую оговорку. В дореволюционной литературе представителей тех направлений протестантизма, которые не были традиционной верой какого-нибудь из населявших Россию народов, называли сектантами. Соответственно, лютеран называли протестантами, а баптистов – сектантами. В этом и следующем разделах мы будем следовать словоупотреблению источников. Именно поэтому о баптистах и пятидесятниках речь пойдет в разделе, посвященном сектантству.

История распространения протестантизма в России несколько отличалась от распространения католичества. Если влияние католицизма в основном определялось расширением империи и присоединением территорий компактного проживания католиков, то присоединение Финляндии и прибалтийских губерний не привели к усилению позиций протестантизма в России. Это объясняется тем, что в протестантских районах империи долгое время не было традиции полемизировать с православными. Протестантские влияния шли не с территорий компактного проживания протестантов, а из столиц. Как известно, начавшаяся в петровскую эпоху европеизация русской культуры была в значительной степени ориентирована на протестантские страны. С большой симпатией к протестантам

относился и сам Петр I. А Екатерина II, как известно, позволила приверженцам некоторых протестантских течений селиться на территории империи. Таким образом, российские власти не считали протестантов потенциальными противниками, и миссионерской полемики с ними в России не было очень долго. Объектом миссии были лишь возникшие под влиянием протестантизма секты. Даже в XIX веке организованной миссионерской работы в Прибалтике не велось, но к концу века ситуация начала меняться.

Набиравшие силу на окраинах страны центробежные тенденции коснулись и северо-западных частей империи. При этом некоторые народы – финны, эстонцы и латыши – стали видеть в лютеранстве основу для национальной консолидации. Соединение национального и религиозного моментов естественно вело к активизации протестантских общин. Активная приходская жизнь и богослужение на местных языках делали лютеранство привлекательным и для некоторых православных. Участники проходившего в 1905 году съезда финляндского духовенства указывали на то, что многие православные финны не понимают по-славянски, поэтому они предпочитают ходить в кирху. Как указывали на том же съезде протестантские проповедники утверждают, что русским природно православие, а финнам – лютеранство.¹⁰⁹³

Ситуация, когда межконфессиональные взаимоотношения смешиваются с межнациональными, всегда чревата бытовыми конфликтами и столкновениями на религиозной почве. Информация о таких столкновениях регулярно появлялась в периодических изданиях. Так, например, церковные журналы писали о том, как финн, который в присутствии свидетелей оттащил православного священника за волосы, не понес никакого наказания, или как во время венчания финн купил церковную свечку, закурил от нее папиросу и стал курить в церкви.¹⁰⁹⁴

10.2.1. Противостояние протестантизму в северо-западных епархиях

В районах с сильным протестантским влиянием наиболее острым был вопрос о языке богослужения. О том, что карелы и финны не понимают славянского богослужения, говорили многие. Первые переводы богослужебных текстов на финский язык были предприняты еще в 70-е годы XIX века, а с 1891 года переводами занималась специальная комиссия, члены которой владели русским, церковнославянским и финским языком. Подготовленные этой комиссией переводы проходили многоступенчатое редактирование, а затем утверждались Синодом.¹⁰⁹⁵ Работа над переводами заметно активизировалась в тот период, когда Финляндскую кафедру возглавлял архиепископ Сергей (Страгородский). При этом печатание новых переводов сильно задерживалось из-за того, что их официальное утверждение занимало очень много времени. В связи с этим проходивший в 1915 году на Валааме съезд духовенства Финляндской епархии предложил издавать еще не утвержденные Синодом переводы, указывая в выходных данных, что это предварительный материал, а не окончательная редакция:

а. Признать необходимым для ускорения дела выпускать эти переводы не только вполне разработанными официальными синодальными изданиями, но и в виде проектов переводов, издаваемых на средства Братства свв. Сергия и Германа.

б. В первую очередь для издания переводов поставить следующие переводы:

1. Церковной истории для средних учебных заведений.
2. Песнопений служб великих праздников и на последние дни Страстной седмицы.
3. Чины присоединения к Православной Церкви из лютеранства и некоторых чинов молебных пений, каковы: благодарственный, о получении прошений и пред началом учения отроков.

4. Сборника поучений на воскресные дни всего года, с присоединением к сему поучений на праздничные дни.¹⁰⁹⁶

Православные приходы охотно перенимали особенности и традиции жизни лютеранских общин. Здесь куда больше, чем в великорусских губерниях была распространена проповедь. Любопытно, что участники проходившего в 1907 году в Ухте съезда депутатов Архангельской и Финляндской епархий объясняли любовь финнов к проповеди влиянием лютеранства.¹⁰⁹⁷ На этом же съезде говорилось о том, что популярные среди православных финнов «Песнесловы» (сборники, включающие утренние и вечерние молитвы, малый катехизис, молитвы литургии, неизменяемые части литургии и других богослужений) должны заменить протестантские сборники молитв.¹⁰⁹⁸ В финских приходах широко практиковалась катехизация молодежи. Это были не единичные лекции, а регулярные и достаточно интенсивные занятия. Вот как описывали такие занятия Архангельские епархиальные ведомости:

После школы, как средство воздействия на народ, в православных приходах Финляндии стала обязательной с 1905 г., по постановлению съезда духовенства и мирян, так называемая катехизация. Цель ее – сильнее запечатлеть, по достижению человеком юношеского возраста, в его душе истины веры и нравственности. Обычно священник вызывает к церкви через объявление в ней на 2–3 недели юношей и девиц (одних весной, других – осенью), которые под руководством священника и других членов причта занимаются от 5 до 8 часов в сутки изучением молитв, церковного пения, истин веры и нравственности. По окончании обучения совершается торжественная литургия. Нынешний архиепископ Финляндский просил духовенство сообщать ему, когда ему следует приезжать для служения этих торжественных литургий, чтобы вместе с тем приобщать вызванных для катехизации. Мало успевшие в первом году приглашаются для катехизации на следующий год.¹⁰⁹⁹

При этом священник ежегодно проверял знания своих прихожан.¹¹⁰⁰

10.2.2. Проблемы протестантизма на миссионерских съездах

О миссии в северо-западных епархиях много говорилось на Киевском миссионерском съезде (1908). В центре внимания участников съезда была ситуация в Карелии. Если в Финляндии и Прибалтике протестанты проживали компактно, и не вели миссионерской работы среди православных, то в Карелии лютеране и православные жили бок о бок, поэтому многие люди оказывались в ситуации конфессионального выбора.

Учитывая специфику местной ситуации, съезд предложил отделить Карельскую миссию от общепархиальной и назначить в Карелию специального миссионера. Было предложено открыть новые миссионерские станы, создать церковно-приходские школы, увеличить число священнослужителей. При этом размер жалования карельских священников предлагалось поднять до размера жалования священников в Прибалтике. На основании материалов съезда Синод подготовил соответствующее определение. Предложенные в этом определении меры были направлены на просвещение православных и активизацию приходской жизни. Ничего специфически антипротестантского в этом определении не было.

Последним крупным миссионерским мероприятием, обсуждавшим проблемы миссии среди протестантов, был Бизюковский миссионерский съезд 1917 года.¹¹⁰¹ Характеризуя общую ситуацию, съезд отметил, что протестантизм оказывает сильное влияние на жителей России. В первую очередь это касается Прибалтики и Финляндии. На этих территориях протестантизм вступает в открытую борьбу с православием, в то время как в других местах протестантские идеи распространяются не непосредственно, а через рационалистические секты. Съезд отмечал, что в Прибалтике и Финляндии лютеране имеют хорошо организованные общины. Здесь действуют конфессионально ориентированные литературные и просветительные общества, кооперативные товарищества и кредитные учреждения. По мнению участников

съезда, особое значение для распространения лютеранства имел богословский факультет Юрьевского университета, где действовали специальные кафедры эстонского и латышского практического богословия.

Среди выработанных съездом мер антипротестантской пропаганды, кажется, не было ничего, о чем мы не упоминали раньше. Это и усиление проповеднической деятельности, и богослужение на местных языках, и учреждение кружков и братств, и катехизация молодых людей, и создание новых школ.

На Поместном Соборе проблемы антипротестантской миссии не обсуждались.

10.3. Сектантство

В начале XX века сектантами называли приверженцев очень разных религиозных движений, поэтому универсальных методов противосектантской миссии быть не могло. На миссионерских съездах шли споры между теми, кто связывал развитие сект с деятельностью враждебных России государств, и теми, кто связывал развитие сектантства с внутренними проблемами Русской Церкви.

В связи с протестантизмом следует рассматривать и достаточно широкий круг религиозных течений, приверженцев которых в дореволюционной России называли сектантами. При этом следует оговориться, что в начале XX века слово «секта» имело более широкое значение, чем сейчас. С одной стороны, сектантами называли последователей религиозных течений, возникших в России, как под влиянием протестантского вероучения, так и независимо от этого влияния. С другой стороны, как уже было сказано выше, к сектантам причисляли представителей тех протестантских конфессий, которые не были традиционными для России.

Наиболее интересным аспектом противосектантской миссии, на котором нам хотелось бы остановиться, является вопрос о поиске понятного сектантам языка миссионерской проповеди. На рубеже веков православная миссия сознательно стремилась освоить язык и систему аргументации, к которым прибегали сектантские проповедники. При этом методы, применяемые при полемике с приверженцами разных сект, очень различались. Если, например, адресованный штундистам Противосектантский катехизис Д.И. Боголюбова, опирался исключительно на тексты Священного писания,¹¹⁰² то М.А. Кальнев, обосновывая почитание Богородицы, апеллировал не к Писанию, а к текстам сектантских гимнов. Анализируя их, он показывал, что эти песнопения противоречат сектантским декларациям о неправомочности почитания Богоматери:

Наши сектанты порицают и глумятся над честным и великим именем той, которую сами же в своих песнях величают

«Богом избранным сосудом», «Матерью Божией», «Пречистой Девой», которую, по их же словам, «с радостной душою будут все люди величать в роды и роды и славить вечною хвалою» как «давшую Богу рожденье» для спасения человечества, почему «миллионы воздадут Ей дань благодарности, честь и хваленье»! Следовательно, отвергая истину почитания Пресвятой Богоматери, сектанты не только обличаются св. Писанием, но сами же опровергают свое заблуждение своими же молитвенными песнопениями.¹¹⁰³

Предпринимались даже попытки стилизовать миссионерские сочинения под сектантские стихи. В качестве образца подобного творчества приведем несколько фрагментов из рифмованного труда, направленного против хлыстов и скопцов:

Пуская книжку эту в свет
Я должен дать ей назначенье,
А на вопросы дать ответ,
Чтоб поддержать ее значенье...
Нет: Церковь вовсе не отстала,
Храня духовные дары!
Даров в хранилище не мало:
Достойна в век она хвалы!
Нет, – сильны, святы убежденья
Для чад в сей Матери Святой
Верны устав и учрежденья
Учению правды золотой....
Напрасно вновь теперь восстали
Сыны в желанье новизны,
И упрекать Ее же стали,
Как все друзья той старины.
Учение Церкви неизменно:

Она есть истины оплот, – (Ин.14:16–17)

Она на камне утверждена, – (Мф.21:33–42; Петр.2:3–8; Пс.117:22; Ис.28:16)

Ее Христос всегда блюдет, – (Мф.6:26–33; Ин.10:27–30; Пс.31 и 90; Ис.49:15)

От уст ее глаголы миру:

«Восстань от сна; иди во свет» – (Еф.5:14; Ин.12:35–36; Рим.13:12–14)

Всегда имели в духе силу,
Служили в пользу, не во вред.
А если мир же сам придумал
От света веры убегать,
И что терял, – о том не думал...
Так что ж и Церковь оболгать?...¹¹⁰⁴

В другом номере «Миссионерского сборника» были напечатаны стихи, посвященные христианскому браку.¹¹⁰⁵ Не касаясь литературных достоинств этих стихов (даже редакция журнала отмечала, что «значительные недостатки текстов со стороны изложения и выражения искупаются их содержанием»¹¹⁰⁶), укажем на них как на образец использования в миссионерских целях литературных форм, привычных для членов сект.

Проблемы противосектантской миссии достаточно подробно обсуждал Киевский миссионерский съезд (1908). Мы не будем здесь анализировать многочисленные выступления участников съезда, посвященные деятельности конкретных сект.¹¹⁰⁷ Отметим лишь то, что участники съезда придавали большое значение работе приходских братств, которые могли легко выполнять те же социальные функции, что брали на себя сектантские объединения. Братства могли заниматься благотворительностью, организовывать различные лекции и молитвенные собрания, помогать больным. А ведь популярность сект в значительной степени была связана с их социальной и просветительской деятельностью. Именно поэтому среди предложенных съездом и утвержденных Синодом мер мы видим рекомендации организовывать приходские просветительские и благотворительные учреждения, создавать кассы взаимопомощи, различные курсы и т.д.¹¹⁰⁸

10.3.1. Похожесть и непохожесть

Больше всего проблем возникало в тех случаях, когда необходимо было провести границу между православными и сектантами, позиционирующими себя как православные. Выше мы уже говорили о том, сколь неоднозначным было отношение к беседникам.¹¹⁰⁹ Сектантами и еретиками нередко называли и членов Неплюевского трудового братства. Одновременно с этим хлыстовские объединения считали себя православными, ссылаясь на то, что их учение никогда не было осуждено.

Для того чтобы обозначить четкую границу между православием и сектами, член Предсоборного присутствия Н.И.Ивановский подготовил доклад «О церковном осуждении расколосектантов», где предлагал анафематствовать ряд неправославных вероучений:

Старообрядцы, отколовшиеся от Православной Церкви на Соборе 1666–7 гг., были преданы церковной анафеме. Но кроме них у нас есть еще другого рода сектанты, более далекие от Православной Церкви по существу своих верований и не менее вредные для православия по силе их пропаганды. Разумею сектантов-мистиков, именуемых «хлыстами», и рационалистических сектантов – «духоборцев», «молокан», «штундистов» со многими их разветвлениями. О всех их Церковь, в лице высшей своей власти, не сказала своего решающего авторитетного слова, не произнесла над ними своего соборного суда. ... Между тем, такое умолчание затрудняет временами миссионерское воздействие, особенно на колеблющихся и соблазняемых, ввиду запросов о том, на каком соборе было осуждено то или другое сектантское учение.¹¹¹⁰

При этом Ивановский предложил текст формул анафематствования, в котором анафематствовались не приверженцы сект, а их учение.¹¹¹¹

Мысль о том, что православные должны жестко противопоставлять себя сектантам и что именно такое противопоставление окажет на последних сильное воздействие,

разделяли многие миссионеры. Сторонником этой позиции был, например, М.А. Кальнев:

Самое сильное воздействие на сектантов со стороны народа это – общее и единодушное его решение не иметь решительно никакого с ними общения. Не отказывая сектантам в любви христианской в случаях нужды, православные должны всем миром прервать с ними всякие житейские сношения. В некоторых приходах под сильным и настойчивым влиянием пастырей это уже было испробовано и не без успеха; сектанты не могли долго выдержать отлучения народного, они скоро начали чувствовать томительное одиночество среди многочисленных односельчан и поняли, что, отпав от веры, они изменили не только Церкви православной, но и семье народа русского, оскорбив самое дорогое, самое святое его чувство. ... Необходимо, чтобы архипастыри всех зараженных хлыстовщиной епархий немедленно распорядились торжественно предать всенародному отлучению всех упорствующих явных хлыстов, а подозреваемых в хлыстовщине и обвиняемых в принадлежности к ней самим народом допускать к исповеди и св. причастию не иначе, как только после публичного их отречения от секты с проклятием ее лжеучения. Правда, такое отлучение хлыстов уже давно разрешено самим Св. Синодом, выработан даже особый чин их отлучения, но на деле, за очень редкими исключениями, он до сих пор почти нигде не применялся.¹¹¹²

Постоянным оппонентом М.А. Кальнева был Д.И. Боголюбов, считавший, что православные должны не осуждать и отталкивать от себя сектантов, а привлекать их, демонстрируя явное преимущество православия, играть на их поле и выигрывать:

Чтобы удовлетворить аскетическим чаяниям сектантов, Православная Церковь должна предложить им богослужения, которые бы хватали их за душу своей внутренней стройностью и красотой. А это обязывает нас «порадеть» о том, чтобы в хлыстовских селах богослужение совершалось истово, – непременно со всенародным сладкопением и проповедью простою, но задушевною. ... Надобно, чтобы среди постников не

меньше одного раза в неделю где-нибудь в частном доме или в училище устраивались внебогослужебные собрания. На них хорошо петь общеизвестные песнопения, но обязательно чаще на этих собраниях нужно читать акафисты и произносить умилительные речи о борьбе со страстями и пороками. Это непременно тронет аскетически настроенных людей. Потом непременно необходимо учреждать по приходам благотворительные союзы, душою которых были бы пастыри. Подобная мера одухотворит и возвысит в глазах народа те союзы, которые возглавляются пастырем. Богомольный народ охотно станет примыкать к ним, а это, несомненно, ослабит обаяние в толпе хлыстовских самочинных радений, да и самих хлыстов побудит дружелюбней относиться к Православной Церкви.¹¹¹³

10.3.2. Распространение сектантства и Первая мировая война

В выступлениях православных миссионеров, относящихся ко времени Первой мировой войны, часто звучала мысль, что военные противники России сознательно поддерживают сектантов. При чтении этих выступлений создается впечатление, что в 1917 году сектантами называли всех, кто действовал во вред Православной Церкви. Так, например, М.А. Кальнев, выступая на Бизюковском миссионерском съезде (1917), утверждал, что Тверское епархиальное собрание, принявшее решение об изгнании с кафедры архиепископа Серафима (Чичагова), действовало под влиянием сектантов. Действия «революционных» епархиальных собраний, принимавших радикальные реформаторские программы и изгонявших архиереев, едва ли можно объяснить тем, что в их работе участвовали сектанты. Здесь скорее следует говорить о слишком доверчивом восприятии членами клира революционных лозунгов эпохи.¹¹¹⁴

Нетерминологическое использование слова «сектанты», имевшее место в предшествующие открытию Собора месяцы, заставляет нас скептически относиться к тем данным о переходе православных в секты, которые М.А. Кальнев обнародовал на Бизюковском съезде. По его сведениям к середине 1916 года около 30 000 русских пленных, находящихся в Германии, перешли в баптизм.¹¹¹⁵

Открытому наступлению сектантства на православие М.А. Кальнев посвятил доклад, прочитанный в ноябре 1917 года на заседании соборного отдела О внутренней и внешней миссии. В этом докладе перечислено значительное число случаев открытой сектантской пропаганды:

В городе Калуге, например, городская дума отвела сектантам для их пропаганды помещение в одной из городских школ. В городе Челябинске баптистский проповедник устроил собрание в Народном доме. В г. Омске призывные собрания баптистов стали было устраиваться в самом центральном месте

города, в большом, снятом для этой цели магазине, против двух кинематографов, где, после того, как собирается многочисленный народ, сектантские пропагандисты выходили на улицу, ставили посреди нее стол и открывали свою проповедь народу. В г. Екатеринославе, в Зимнем театре открыто ведется пропаганда баптизма, причем здесь же, в театре, публично совершается сектантский обряд преломления хлеба. В г. Москве на пасхальных днях баптисты устроили целый ряд самых торжественных собраний, о которых заранее объявлялось в кричащих рекламных афишах. Обращается внимание, что девизом здешней сектантской пропаганды было следующее положение: «Наш строй – демократическое государство. Мы примиряем всех в своей религии. Наш основной принцип – в корне уничтожить поповство и обрядность. Доколе существует в мире посредство благодати, мы считаем свою миссию неисполненной». Таким образом, задачей сектантской пропаганды является произвести религиозную реформуляцию в русском народе, каковую задачу революция дала возможность сектантам выполнять теперь открыто, в небывалых, доселе невозможных для них условиях широкого развития их пропаганды.¹¹¹⁶

Огромную опасность представляли, по мнению М.А.Кальнева, вернувшиеся с фронта солдаты, которые не только утратили традиционные общественные связи, но подпали под влияние различных агитаторов:

Не нужно забывать, что по окончании войны явятся в села, деревни, и хутора целые толпы дезорганизованных, потерявших совесть, стыд и самую веру, в религиозном отношении совершенно искалеченных, явятся десятки и сотни тысяч солдат, над которыми усиленно работали и теперь работают сектантские и иные пропагандисты.¹¹¹⁷

В выступлениях Кальнева наиболее последовательно отразился взгляд на сектантство как на наступление сил, внешних по отношению не только к православию, но и к Российскому государству. При этом наблюдается полная терминологическая неразбериха, при которой сектантом может быть назван и демократически настроенный сельский

батюшка,¹¹¹⁸ и приверженец одной из протестантских церквей, и мистический анархист неопределенной конфессиональной принадлежности. Однако далеко не все миссионеры разделяли взгляды М.А. Кальнева.

Наиболее последовательным противником этой точки зрения был Д.И. Боголюбов. В прочитанном на заседании Предсоборного совета докладе он говорил, что после революции вероучение русских сектантов осталось прежним, но их юридическое положение изменилось очень сильно. Если раньше они были лишь терпимыми, то теперь они реально уравнены в правах с православными. Исчезли какие бы то ни было полицейские ограничения, сектанты вышли на улицы и под их влияние попало значительное число православных. Д.И. Боголюбов считал принципиально неверным связывать успехи сект с деятельностью враждебных православию и России внешних сил:

Наша миссия, чтобы быть жизненной и действенной, должна отправляться не из того абстрактного убеждения, что сектантство по природе своей представляет демонское наваждение или орудие «германизации России», а из той жизненной и научно проверенной культурной предпосылки, что русское сектантство есть естественное порождение критической мысли и свободолюбивой воли христиан в условиях нашего церковно-общественного быта. Эту разрушительную работу для церковных верований заграничные сектанты-пропагандисты лишь направляют и культивируют, придавая ей систему, план и целесообразность.¹¹¹⁹

Единственным действенным способом борьбы с сектами Д.И. Боголюбов считал устранение тех причин, по которой православные уходят в секты. По его мнению, миссия должна стать «органической»,¹¹²⁰ то есть не ограничиваться миссионерскими беседами, а прилагать максимум усилий для вовлечения в приходскую и вообще церковную жизнь всех прихожан. Таким образом, основным делом миссии оказывается организация приходской жизни, братств и воплощение того религиозно-нравственного идеала, тоска по которому гонит людей в секты. При этом братства не должны представлять

собой формальные организации и терпеть в своих рядах людей, которые не трудятся ради общей пользы. В качестве одной из мер привлечения молодежи, докладчик предлагал ввести что-то вроде конфирмации:

Всякий православный христианин примерно уже в 12 лет, должен торжественно представиться Церкви как ее младший сознательный член. Он должен дать отчет перед Церковью в начатках познания воли Божией и от сих пор быть у ней на учете как деятельная рабочая сила, которая обязана выступать в сообщество с другими такими же подростками и с ними вместе возрастать «в любви у Бога и человеков», находясь под общественным церковным контролем.¹¹²¹

В своем докладе Д.И. Боголюбов много говорил о том, что в приходе должно существовать общественное мнение, способное влиять на поступки прихожан. Профессиональные миссионеры-одиночки, какими бы блестящими проповедниками они ни были, не смогут противостоять наступлению сект. Без поддержки церковной общественности миссионеры не смогут действовать успешно.

Этот доклад прозвучал 17 июля 1917 г., когда до начала работы Собора оставалось около месяца. И поскольку Собор не обсуждал проблем борьбы с сектантством, это выступление хронологически оказывается последней репликой в предсоборной дискуссии по данному вопросу.

11. Миссия, паломнический центр, дипломатическое представительство

11.1. Русское духовенство вне России

Действующие за пределами страны миссионерские центры не могли существовать без материальной и дипломатической поддержки со стороны России. Поэтому после революции ни одна из заграничных миссий не могла сохраниться в прежнем виде. Изменился и характер работы сотрудников заграничных миссий. Паствой русского заграничного духовенства теперь стали русские эмигранты. Русское духовенство за границей выполняло разные функции. Прихожанами части заграничных храмов были исключительно сотрудники русских посольств. В других храмах осуществлялась миссионерская работа среди местного населения. В третьих – основное внимание уделялось прибывшим из России паломникам. Однако в послереволюционные годы ситуация переменилась коренным образом, и основными прихожанами большинства заграничных храмов стали беженцы из России. И хотя в дни работы Собора еще сложно было представить себе, какое количество российских граждан в ближайшие годы окажется вне России, на заседаниях отдела О внутренней и внешней миссии был поставлен вопрос о том, что клирики заграничных храмов должны заниматься миссионерской деятельностью среди соотечественников. На заседании отдела об этом говорил настоятель посольской церкви в Константинополе архимандрит Ювеналий (Машковский).¹¹²² Основная мысль его выступления сводилась к тому, что храмы при русских посольствах создавались исключительно для дипломатов и ни в коей мере не ориентировались на проживающих за границей русских. Между тем, в европейских городах живет довольно много выходцев из России. Поэтому следует сделать посольские храмы более вместительными, а их подворья открыть в удаленных от центра рабочих кварталах. Здесь должны открываться курсы, проводиться беседы, устраиваться избы-читальни и т.д. Необходимо подумать о церковной организации за рубежом:

Центром, объединяющим церкви, если таковой должен быть вне России, может быть Париж как столица с очень многочисленной русской колонией, прекрасным храмом и поместительными причтовыми домами. ... Епископ, проживающий в Париже, мог бы ведать безусловно всеми заграничными храмами Западной Европы, находящимися вне территории автокефальных православных церквей. ... Желательно было бы открыть русский дом с церковью в центре богословского образования в Англии, в Оксфорде. Сюда можно было бы направлять на известный срок готовящихся к профессуре кандидатов академии. Англикане, безусловно, пойдут навстречу этому проекту, так как мысль о необходимости учреждения подобного дома высказывалась ими неоднократно. Этот дом мог бы обслуживать также нужды юношества других православных наций.¹¹²³

Архимандрит Ювеналий считал также, что следует возобновить прерванное войной строительство православного храма в Риме, чтобы избежать перехода русских эмигрантов в католичество. При этом он подчеркивал, что такие храмы должны сохранить статус посольских, чтобы не лишиться государственного финансирования.

В дни работы Собора нельзя было предугадать дальнейшее развитие политических событий, поэтому практических результатов обсуждение проблем заграничных миссий на заседаниях отдела не имело. Однако это обсуждение представляет интерес, поскольку здесь зафиксировано представление о будущем заграничных церквей, как оно виделось из Москвы 1917–1918 годов. В этой главе мы не ставим перед собой задачи дать претендующие на полноту очерки истории функционирования русских храмов за границей. Наша задача сводится к тому, чтобы показать, как представлял себе будущее этих храмов Миссионерский отдел Собора. И объем приводимой нами информации напрямую зависит от того, насколько подробно отдел О внутренней и внешней миссии обсуждал проблему церковных учреждений, действующих в разных странах.

11.1.1. Северная Америка

Миссия в Северной Америке начиналась в связи с освоением Россией этой территории в XIX веке.¹¹²⁴ В 1842–1860 годах русские миссионеры крестили около 4 700 язычников. После продажи Аляски в 1867 году американское правительство не стало препятствовать деятельности русских миссионеров, однако положение русской миссии на Аляске было очень тяжелым. Активность русских миссионеров постепенно перемещалась в Калифорнию, где проживало много русских эмигрантов. Центром православия в Америке стал Сан-Франциско,¹¹²⁵ а Аляска, в которой проживало значительное количество крещеных туземцев, оказалась на периферии.

Епархия развивалась за счет эмигрантов, приезжавших из разных стран, и далеко не все прихожане русских храмов связывали себя с Россией. Для нормального окормления интернациональной православной общины Америки архиепископ Тихон (Беллавин)¹¹²⁶ предлагал преобразовать епархию в экзархат:

Северо-Американскую епархию следует преобразовать в экзархат Российской Церкви в Северной Америке. Дело в том, что в состав ее входят не только разные народности, но и разные православные Церкви, которые, при единстве в вере, имеют каждая свои особенности в каноническом строе, в богослужебном чине, в приходской жизни, особенности эти дороги для них и вполне терпимы с общей православной точки зрения. Посему мы не считаем себя вправе посягать на национальный характер здешних Церквей, напротив, стараемся сохранить таковой за ними, предоставляя им возможность быть непосредственно подчиненными начальникам их же национальности. Так, в прошлом году здесь сирийская Церковь получила своего епископа (преосвященного Рафаила Бруклинского),¹¹²⁷ который считается вторым викарием Алеутского епархиального архиерея, но в своей области является почти самостоятельным (таким же является и преосвященный Аляскинский); сербские приходы ныне

подчинены непосредственно особому начальнику, который пока еще в сане архимандрита, но в ближайшем будущем может быть возведен в сан епископа. Желают иметь своего епископа и здешние греки, о чем и хлопочут перед афинским Синодом. Словом, в Северной Америке может образоваться целый экзархат православных национальных Церквей со своими епископами, возглавляемыми экзархом – русским архиепископом. ... В состав проектируемого Северо-Американского экзархата могут входить:

1) архиепископия Нью-Йоркская, коей подчинены русские церкви в Соединенных Штатах и Канаде

2) епископия Аляскинская, обнимающая церкви православных жителей Аляски (русских, алеутов, индейцев, эскимосов)

3) епископия Бруклинская (сирийская)

4) епископия Чикагская (сербская)

5) епископия (?) греческая.¹¹²⁸

На Соборе вопрос о создании экзархата в США не поднимался, однако в самом начале 1918 года проблемы Аляски обсуждались отделом О внутренней и внешней миссии. Это обсуждение было инициировано, с одной стороны, заявлением 32 членов Собора о тяжелом положении православия в Северной Америке,¹¹²⁹ а с другой – активной деятельностью епископа Аляскинского Филиппа (Ставицкого).¹¹³⁰ Епископ Филипп прибыл в Москву и подал Собору проект, предполагавший создание на Аляске самостоятельной епархии. Параллельно с этим он издал брошюру «Погибающая миссия», рассказывающую о том, что православие на Аляске укоренилось, но из-за нехватки средств (и сокращения в связи с этим числа миссионеров) православных вытесняют католики.¹¹³¹

Кроме того, Собору предстояло разрешить непростые отношения, сложившиеся между клириками епархии и архиепископом Алеутским и Северо-Американским Евдокимом (Мещерским).¹¹³² Депутат от Северо-Американской епархии священник Александр Кукулевский¹¹³³ подал в Соборный совет заявление, в котором описывается этот конфликт:

Духовенство Северо-Американской епархии при избрании моем депутатом на Священный Собор Всероссийской Церкви уполномочило меня довести до сведения Высшей церковной власти о том ужасном положении, в котором ныне находится епархия. Благодаря неумелому и расточительному ведению хозяйства, излишним и ненужным тратам, Миссия разорена, имущество ее заложено, нечем платить процентов по займам; нищее, голодающее духовенство часто вынуждено искать пропитание сбором подаяний или посторонними занятиями, роняющими честь и достоинство священного сана; принятые в состав Миссии нежелательные элементы деморализуют прихожан и тем чрезмерно затрудняют работу более порядочных миссионеров. Все эти недочеты миссийной жизни были подробно раскрыты и детально обоснованы в протоколах Съезда духовенства Миссии, состоявшегося в июле месяце 1917 года в г. Питтсбурге. Духовенство епархии вменило мне в обязанность ... хлопотать о том, чтобы Высокопреосвященнейший архиепископ Евдоким оставил управление епархией, и на его место было назначено лицо, которое могло бы повести дело надлежащим образом и возродить миссию, поставить ее на подобающую ей высоту.¹¹³⁴

Основная проблема, которую должен был решить отдел, заключалась в проектировании административного устройства этой миссионерской епархии, в которую входило значительное число православных приходов, принадлежащих к различным национальным традициям. При этом основным предметом дискуссии оказался именно вопрос об Аляскинской епархии. И если председатель отдела митрополит Платон (Рождественский), бывший в течение некоторого времени архиепископом Северо-Американским, поддержал идею создания самостоятельной Аляскинской епархии,¹¹³⁵ то архиепископ Евдоким (Мещерский) был категорически против. Он указывал на то, что на Аляске слишком мало православных, что если давать самостоятельность Аляскинским приходам, то ее следует дать и православным приходам Канады. Кроме того, архиепископ Евдоким жаловался на то, что Миссия потратила огромные деньги на приобретение земель на Аляске, которые,

по мере освоения их американским правительством, будут приносить хороший доход, необходимый всей Американской Церкви.¹¹³⁶ А в случае выделения Аляски в самостоятельную епархию эти средства достанутся не всем православным Америки, а только Аляскинской епархии.

Позиция архиепископа Евдокима не нашла поддержки среди членов отдела и в окончательном тексте подготовленного Отделом проекта определения *Об устройстве Североамериканской миссии, именуемой «Русская православная греко-кафолическая церковь в Северной Америке»* говорилось, что «Алеутская и Северо-Американская епархия-миссия расчленяется на ряд отдельных, связанных между собой епархий».¹¹³⁷ Докладчиком по этому проекту Отдел назначил митрополита Евдокима. Однако рассмотреть данный вопрос Собор не успел, и на 163 заседании Собора (30 августа/12 сентября 1918 г.) этот проект был передан Высшему церковному управлению.¹¹³⁸ Точку в споре поставило постановление Патриарха, Синода и Высшего церковного совета от 30 ноября (13 декабря) 1919 г., выделившее Аляскинское викариатство из состава Северо-Американской епархии.¹¹³⁹

11.1.2. Япония

Японская миссия начиналась с церкви при русском посольстве, служить в которой изъявил желание выпускник Санкт-Петербургской духовной академии иеромонах Николай (Касаткин). Именно личности святителя Николая мы обязаны тем, что посольский храм постепенно превратился в миссионерский и переводческий центр. На Поместном Соборе проблемы Японской миссии практически не обсуждались, поэтому мы не будем останавливаться на ее деятельности, тем более, что в последнее время вышло немало книг, посвященных православию в Японии.¹¹⁴⁰

11.1.3. Китай

Первыми православными, появившимися на территории Китая, стала группа пленных, среди которых, наряду с казаками Албазинского острога, был священник Максим Леонтьев. С 1712 года в Китае действовала официальная Российская духовная миссия, которая поначалу также исполняла функции дипломатического представительства России. В ноябре 1863 года Александр II подписал указ, согласно которому духовная миссия в Китае отделялась от российского дипломатического представительства:

Предоставить Пекинскую духовную миссию в полное заведование и распоряжение духовного ведомства, отчислив из нее в состав Миссии дипломатической состоящих ныне при первой из сих Миссий врача и трех студентов, а затем должности художника и одного студента упразднить. На одного из иеромонахов Духовной миссии возложить обязанность исправлять церковную службу при Миссии дипломатической.¹¹⁴¹

Благодаря этому указу, Миссия получила возможность заниматься исключительно миссионерским служением. В 1894 году Миссия имела четыре храма и две школы. К началу XX века были осуществлены переводы на китайский язык основных текстов, необходимых при совершении богослужения. К 1917 году в Пекине действовал Успенский мужской и Сретенский женский монастыри, близ Пекина – Крестовоздвиженский скит, а также 5 подворий, 19 храмов, 32 миссионерских стана, духовная семинария, 20 школ, в которых обучалось более 500 китайцев. По официальным данным в стране насчитывалось 5 587 православных китайцев.¹¹⁴²

На Соборе проблемы миссионерской работы в Китае не обсуждались, однако в истории Русской Церкви XX века китайские приходы сыграли исключительную роль. Дело в том, что после революции имеющейся в Китае церковной инфраструктурой воспользовались русские эмигранты. Китай (в первую очередь – Харбин) становится одним из послереволюционных центров русской эмиграции. При этом

миссионерская деятельность среди китайцев здесь отошла на второй план. Уже в 1919 году в Китае были закрыты все миссионерские станы (несколько станов были вновь открыты в 1934 году), а сотрудники миссии теперь сосредоточили все свое внимание на проблемах русских эмигрантов.¹¹⁴³ Миссия быстро превращалась в чисто русское церковное учреждение. Среди ее сотрудников и прихожан число китайцев постоянно уменьшалось. В 1950 году патриарх Алексий I поставил перед епископатом и духовенством в Китае задачу создать Китайскую Православную Церковь с национальным клиром и паствой. Стало постепенно увеличиваться число китайских священников, а 30 июля 1950 г. был хиротонисан епископ Тяньцзиньский Симеон (Ду) – первый архиерей-китаец. В 1954 году Синод Русской Православной Церкви упразднил миссию, передав все православные храмы в ведение Восточно-Азиатского экзархата. Однако изменения в общественной жизни КНР привели к упразднению экзархата. 23 ноября 1956 г. Священный Синод Русской Православной Церкви передал все храмы в ведение Китайской Православной Церкви, которой была предоставлена автономия, с утверждением избрания ее предстоятеля патриархом Московским и всея Руси.¹¹⁴⁴

11.1.4. Корея

Миссия в Корее была учреждена в 1897 году «на общих для наших заграничных миссий основаниях». Цель миссии – обслуживание духовных потребностей русских людей, живущих в Корее, и, по возможности, насаждение православия среди местного языческого населения.¹¹⁴⁵ Реальная работа Миссии началась лишь в 1900 году, когда корейское правительство разрешило русским миссионерам въехать в страну. Вскоре после этого были созданы первые переводы богослужебных текстов, открылась школа. Популярность русской школы объяснялась тем, что корейцы, имеющие торговые связи с Россией, решили воспользоваться случаем обучить детей русскому языку. Миссионерская деятельность в Корее развивалась достаточно динамично, однако говорить об особом успехе православной проповеди едва ли стоит. К началу 1925 года среди корейцев было 592 православных христианина, в то время как католиков было 90 263, а протестантов – 48 452.¹¹⁴⁶

Корейцы, жившие на востоке России, принимали православие куда более охотно, чем жители Кореи. Правда, российское общественное мнение относилось к этому без особого энтузиазма. Приведем лишь несколько высказываний противников крещения и ассимиляции корейцев:

В печати, – писал в 1912 г. С.В. Недачин,¹¹⁴⁷ – и обществе утверждают, что у азиатов, будто бы, «самый мозг не приспособлен к принятию христианской догмы». Другие лица выражают опасение, что корейцы вообще народ ненадежный. Принимать их в русское подданство, – говорят они, – это значит сыпать стрелы на свою же голову. Можно ли верить азиатам? «Нет, – утверждают они. Это поголовные изменники и шпионы». А вдруг разгорится война на востоке, – говорят противники крещения корейцев, – эти желтолицыя перейдут на сторону японцев или китайцев.¹¹⁴⁸

Против этой антикорейской кампании и был направлен процитированный выше доклад С.В. Недачина, который, ссылаясь на авторитет некогда служившего в Корейской миссии

епископа Павла (Ивановского), говорил о том, что представление о безрелигиозности корейцев является мифом и что многие корейцы кровью засвидетельствовали верность христианству.¹¹⁴⁹

Политические события оказывали большое влияние на функционирование Корейской миссии. После того, как в 1910 году Корея была аннексирована Японией и стала ее провинцией, существование самостоятельной Сеульской миссии превратилось в дипломатический нонсенс, поскольку Сеульская и Японская миссия теперь действовали на территории одной и той же страны. Осенью 1917 года заведующий Корейской миссией епископ Павел (Ивановский) обратился к архиепископу Евсевию (Никольскому)¹¹⁵⁰ с предложением включить Сеульскую миссию в состав Японской. Эту просьбу поддержал как епископ Японский Сергий (Тихомиров),¹¹⁵¹ так и состоявшийся 26–28 июня 1917 г.¹¹⁵² съезд духовенства Японской Церкви.¹¹⁵³ Оформить объединение должно было решение Поместного Собора. В связи с этим отдел О внутренней и внешней миссии подготовил проект «Положения о Сеульской Корейской заграничной православной миссии» (докладчик – епископ Павел). Этот документ предусматривал передачу Корейской миссии в ведение Японской при сохранении прежнего названия, целей и методов работы. Сеульская миссия должна была возглавляться особым начальником, считающимся помощником начальника Японской миссии. В материальном отношении Корейская миссия должна была сохранять свою независимость от Японской. В проекте специально оговаривалось, что среди корейцев не должны проповедовать японцы:

Проповедь слова Божия среди корейцев ведется через корейцев, миссионеров и катехизаторов. Проповедники из православных японцев, командируемые или проживающие в Корее, направляют свою проповедь на обращение японцев в христианство, как родных своих по крови и языку, среди же корейцев проповедуют лишь по соглашению с начальником Сеульской православной миссии и по крайней к тому нужде.¹¹⁵⁴

Эта оговорка делалась для того, чтобы не допустить ситуации, когда православную веру будут проповедовать завоеватели.

Доклад был готов еще весной 1918 года, однако его рассмотрение отложили до осени,¹¹⁵⁵ а 20 августа (2 сентября) 1918 г. Соборный совет предложил Собору передать этот доклад на рассмотрение Высшего церковного управления,¹¹⁵⁶ что и было сделано на заседании № 157.¹¹⁵⁷ Однако указ Синода о присоединении Корейской миссии к Японской последовал лишь в 1921 году.¹¹⁵⁸

Революционные события поставили Корейскую миссию на грань выживания. После большевистской революции из России в Корею перестали поступать деньги, а собственных источников доходов у миссии не было. На просьбу начальника Сеульской миссии архимандрита Феодосия (Перевалова)¹¹⁵⁹ о финансовой помощи находящийся в Москве на Соборе епископ Николо-Уссурийский Павел (Ивановский)¹¹⁶⁰ смог ответить лишь советом сдать в аренду здание миссии.¹¹⁶¹ В этом же письме епископ Павел писал о том, что главной задачей миссии теперь является не просвещение корейцев, а выживание:

Ваша задача протянуть с Миссией как можно дольше в ожидании помощи. Помощь же может придти и не придти, ибо события идут с головокружительной быстротой.¹¹⁶²

Примерно в том же духе писал архимандриту Феодосию и епископ Приморский и Владивостокский Евсевий (Никольский):

Посредством сокращения штата и продажи всего, что можно продать, вы можете просуществовать и еще несколько месяцев, а тем временем, Бог даст, выяснится и наше положение. Во всяком случае, патриарх высказал мне решительное намерение поддержать Сеульскую миссию.¹¹⁶³

Из России помощь так и не пришла, зато православную миссию поддержал начальник местной англиканской миссии епископ Троллоп, а затем – проживавший в то время в Иокогаме российский гражданин М.А. Гинсбург. Затем появились и другие жертвователи.¹¹⁶⁴

11.1.5. Урмия

Начало миссии в Северной Персии относится к 1898 году, когда 13 тысяч сирийцев-несториан присоединилось к православию. После этого события была учреждена Урмийская миссия «с целью привлечения в недра православия сирийцев-несториан, а также и сирийцев-католиков и англикан».¹¹⁶⁵ К 1900 году к Русской Церкви было присоединено почти 20 тысяч несториан.¹¹⁶⁶

Как это неоднократно случалось, деятельность православных миссионеров встречала противодействие не только со стороны иноверцев, но и со стороны российского Министерства иностранных дел.¹¹⁶⁷ Противостояние МИДа и Синода ярко иллюстрирует история несостоявшегося присоединения к православию несторианского патриарха Мар-Шимуна Биньямина. В мае 1913 года начальник Урмийской миссии архимандрит Сергей (Лавров) получил от Мар-Шимуна перечень условий, на которых могло произойти присоединение. Однако продолжению переговоров воспрепятствовал российский МИД. По мнению российского посла в Константинополе М.Н. Гирса,¹¹⁶⁸ турецкое правительство никогда не согласилось бы с тем, чтобы бывшие несториане подчинялись Русской Церкви. М.Н. Гирс считал, что присоединение должна совершать не Урмийская миссия, а расположенный на турецкой территории Антиохийский патриархат. Давление со стороны МИДа сильно затруднило переговоры, и к началу Первой мировой войны они не успели завершиться.

В конце 1914 года российские войска оставили Урмию. Вместе с войсками ушло значительное число православных ассирийцев. Не успевшие убежать христиане были убиты турецкими и курдскими частями. В 1915 году миссионеры возобновили свою работу, но после того, как летом 1918 года в Урмию вошли регулярные турецкие части, миссия Русской Православной Церкви в Урмии фактически перестала существовать.¹¹⁶⁹

11.1.6. Святая Земля

Несмотря на то, что Русская духовная миссия в Иерусалиме находилась вне территории России, приоритетным направлением ее деятельности было обслуживание русских паломников на Святой земле.¹¹⁷⁰ Таким образом, как это ни парадоксально, ее деятельность следует рассматривать в связи с воцерковлением рожденных в православии (о чем шла речь в четвертой главе). Однако на деятельность Русской духовной миссии в Иерусалиме и Православного палестинского общества влияла не только ситуация внутри страны, но и внешнеполитические события.

Как известно, паломничества в Святую землю играли в русской православной культуре очень важную роль. Можно с уверенностью сказать, что некоторое представление о Иерусалиме имели все православные жители России. О паломнических поездках в Святую землю рассказывали странники, о них повествовали лубочные картинки с видами Иерусалима. Паломнические поездки в Святую Землю совершали люди небогатые (состоятельные люди составляли примерно 10% от общего числа паломников).¹¹⁷¹ Русская духовная миссия в Иерусалиме организовывала быт паломников, предоставляла им дешевое жилье, пищу, средства передвижения. Это предполагало масштабную хозяйственную деятельность. Кроме строительства гостиниц и странноприимных домов, миссия целенаправленно скупала участки земли, на которых происходили события ветхо- и новозаветной истории.

Активная хозяйственная деятельность миссии вызывала в церковных кругах неоднозначную реакцию. Часто звучали обвинения начальников миссии в том, что они неправильно тратят церковные деньги. Именно по этой причине существенную часть архивного дела Поместного Собора 1917–1918 годов «Об Иерусалимской миссии» занимают материалы проведенной в 1914 году ревизии миссии.¹¹⁷² В этом документе говорится о том, что, несмотря на финансовые проблемы,

архимандрит Леонид (Сенцов),¹¹⁷³ продолжая дело архимандрита Антонина (Капустина),¹¹⁷⁴ скупает земельные участки:

При каждом приобретении в собственность Миссии земельных участков в Палестине, не говоря уже об их перепродажах с некоторою выгодой для Миссии, имеется в виду троякая цель: во-первых, как приобретение мест, имеющих первостепенную важность в отношении воспоминаемых священных событий Ветхого и особенно Нового Завета, соединенных с этими местами Палестины, во-вторых, как необходимых остановок или приютов для поклонников при посещении названных мест, а также при движении поклоннических караванов по Палестине и, наконец, в-третьих, как земельных участков с плодородною почвою и богатым орошением, годным для земледельческой, в частности, садовой культуры.¹¹⁷⁵

Таким образом, одной из целей, преследуемой этими закупками, было создание собственного паломнического пространства, «Русской Палестины», включающей не только гостиницы и странноприимные дома, но и святые места.

По мнению ревизора, операции с недвижимостью отвлекали Миссию от ее основной деятельности, однако политические события создавали ситуацию, когда церковная недвижимость давала возможность организовать в Палестине центр православной науки, где сотрудники разгромленных духовных академий могли бы продолжать свои исследования. На заседании отдела О внутренней и внешней миссии Б.А. Тураев предложил посылать в Палестину ученых монахов, которые могли бы здесь заниматься исследованиями православного Востока. Он полагал, что «ученое монашество, извергаемое в настоящее время в России силою текущих событий из центров, где созидалась богословская наука, могло бы найти приложение своим силам в Палестине».¹¹⁷⁶ Правда, никаких практических шагов в этом направлении не было предпринято.

В подготовленном отделом проекте соборного деяния говорилось о том, что начальником Иерусалимской миссии должен быть епископ и что хотя бы раз в неделю представители

русской православной миссии должны иметь возможность совершать полное суточное богослужение у гроба Господня на своем богослужебном родном языке, что ассигнования на нужды Иерусалимской миссии из казны должны идти непосредственно в миссию, а не в Православное палестинское общество, и что миссия должна иметь подворье в Москве.¹¹⁷⁷ Собором этот проект не рассматривался, а был, в числе прочих, передан Высшему церковному управлению.¹¹⁷⁸

Понятно, что в новой политической ситуации ни одно из требований этого проекта не могло быть осуществлено. Перемена власти в России и вход английских войск в Иерусалим ставили миссию перед необходимостью защищать свои права самостоятельно, не рассчитывая на помощь России. Очень интересным в этой связи является заявление группы членов Собора о необходимости защищать русские церковные интересы в Палестине. Авторы письма напоминали, что существует ряд международных договоров, защищающих интересы паломников-христиан на Святой Земле. После вступления в Палестину британских войск и начала создания еврейского государства, вновь встает вопрос о православных интересах на Святой Земле, о том, кто будет осуществлять контроль над христианскими святынями. Рим уже сформулировал, в чем заключаются интересы Католической Церкви в Палестине, однако ни Константинопольская Патриархия, ни Россия своей позиции не высказали. Члены Собора, подписавшие заявление, исходили из того, что пришедшие к власти большевики защищать церковные интересы не будут, а значит, этим должен заняться Поместный Собор. Для разработки вопроса предлагалось создать особый комитет, работа которого будет основана на следующих положениях:

1. Христианские святыни должны быть изъяты из ведения нехристианской гражданской власти и переданы в ведение христианских государств наиболее заинтересованных в обладании этими святынями, причем одно из первых мест должно по праву принадлежать России.

2. Законодательство о праве собственности для церковных имуществ и для имущества иностранцев, приобретающих недвижимость с духовно-просветительскими целями и благотворительными целями, должно быть разработано на основаниях, соответствующих современным юридическим требованиям.

3. Русская Церковь должна иметь в Иерусалиме свое, достойное ее величия представительство в лице епископа.

4. Права, имущество и учреждения – странноприимные, учебно-воспитательные, медицинские и другие Палестинского Общества и Русской духовной миссии в Иерусалиме – должны быть ограждены и закреплены за ними.¹¹⁷⁹

Собор так и не рассмотрел это заявление, а приглашенный на последнее заседание отдела (17/30 августа 1918 г.) начальник Иерусалимской миссии архимандрит Леонид (Сенцов) сообщил, что практически все учреждения миссии целы, и что английское правительство не препятствует тому, чтобы миссия продолжала свою деятельность. Миссия владеет 20 участками земли, хотя юридическое оформление прав на эту землю весьма затруднительно.¹¹⁸⁰

11.2. Константинопольская посольская церковь и вопрос о представительстве Московского патриарха

Обретение независимости от государства ставило Русскую Церковь перед перспективой осуществлять регулярные контакты с предстоятелями других Православных Церквей. Однако идеи создания дипломатических представительств Московского патриарха не были реализованы. Для всех было очевидно, что большевистское правительство не позволит Церкви вести какую бы то ни было внешнеполитическую деятельность.

К числу предметов, которыми занимался отдел *О внутренней и внешней миссии*, относились и вопросы, связанные с созданием зарубежных представительств Московского патриарха.

Проблема зарубежных представительств была для Русской Церкви новой, поскольку в предшествующую эпоху внешнеполитическая деятельность Синода контролировалась Министерством иностранных дел. После Февральской революции Русская Церковь могла рассчитывать на то, что патриарх будет иметь возможность самостоятельно, без вмешательства МИДа, налаживать отношения с другими Православными Церквями. Первым вопрос о представительстве Московского патриарха зарубежом поднял настоятель посольской церкви в Константинополе архимандрит Ювеналий (Машковский). В письме на имя патриарха, датированном 25 ноября 1917 г., он писал:

До сих пор заграничные церкви подчинялись Петроградскому митрополиту, но лишь постольку, поскольку в Петрограде был центр церковного управления. С переменой центра правления заграничные церкви, естественно, должны стать в зависимость от Москвы. Заграничные храмы, находящиеся в пределах автокефальных церквей, желательно подчинить патриарху непосредственно, с тем, чтобы их

настоятели получили права церковного представительства и были бы апокрисиариями⁶⁰ при местных кириархах.¹¹⁸¹

Далее архимандрит Ювеналий писал о том, что восточные патриархи, несмотря на все свои материальные проблемы, находили средства для того, чтобы в Москве продолжали функционировать их представительства. А значит и Московский патриарх должен иметь свои представительства при восточных патриархах. Такие представительства должны создаваться на базе уже существующих за рубежом церковных организаций. При этом особое значение должны были приобрести Константинопольская посольская церковь и Иерусалимская миссия.

Для того чтобы решить материальные проблемы представительства Московского патриарха в Константинополе, архимандрит Ювеналий предлагал открыть там подворье одного из московских монастырей, превратив его в научный центр, куда бы ездили на стажировку профессора и студенты духовных академий.

В начале января 1918 года архимандрит Ювеналий направил патриарху еще одно письмо, в котором предлагал более широкий план организации патриарших представительств:

Что касается Александрии, Антиохии, Иерусалима, Синая, Кипра, то сношение с этими Церквями с успехом может поддерживать такое богатое и прекрасно оборудованное учреждение как Иерусалимская миссия. В Балканских православных государствах церковное представительство могут принять на себя настоятели миссийских (разумеется дипломатическая миссия). Останутся, таким образом, лишь автокефальные Церкви Австро-Венгрии, сношения с которыми могут быть так или иначе установлены по выяснении политического положения Европы.¹¹⁸²

Архимандрит Ювеналий не был членом Собора, однако отдел *О внутренней и внешней миссии* пригласил его на одно из своих заседаний. Результатом выступления отца Ювеналия стало появление доклада (проекта соборного деяния) *Об учреждении представительства патриарха Московского и*

всея России пред всеми восточными патриархами и главами православных автокефальных Церквей. Проект предусматривал:

1). Назначить представителей патриарха Московского и всея России ко всем православным вселенским патриархам Востока и главам православных автокефальных Церквей, с тем, чтобы через посредство этих представителей были впредь производимы сношения Российской Православной Церкви с Православными Церквями, находящимися в других странах.

2). В виду особой важности Константинополя как пункта, через который ежегодно проходят тысячи русских православных паломников, направляющихся во Святую Землю и Бар-Град¹¹⁸³ и нуждающихся в помощи и руководстве, назначить будущего представителя патриарха Московского и всея России при Вселенском патриархе настоятелем одного из московских монастырей, с тем, чтобы подворье сего монастыря было открыто в Константинополе, впредь же до устройства такого подворья просить управление Афонского Андреевского монастыря дать помещение для названного представителя при подворье сего монастыря в Константинополе.¹¹⁸⁴

Этот доклад Собором не рассматривался, и на своем последнем заседании Собор передал его Высшему церковному управлению. Дальнейшего развития проект не получил, поскольку не было никакой надежды на то, что власти разрешат Православной Церкви осуществлять независимую деятельность за границей.

12. Старообрядчество: от выработки миссионерских стратегий к диалогу

12.1. Возникновение единоверия и вопрос о клятвах

Первоначально вопрос о клятвах, наложенных соборами 1656–1667 годов на дониконовские обряды, встал в связи с учреждением единоверия. Старообрядцы постоянно упрекали Синод в том, что, учредив единоверие, Православная Церковь подпала под собственные клятвы.

Об отмене клятв на дониконовские обряды начинали размышлять, если речь заходила о присоединении старообрядцев к Православной Церкви¹¹⁸⁵ при сохранении дониконовских чинов. Уже в 1783 году в составленных стародубскими старообрядцами условиях воссоединения стояло требование, «чтобы разрешены были клятвы и поречения на старые обряды».¹¹⁸⁶ Тогда же был предложен и способ разрешения этой проблемы. Прошение было подано на имя Г.А. Потемкина, который на полях прошения сделал примечание: «Клятва касается только до непокоряющихся Святой Церкви, а которые присоединяются, те не подлежат».¹¹⁸⁷ То есть, по мнению всесильного в то время князя, под соборной клятвой находилась лишь та часть придерживающихся дониконовских обрядов, которая не признавала над собой власти Синода. В последующие годы этот аргумент неоднократно воспроизводился в различных посланиях, адресованных старообрядцам.

В 1800 году Синод удовлетворил прошение группы московских старообрядцев, желающих присоединиться к Синодальной Церкви, сохранив при этом старые обряды. Предложенные старообрядцами тезисы были переданы митрополиту Платону (Левшину)¹¹⁸⁸, который составил на них комментарии. В литературе эти комментарии принято называть Правилами об единоверии или Пунктами о единоверии. Первый из этих пунктов включал просьбу о том, чтобы Синод снял клятвы на двуперстное сложение и другие обряды. В связи с этим пунктом митрополит Платон предлагал разрешать от клятв не обряды, а переходящих в единоверие старообрядцев. При этом «чтобы сие разрешение было открытое и их более

успокаивающее» над каждым присоединяемым читалась специальная разрешительная молитва.¹¹⁸⁹

Учреждение единоверия фактически означало, что Синод не считает дониконовские книги и обряды находящимися под проклятием соборов (в противном случае он не мог бы допустить их в богослужебную практику), однако наличие этих клятв смущало совесть единоверцев и служило серьезным препятствием для распространения единоверия. При этом Синод рассматривал единоверие как промежуточный этап: конечным результатом воссоединения должно было стать постепенное принятие единоверцами новых обрядов. Переход православных в единоверие категорически не допускался.¹¹⁹⁰ Поэтому в упомянутых выше пунктах митрополита Платона прямо говорилось, что переход в единоверие возможен лишь после специального расследования, показавшего, что будущий единоверец «в церковь православную не ходил и таинств ее не принимал». Три десятилетиями позже это правило было несколько смягчено, и к единоверию стало можно присоединяться тем, кто не участвовал в православных таинствах в течение десяти лет.¹¹⁹¹ То есть о равноценности старого и нового обряда речь не шла. Старые чины допускались, но отнюдь не приветствовались. О дониконовских книгах митрополит Платон писал, что в них есть ошибки, но не догматического характера, поэтому ради мира церковного можно разрешить ими пользоваться.¹¹⁹²

Во второй половине XIX века в связи с проблемой клятв церковные полемисты ссылались на позицию митрополита Московского Филарета (Дроздова),¹¹⁹³ которая сводилась к следующему:

Держащиеся обрядов Стоглавого собора, если перестают быть противниками Православной Церкви и входят в примирение с нею, по силе самого определения Собора 1667 года должны быть разрешены и действительно разрешаются от проклятия Святейшим Синодом и данною от Бога архиерейской властью. А что они остаются при обрядах Стоглавого собора, сие не должно приводить их в сомнение, потому что на сии обряды Собором 1667 года проклятия не положено. ...

Святейший же Синод, по снисхождению, благословляет им соблюдать сии обряды.¹¹⁹⁴

Более подробно святитель Филарет разъяснял эту позицию в выдержавшей несколько изданий книге «Беседы к глаголемому старообрядцу». Здесь он пишет, что учредив единоверие, Синод не благословлял во всем следовать Стоглавому Собору (иначе, например, пришлось бы лишать христианского погребения тех, кто бреет бороды), а лишь допускал совершение богослужений по дониконовским книгам. Приняв такое решение, Синод, по мнению святителя Филарета, ни в чем не нарушил решений Собора 1667 года (Синод не имеет власти для отмены соборного решения), поскольку этот Собор утвердил новые книги, но старых не проклинал. Синод лишь прокомментировал решения Собора 1667 года, а потому ни в чем не превысил рамок своей компетенции.¹¹⁹⁵ Эту аргументацию нельзя признать безупречной. Судя по всему, она не удовлетворяла и самого святителя Филарета.

В 1864–1865 годах московские единоверцы подали прошение – одно на высочайшее имя, а другое митрополиту Филарету. Авторы этого документа просили не только формально отменить клятвы, но и обратиться к восточным патриархам с просьбой санкционировать такую отмену. В прошении на имя митрополита Филарета имелся даже проект соответствующего послания Синода.¹¹⁹⁶ И Московский митрополит, и император Александр II поддержали просьбу авторов этого прошения. Тогда же Синоду поручили подготовить текст определения и передать его вселенским патриархам через Константинопольскую миссию. Однако это послание так и не было составлено.¹¹⁹⁷

Надо сказать, что старообрядческие полемисты довольно быстро сформулировали свое отношение к единоверию и, соответственно, к проблеме клятв. Характерную старообрядческую аргументацию хорошо воспроизвел П.И. Мельников в составленной для великого князя Константина Николаевича «Записке о русском расколе»:

Так говорят об этом последователи поповщины:

За содержание книг и обрядов, бывших до Никона, Московский собор 1667 года наложил на предков наших анафему с таким прибавлением, что скорее весь чин и порядок изменится, чем проклятие это снимется (соборный свиток); но высочайше утвержденными правилами митрополита Платона 1800 года единоверцам разрешено совершать обряды по книгам первых пяти патриархов, лишь бы только подчинялись они великороссийским (то есть православным) епархиальным архиереям. Сии архиереи и сами, служа в церквах единоверческих, совершают обряды, проклятые Собором 1667 года. Чин и порядок природы не изменился, а проклятие снято. Что же это значит? – спрашивают последователи поповщины. Значит это то, – говорят они, – что или собор 1667 года сделал постановление неправильное, ибо оно отменено через 134 года, или архиереи православные, служащие в единоверческих церквах по нашим обрядам, подлежат анафеме, наложенной Собором 1667 года?¹¹⁹⁸

По мере увеличения числа единоверческих приходов становилось ясно, что единоверие может нормально существовать внутри Синодальной Церкви. Казанский архиерейский собор 1885 года¹¹⁹⁹ четко сформулировал, что православие и единоверие – это одна Церковь, обряды которой равноценны.¹²⁰⁰ А Иркутский архиерейский собор¹²⁰¹ рекомендовал для решения вопроса о клятвах апеллировать к авторитету восточных патриархов:

Съезд выразил свое желание, чтобы по вопросу о соборных клятвах 1667 г. было сделано Святейшим Синодом сношение с Восточными патриархами для успокоения совести не умиротворяющихся учеными разъяснениями.¹²⁰²

Эта рекомендация сибирских архиереев не была выполнена, однако в 1886 году Синод издал «Изъяснение о содержащихся в полемических против раскола сочинениях прежнего времени порицаниях на именуемые старые обряды», в котором резкие высказывания о дониконовских обрядах были названы частным мнением их авторов, а не позицией Церкви.¹²⁰³

12.2. Новый статус единоверцев

В начале XX века единоверие начинает рассматриваться не как ступень при переходе из старообрядчества в православие, а как полноправное течение внутри Русской Церкви. Начинается движение за учреждение единоверческих епископий. Все это делает вопрос о клятвах еще более актуальным.

Одновременно с указом «Об укреплении начал веротерпимости» Николай II подписал телеграмму о распечатании алтарей Рогожского кладбища. Таким образом, старообрядцы получали возможность служить в храмах, закрытых при Николае I. В этой телеграмме, в частности, говорилось:

Да послужит это столь желанное старообрядческим миром снятие долговременного запрета новым выражением моего доверия и сердечного благоволения к старообрядцам. Да благословит и умудрит их Господь с полной искренностью пойти навстречу желаниям и стремлениям Русской Православной Церкви воссоединить их с нею и прекратить соборным решением тяжелую историческую рознь, устранить которую может только Церковь.¹²⁰⁴

Этот призыв был воспринят многими как прямое указание на сближение со старообрядцами, а вопрос о том, до какой степени эта «тяжелая историческая рознь» может быть преодолена, вызывал ожесточенные споры. Действительно, Церковь не могла под давлением государства признать законной, например, австрийскую иерархию.¹²⁰⁵

Устранить тяжелую историческую церковную рознь, – писал в своем отзыве епископ Ставропольский Агафодор (Преображенский)¹²⁰⁶, – Церковь может только при единственном условии: если этот вид старообрядчества, как и раскол вообще, сознает ложность своих верований, с покаянием придет в Церковь Божию. Признание же австрийской лжесвященной иерархии в сущих санах и введение ее и ее паствы в лоно святой Церкви – и невозможно, и бесполезно.

Епископ Агафодор считал ошибкой и само учреждение единоверия, которое, по его мнению, не способствовало массовому присоединению старообрядцев, а лишь утверждало их в своей правоте. Теперь старообрядцы могли говорить, что даже никониане признали истинность старых обрядов.

После манифеста о веротерпимости все более популярной становилась идея, что единоверие следует рассматривать не как промежуточную ступень между старообрядчеством и православием, а как самоценную и самодостаточную традицию. Уже на первом заседании VI отдела Предсоборного присутствия было постановлено «ходатайствовать о признании Собором единоверия ... не переходной ступенью от раскола к православию, не болезнью, но почитать единоверческие общины православными и равночестными с теми, которые содержат одобренные Собором 1667 года обряды».¹²⁰⁷

Сторонники этой точки зрения считали, что не следует поощрять переходы единоверцев в православие. Ведь в случае, если такие переходы приобретут массовый характер, единоверцы утратят доверие старообрядцев. А при миссионерской деятельности среди старообрядцев можно рассчитывать на их переход в единоверие, но не в «никонианскую» Церковь.¹²⁰⁸

Признание равноценности единоверия и православия означало разрешение свободного перехода из православия в единоверие и обратно. Мы уже говорили, что по утвержденным в 1800 году «Правилам о единоверии», переход православного в единоверие допускался лишь в том случае, если он фактически не ходил в православную церковь и не участвовал в ее таинствах. В дальнейшем эти правила смягчались, но не отменялись. Предсоборное присутствие нашло эти требования не соответствующими указу от 17 апреля 1905 г. и постановило ходатайствовать перед Собором «о дозволении как православным переходить в единоверческие приходы, так и единоверцам – в православные, с тем, однако, чтобы и православные, и единоверцы, переходящие из одного прихода в другой, испрашивали на то согласие епископа,

посоветовавшись со своим прежним приходским священником».¹²⁰⁹

В связи с этим велась и дискуссия об особых единоверческих епископах. Проблема здесь заключалась в том, что церковный быт единоверцев имел немало особенностей, в связи с чем возникало желание административно обособить единоверческие приходы. Однако параллельное существование на одной и той же территории единоверческой и православной иерархии казалось сомнительным с точки зрения канонов. Мы не будем останавливаться на истории дискуссии об учреждении самостоятельной единоверческой иерархии. Укажем лишь, что в принятом Поместным Собором 1917–1918 годов определении О единоверии предусматривалось управление единоверческими приходами особыми единоверческими епископами, зависимыми от епархиального архиерея.¹²¹⁰

Признание единоверия полноценной традицией внутри Русской Церкви превращало вопрос о клятвах в один из наиболее активно обсуждаемых.

12.3. Снятие клятв или их разъяснение?

Большинство участников предсоборных дискуссий были готовы сделать шаг навстречу старообрядцам. При этом одни полагали, что наложенные в XVII веке проклятия следует отменить, а другие считали более уместным делом не отмену клятв, а их разъяснение и доказательство того, что прокляты были не старые обряды, а те, кто ради следования старым обрядам выступал против церковных властей.

По вопросу о клятвах большинство участников предсоборной дискуссии было готово сделать шаг навстречу старообрядцам. Так, епископ Могилевский Стефан (Архангельский) полагал, что, восстанавливая канонический строй церковной жизни, Православная Церковь снимает основное обвинение, которое выдвигали против нее старообрядцы.¹²¹¹ Поэтому должна быть снята и последняя препона для воссоединения – отменены клятвы 1667 года на старые обряды.¹²¹² То, что клятвы 1656–1667 годов являются серьезнейшим препятствием для развития единоверия, признавали все. Однако на то, каким образом это препятствие следует устранить, участники предсоборных обсуждений смотрели по-разному

12.3.1. Позиция тех, кто считал необходимым отменить клятвы

Некоторые участники дискуссии исходили из того, что в XVII веке были прокляты сами древнерусские богослужебные чины, поэтому необходимы не разъяснения клятв, а полная их отмена. Эту позицию четко сформулировали самарский епархиальный миссионер священник Д. Александров и синодальный миссионер протоиерей К. Крючков в докладе, представленном VI отделу Предсоборного присутствия:

Как на одну из причин удаления своего от Православной Церкви старообрядцы более всего указывают на Собор 1656 года, на котором с клятвой безусловно воспрещено двуперстное крестное знамение. ... Таким образом, преданы были проклятию все молящиеся двуперстно, не только раскольники, но и православные. Клятвы эти волнуют и доселе упорных приверженцев старины – раскольников, смущают немало и православных, молящихся двуперстно, смущают и сильно наших единоверцев, – служат большим тормозом в миссионерском деле. ... Для успокоения старообрядцев и православных, но молящихся двуперстно, необходимо уже не одно разъяснение клятв патриарха Макария и Собора 1656 года, как это требуется относительно клятв Собора 1667 года, а совершенная отмена этих клятв, как положенных «от простоты и неведения». Подобные примеры отмены клятв к успокоению чад Церкви бывали и в Древней Церкви.¹²¹³

К близким выводам пришли и члены епархиальной комиссии, работавшей при архиепископе Новгородском Гурии (Охотине):

Собором 1667 года употребление дониконовского обряда на будущее время безусловно воспрещено. Отлучение от Церкви и клятва Собора изречены были на всякого, кто после сего решения отказывался принять новоисправленный церковный обряд. С этим соборным определением несогласно разрешение, данное Синодом в 1800 году обратившимся к Церкви старообрядцами. Поэтому необходимо клятву Собора

«разрешить и разрушить» соборным же актом (подобно тому, как клятвы Стоглавого собора разрешил и разрушил собор 1667 г.). Это необходимо сделать для успокоения совести единоверцев и для того, чтобы устранить смущение желающих перейти в единоверие старообрядцев.¹²¹⁴

В том же духе высказалась и комиссия, созванная епископом Пермским Никанором (Надеждиным):

Главнейшим и величайшим актом борьбы с расколом явился бы «соборный» пересмотр клятв соборов 1666–1667 годов, а также переоценка бывших отношений Церкви к старообрядцам. Клятвы соборов и доселе продолжают смущать совесть не только старообрядцев, но и единоверцев. Они в настоящее время служат основным тормозом, препятствующим старообрядцам соединиться с Церковью. Как бы ни объясняли эти клятвы, как бы ни разъясняли их, старообрядец останется при том убеждении, что если клятвы наложены собором, то собором должны быть и сняты или разъяснены. Тогда бы сами собою пали преграды для соединения старообрядцев и православных. Нужно также переоценить бывшие отношения Церкви к старообрядцам после соборов 1666–1667 годов. Эти отношения не всегда были последовательны. До 1763 года¹²¹⁵ Церковь, – говорят старообрядцы, – называла старые обряды еретическими, а потом дозволила их употреблять единоверцам, то есть старообрядцам, соединившимся с Церковью. Чтобы не смущать немощную совесть старообрядцев и отнять у них главные поводы к обвинению Церкви, Церковь могла бы созвать «собор соединения», на котором бы все то, что смущает старообрядцев, было объяснено и разъяснено.¹²¹⁶

К соборному пересмотру клятв призывал и епископ Астраханский Георгий (Орлов), который полагал, что по этому вопросу следует снестись с восточными патриархами, а затем пересмотреть текст клятв таким образом, чтобы они относились к лидерам старообрядчества, но не к самим обрядам.¹²¹⁷

12.3.2. Позиция тех, кто считал, что клятвы следует разъяснять, а не отменять

Сторонники этой точки зрения исходили из того, что прокляты были не старые обряды, а люди, которые следовали им вопреки церковному запрету, и потому клятвы подлежат не отмене, а лишь специальному разъяснению. Со времени утверждения единоверия именно эта точка зрения являлась официальной. Мы уже указывали на то, что таким образом толковал клятвы митрополит Филарет (Дроздов). По его мнению, Собор 1667 года лишь отменил клятвы Стоглавого Собора на тех, кто не крестится двумя перстами:

1. Собор сей изложил и подтвердил обряды, основанные на древних греческих и славянских харатейных книгах, Православною Церковью издревле и ныне содержимые.

2. Обрядов так называемого Стоглавого собора он не одобрил, но и не проклял.

3. Посему содержащие сии обряды за одно сие проклятию Собора 1667 года не подлежат.

4. Проклятию сего Собора подлежат те, которые не только содержат обряды Стоглавого собора, но, по случаю сих обрядов, являются противниками Православной Церкви.

5. Кто уразумился, и престаает быть противником Святыя Церкви, тот должен быть разрешен и свободен от проклятия, положенного на противников.¹²¹⁸

Эту точку зрения разделяли многие участники дискуссии. Так, епископ Самарский Константин (Булычев) писал, что старообрядцы понимают клятвы Собора 1667 года как проклятие обрядов, а православные – как проклятие только тех, кто отделился во имя следования старым обрядам. По его мнению, Собор должен авторитетно разъяснить вопрос о клятвах.¹²¹⁹ Того же мнения придерживался и епископ Могилевский Стефан (Архангельский):

Учреждением единоверия Православная Церковь фактически засвидетельствовала уже, что она не осуждает и не порицает старого обряда как такового; собор православных

архипастырей в Казани разъяснил это и своим нарочитым постановлением. Ныне благовременно, дабы целый Поместный Собор, равночестный Собору 1667 года, всенародно подтвердил (даже если бы потребовалось для того и требуемое старообрядцами предварительное сношение с Восточными патриархами), что клятвы собора 1667 года наложены на лиц, противящихся Церкви из-за разности в обрядах, а не на самые обряды, и что Православная Церковь признает полную и совершенную равночестность старого и нового обрядов.¹²²⁰

По поручению VI отдела Предсоборного присутствия профессор Н.И. Ивановский подготовил проект послания к Восточным патриархам с просьбой приехать в Россию и в Успенском соборе заявить, что клятвы Собора 1667 года относятся не к старым обрядам, а к тем, кто хулит принявшую новые обряды Церковь. Одновременно с этим предлагалось официально объявить, что те, кто придерживается старых обрядов, но является членом Православной Церкви, свободны от проклятия.¹²²¹ VI отдел предложил также ходатайствовать об отмене клятвы 1656 года на двуперстно молящихся. Отмена этой клятвы казалась возможной, поскольку, по мнению членов отдела, двуперстие было проклято в результате недоразумения. Проклявший двуперстие Антиохийский патриарх Макарий был просто введен в заблуждение, познакомившись с «неправильной редакцией «Феодоритова слова»,¹²²² печатаемой в наших служебниках с середины XVII века». Также было решено просить Собор дезавуировать уничижительные характеристики дониконовских обрядов, имеющиеся в антистарообрядческих полемических сочинениях.¹²²³

Выводы, к которым пришли члены VI отдела, были сформулированы в следующих положениях:

1). Имея в виду пользу Святой Церкви, успокоение двуперстно молящихся и облегчение встречаемых миссионерами затруднений в разъяснении произнесенной Антиохийским патриархом Макарием и Собором русских иерархов в 1656 году клятвы на двуперстно молящихся ходатайствовать перед Всероссийским собором об отменении означенной клятвы, как положенной по «недоброму разумению»

... патриархом Макарием смысла нашего двуперстного сложения, каковое недоразумение возникло у патриарха вследствие ознакомления с неправильной редакцией «Феодоритова слова», печатавшейся в наших книгах половины XVII века, ... подобно тому, как и собор 1667 года «разрушил» клятву собора Стоглавого, положенную на некрестящихся двуперстно.

2). Ходатайствовать пред Собором и о том, чтобы от лица Всероссийской Церкви было провозглашено, что порицательные на «старые» обряды выражения, полемическими писателями прежнего времени допущенные, явились как следствие духа времени, страстной борьбы противников, возмутительных нападков на обряд, Православной Церковью содержимый, излишней ревности православных полемистов и, наконец, тоже неправильного разумения смысла и значения обрядов, отмененных Собором. В настоящее время, при более ясном понимании значений обрядовых разностей вообще, Церковь ничего зазорного и еретического в этих обрядах не видит, ничего порицательного в отношении их не принимает и не разделяет, научая тому и чад своих. Прежние же порицательные выражения совершенно отменяет и вменяет яко не бывшие.¹²²⁴

12.4. Тезисы Предсоборного совета (1917)

Предсоборный совет выработал тезисы, которые должны были стать проектом соборного деяния и вошли в число принятых Предсоборным советом проектов. Тезисы предполагали отмену клятв.

На заседаниях Предсоборного совета вопрос о клятвах был подвергнут наиболее серьезному рассмотрению.¹²²⁵ Для его обсуждения была создана особая комиссия, занимавшаяся выработкой проекта. В качестве основы были взяты тезисы, подготовленные протоиереем С.И. Шлеевым. Эти тезисы включали три раздела. В первом речь шла о клятвах патриарха Макария Антиохийского и Собора 1656 года, во втором – о некорректных выражениях, встречающихся в антистарообрядческих сочинениях, а в третьем – о клятвах Собора 1666–1667 годов:

А. 1). Клятвенные запреты патриарха Макария и Собора 1656 г., как гласит буквальный их текст, касаются православных христиан, молящихся двуперстно.

2). В то время двуперстники признавались противниками Церкви и неправомудрствующими, а само двуперстие по расположению пальцев – неправославным.

3). Клятвенные запреты должны быть в отношении православных и единоверцев отменены и разрушены, и двуперстие само по себе должно быть признано православным преданием.

4). Отмена клятвенных запретов необходима, иначе многим старообрядцам кажется, что Церковь до сих пор проклинает то, что сама же благословляет.

5). Отмена клятвенных запретов не произведет столько соблазна, сколько наличие их. Отмена у враждующих старообрядцев отнимет лишний повод их отделения.

6). Отменение клятвенных запретов не подорвет авторитета Церкви, ибо они явились по «недоброму разумению» (ср. VI Вселенский Собор, правило 12)¹²²⁶ патриархом Макарием нашего двуперстного сложения, каковое недоразумение возникло у Патриарха вследствие ознакомления с неправильной редакцией так называемого «Феодоритова слова», печатавшегося в наших книгах половины XVII века (Кириллова книга, Предисловие к Псалтыри).¹²²⁷

Б.

1). Порицательные на старые обряды выражения, полемическими писателями прежнего времени допущенные, явились как следствие духа времени, страстной борьбы противников, возмутительных нападков на обряд, Православную Церковь содержащий, излишней ревности православных полемистов и, наконец, неправильного разумения смысла и значения обрядов, отмененных Собором.

2). В настоящее время, при более спокойном отношении и ясном понимании значения обрядовых разностей, прежние порицательные выражения становятся особенно излишними.

3). Церковь ничего зазорного и еретического в старых обрядах не видит, а потому ничего порицательного в отношении их не разделяет. Прежние же выражения порицательного свойства совершенно отменяет и вменяет яко не бывшие.

В.

1). Ко времени Собора 1667 года настроение держателей старых обрядов определилось. Многие из них свои церковные обычаи сделали орудием противления Церкви и опасным поводом к неправому мудрствованию.

2). Собор 1667 года, стоявший в связи с Собором 1666 года, судившим церковных раздорников, вынес определение применительно к тому времени.

3). Постановление Собора 1667 года абсолютно запрещает употребление старого обряда. Претит клятвой всем, начиная от архимандритов и кончая младенцами.

4). Совершенное под таким углом зрения отлучение старообрядцев ко всем держателям старины приложено быть не может. Не все во время Собора, а тем более сейчас, со старым обрядом мыслят противление Церкви и ереси.

5). Как таковое определение Собора 1667 г. совместно с Восточными патриархами должно быть ограничено. Яснее должен быть очерчен круг лиц, разумевшихся Собором.

6). Безусловное значение клятв Собора 1667 года Поместный собор 1917 года должен уничтожить и исправить неправильную редакцию от 13 мая соборного акта Большого Московского Собора.

7). Собор должен провозгласить равночестность обрядов и их одинаковую ценность в деле спасения.¹²²⁸

При обсуждении тезисов отца Симеона Н.М. Гринякин говорил, что не следует отменять резкие характеристики старообрядцев, содержащиеся в полемических сочинениях, поскольку это частное мнение авторов. Не соглашался он и с отделением клятв патриарха Макария и Собора 1656 года от клятв Собора 1667 года. Кроме того, Гринякин не был согласен с тем, что Соборы 1656–1667 годов объявили старые обряды еретическими. По его мнению, клятвы были положены не на обряды, а на отколовшихся от Церкви людей:

Положены они не на старый обряд сам по себе (иначе патриарх Никон и вся Русская Церковь, молившаяся до 1656 г.

двуперстно, были бы признаны в ереси, от которой их нужно принимать было в Церковь особым чином, чего не было), а на еретическое мудрование о двуперстии, соединенное с противлением Церкви и похулением ее обрядов за ересь, то есть за произведенный из-за этого обряда церковный раскол, и поэтому клятвы эти нуждаются теперь не в отмене их, а лишь в соборном разъяснении.¹²²⁹

Н.М. Гринякиным были предложены собственные тезисы:

I. Отмена и снятие по существу.

1). Отмена и снятие этих клятв со старого обряда или содержащих его, есть утверждение недоказанного положения; к тому же отменить или снять определенный исторический факт никто не может.

2). Отменить же или снять церковную действительность этих клятв может только власть не менее как равностепенная со властью, положившей клятвы, то есть Русский собор святителей с неперменным, притом личным, участием Восточных патриархов.

3). Клятвы положены на старый обряд лишь по букве неудачной их редакции, но не по внутреннему смыслу, в силу только опасения в двуперстии еретичества¹²³⁰ (армянства, несторианства, арианства и духоборчества), при наличии распри, противления церковной власти и похуления в еретичестве книго-обрядовой исправы патриарха Никона (с 1653 года Аввакум видел наступление еретической зимы), и не касаются обряда и содержащих его православных христиан вне этих условий. Для православных христиан, знаменующихся двуперстно и не содержащих в этом перстосложном символе указанных ересей, как равно не выражающих и похуления на Православную Церковь из-за троеперстия и других ее обрядов, как еретическую якобы, – клятвы эти ничтожны, яко не сущия. Это Собор и должен объявить православным и единоверцам.

4). Разрушению же этих клятв касательно всего старообрядческого раскола должно предшествовать снятие раскольниками своих клятв с Православной Церкви как воспринявшей якобы в новых обрядах множество ересей; ибо

эти раскольничьи клятвы предваряли и обуславливали собой клятвы церковной власти.

5). А пока не будет сделано этого последнего, Церковь не может разрушить клятв на своих противников и хулителей, уже самоотлучившихся от Церкви, в силу прямой проповеди Христа и Его апостолов (Мф.18:17; Тит.3:10–11).

6). Чтобы безусловно уничтожить значение этих клятв, для этого нужно прежде всего доказать, что патриархи Макарий и Никон и соборы 1656 и 1667 гг. объересали или вообще одогматизировали церковный обряд сам по себе. Но доказать этого нельзя (грамота патриарха Паисия на вопросы Никона 1654 г., напечатанная в октябре 1655 г. в «Скрижали», разрешение в 1657 г. Неронову «сугубить аллилу» в Успенском соборе, «старые и новые» служебники «обои добры» по Никону); до 1653 г. Никон ни себя, ни свою Церковь в ереси за двуперстие не завинял и чиноприятия в православие не просил (непрекословящим молитва Иисусова в старой редакции разрешена). Объересали же старый обряд раскольники.

7). Для того же самого нужно тщательно увериться, что и поныне расколо-старообрядцы не символизируют в двуперстии каких-либо ересей

II. В миссионерских видах.

1). Снятие или отмена клятв, безусловно, ... не успокоит, а наоборот, еще более смутит немощную совесть единоверцев и других православных христиан, крестящихся двуперстно: ибо тогда со всей категоричностью пред верующим умом этих православных людей станет мысль, что на предках их, за все прошлые 250 лет, эти клятвы, значит, лежали, и что эти предки сошли в могилу проклятыми.

2). Снять или отменить клятвы безусловно, как несправедливые якобы и безрассудные, чего так добиваются раскольники, значит подвергнуть Православную Церковь самопроклятию и объявить ее состоящую под проклятием, а старообрядческий раскол под благословением от Бога: ибо «несправедливо налагаемые запрещения от Бога не связуют, аще и архиерей положит... кто от верных кого отлучит нерассудным изречением, сего же не токмо не касается отлучение, но и на

главу отлучившего возвращается... Бог несправедливо связанного возбраняет и отмщает... кто недостойно проклянет кого или свяжет – себе проклянет и свяжет» (Потребник патриарха Иосифа, л. 724; Просветитель Иосифа Волоцкого, слово 12). Итак, Православная Церковь станет тогда проклятым расколом, а раскол старообрядчества явится благословенною, отмщенною Св. Церковью Христовой. ... Такого своего торжества огнепально и ждет старообрядческий раскол, лукаво нашептывая православным о необходимости уничтожения соборных клятв 1656–1667 гг., обещая присоединиться к единоверию или православию, а в душе, думается, лелея противоположное – присоединить к себе то и другое, когда он только и может успокоиться касательно сих клятв.

3). Единоверие в таком случае тоже явится проклятым за свою связь и единение с самопроклявшеюся Православной Церковью.

4). Религиозно-богословский и вообще культурный уровень православной и старообрядческой массы, набожной, но темной, не дает оснований и надежды на другой исход и другие миссионерские последствия от безусловной отмены соборных клятв как положенных якобы безрассудно – «простотою и невежеством».

5). Едва ли можно сомневаться в том, что за Собором, на котором Православная Церковь отменой клятв проклянет саму себя, последуют не все православные христиане, – произойдет новый раскол из-за ревности не по разуму по обращению в православие раскола старого.

6). С вопросом о клятвах соборов 1656–1667 гг. вообще надлежит «блюсти како опасно ходим»,¹²³¹ рассуждая не только научно-академически, но и учитывая психологию верующих масс данного религиозно-культурного уровня.

7). Вопрос о клятвах как главном якобы камне преткновения для воссоединения старообрядческого раскола с Церковью выдвинут раскольничьими книжниками сравнительно недавно (вторая половина XIX в.) и искусственно, ибо исторически несомненно, что эти клятвы (соборов 1667 и даже 1656 г.) были не причиной и основанием, а следствием и карой для раскола

как определенного уже церковно-канонического и догматического отчасти разделения. Ввиду этого, а также не рассчитывая на личное участие в предстоящих соборных деяниях Восточных патриархов, полагаем, что клятвы соборов 1656 и 1667 гг. на предстоящем Соборе следует лишь надлежаще разъяснить, а не отменить или безусловно разрешить и вменить в «не сущее». (К разграничению в данном случае «клятвы Собора 1656 г.» и «клятвы Собора 1667 г.» мы не находим оснований ни со стороны истории раскола, ни со стороны существа «подклятвоного» предмета).¹²³²

Дальнейшая дискуссия в VI отделе Предсоборного совета шла вокруг тезисов С.И. Шлеева и Н.М. Гринякина. Так, протоиерей А.А.Акципетров¹²³³ полагал, что позиция Шлеева ничем не отличается от старообрядческой.¹²³⁴ По его мнению, «на Соборе 1656 г. и в словах патриарха Макария «кто из христиан православных» разумеются только те, кто некогда «двуперстие» сделали знамением бунта против матери Св. Церкви, а это были предки раскольников и только. Тем же лицам, кои и при «двуперстии» не порывали спасительного общения с Церковью, даже в те времена разрешалось употребление двуперстия».¹²³⁵ Протоиерей Акципетров считал, что отменять клятвы нельзя, потому что такая отмена будет использована старообрядцами для борьбы против православия. Он считал неуместным даже выпускать соборное разъяснение клятв, поскольку такие разъяснения неоднократно делались и добавив к ним нечего:

Деяния Казанского Собора 1885 г.,¹²³⁶ изъяснение Святейшего Синода 1886 г. относительно порицательных выражений в полемических книгах, грамота Святейшего Синода по поводу столетнего юбилея единоверия в 1900 г. не удовлетворили ни тех, ни других. А если и потребуются новое авторитетное разъяснение Собора по сношению с Восточными патриархами, то лишь в том смысле, что клятва Собора 1656 г. праведно была положена на хулителей Церкви, а на тех, кто с благословения Св. Церкви крестился двуперстно, клятва Собора и патриарха Макария никогда положена и не была; а на

хулителях церковных она лежала, лежит и будет лежать впредь до раскаяния их в хуле на Св. Церковь.¹²³⁷

Профессор М.Н. Васильевский на основе анализа источников доказывал, что с исторической точки зрения невозможно оспорить утверждения старообрядцев, что прокляты были именно обряды. Однако отмена клятв, по мнению Васильевского, может повредить авторитету Церкви, поэтому следует лишь соборно подтвердить разрешение Синода на двуперстие.¹²³⁸

Архиепископ Сергей (Страгородский) говорил, что если бы даже удалось доказать, что под клятвами находятся лишь те, кто выступал против Церкви, это не успокоило бы совесть молящихся двуперстно. Однако если клятвы будут сняты, значит, они прежде существовали и единоверцы были под ними:

Я думаю, что по настоящему делу надо принять среднее решение. Пусть Собор торжественно утвердит равночестность обряда и одинаковое значение его для спасения и затем даст правильные разъяснения соборного определения о клятвах, добавив к этому, что если находятся все-таки лица, которые не могут отрешиться от той мысли, что клятвы наложены на обряды, то клятву в таком понимании Собор признает «яко небывшую».¹²³⁹

К этому предложению присоединился и П.И. Астров, а архиепископ Евлогий (Георгиевский) считал, что независимо от того, обряд или люди были прокляты, Собор во имя любви может снять клятву.

Окончательную редакцию тезисов подготовили протоиерей Симеон Шлеев, М.Н. Васильевский, П.И. Астров и И.Г. Айвазов. Этот текст обсуждался на пленарном заседании Предсоборного совета 22 июля 1917 г. Наиболее остро дискутировался вопрос о том, были ли наложены клятвы на обряды или же на конкретных лиц. Епископ Пермский Андроник (Никольский) защищал точку зрения, согласно которой проклятие было наложено «только на раздорников, с похулением отзывающихся о троеперстии и других православных обрядах».¹²⁴⁰ Он аргументировал это тем, что восточные патриархи, хотя и с недоверием относились к двуперстию, но все-таки сослужили с

признающими двуперстие. Акт отмены клятв епископ Андроник считал неуместным, так как таким образом будет соборно подтверждена правота старообрядцев:

Если сделать постановление о снятии клятв, то окажется, что мы заблуждались, а старообрядцы составляют единую истинную Церковь. В старообрядческих журналах они пишут, что Православная Церковь готова отказаться от ереси и соединиться с ними.¹²⁴¹

И.М. Громогласов¹²⁴² соглашался с тем, что клятвы на обряды не были положены, однако, по его мнению, речь должна идти об отмене запрещения на старые обряды, которое было наложено вместе с великими клятвами. Б.В. Титлинов¹²⁴³ считал, что прокляты были именно обряды, и Церковь вполне может признать, что она давно уже не придерживается этой точки зрения. В.З. Завитневич¹²⁴⁴ исходил из того, что религиозное сознание эволюционирует: в XX веке Церковь находится в ином состоянии, чем это было в XVII-м, и способна преодолеть конфликты прошлого. О том, что время накладывает свой отпечаток на церковную жизнь, говорил также А.И. Покровский.¹²⁴⁵ По его мнению, мировоззрение Никона не отличалось от мировоззрения его оппонентов. И для того стиля церковной дискуссии, который был нормальным в XVII веке, клятвы и другие суровые меры были полезны. Однако в начале XX века подобные меры, безусловно, вредны. И тезисы отдела как раз предлагают новый взгляд на эту проблему.¹²⁴⁶ Генерал Л.К. Артамонов признавал главным виновником конфликта патриарха Никона. Он считал, что на соборные клятвы следует смотреть как на дисциплинарную меру:

Раньше было много наказаний и в военном быту за такие проступки, за которые теперь не наказывают. Даже в Англии долго оставался закон, недавно отмененный, по которому муж мог продать сварливую жену. Снятием клятв мы лишаем престижа старообрядчество, наносим ему удар.¹²⁴⁷

В окончательном тексте тезисов, принятых VI отделом Предсоборного совета, говорилось, что клятвы были наложены именно на обряды, а затем предлагалось отменить эти клятвы. Наиболее резко выступал против этого текста епископ Андроник

(Никольский), особые мнения которого мы также приводим. В Поместный Собор Всероссийской Православной Церкви Тезисы доклада Особой комиссии VI отдела о клятвах патриарха Макария и московских соборов 1656–1667 гг.

1. Восточные и другие православные пастыри, Афанасий, бывший патриарх Константинопольский,¹²⁴⁸ Макарий, патриарх Антиохийский,¹²⁴⁹ Григорий, митрополит Никейский, Гавриил, митрополит Сербский,¹²⁵⁰ Епифаний Славинецкий¹²⁵¹ и другие, посещавшие Москву в половине XVII века, обратили внимание на разности церковно-богослужебного чина и обряда Русской Церкви сравнительно с Церковью Греческой. По свидетельству патриарха Никона, они «зазирали» эти разности как новшества, не имеющие для себя оснований ни в русской, ни тем более в греческой церковной древности.¹²⁵²

2. Особое внимание Восточных иерархов привлекло двуперстное сложение руки для крестного знамения. Считая древним и всеобщим обычаем для крестного знамения в Православной Церкви только троеперстие, они русское двуперстие рассматривали как обычай армянский,¹²⁵³ по своему внутреннему знаменованию не чуждый еретических мыслей.¹²⁵⁴ Редакция, принятая Предсоборным Особое мнение еп. советом Андроника [Никольского]

3. Отсюда Антиохийский патриарх 3. Посему Антиохийский Макарий, Сербский митрополит патриарх Макарий, Гавриил и Никейский митрополит Сербский митрополит Григорий – в неделю Православия 24-Гавриил и Никейский го февраля 1656 года, те же митрополит Григорий – в святители и Молдавский митрополит неделю Православия 24-Гедеон – в своем письменном ответе го февраля 1656 г., те же патриарху Никону и, наконец, Русский святители и Молдавский собор 23 апреля 1656 года, повелевая митрополит Гедеон – в всем православным христианам своем письменном ответе молиться по изначальному преданию патриарху Никону и, Восточной Церкви троеперстно, наконец, Русский собор употребление двуперстия для 23 апреля 1656 года, православных христиан подвергли повелевая всем клятвенному запрещению.¹²⁵⁵ православным

христианам молиться по
изначальному преданию
Восточной Церкви
троеперстно, подвергли
клятвенному осуждению
тех, кто требовали
употребления только
двупертия, раздорнически
похуля церковное
троеперстие, и клятвенно
запретили такое
употребление только
двуперстия с хулою
троеперстия.¹²⁵⁶

4. Клятвенное запрещение, 4. Клятвенное осуждение,
касающееся употребления в касающееся требовавших
Православной Церкви двуперстия, употребления только
Большим Московским собором 1667 г. двуперстия, Большим
распространено и на все прочие Московским собором
отмененные им особенности 1667 г. распространено на
богослужебного чина и обряда. употреблявших все
Правда, в тексте деяний этого Собора прочие отмененные им
нет прямого, ясно и определенно особенности
выраженного воспрещения богослужебного чина и
употреблять старопечатные обряда с похулением
богослужебные книги и старые церковных чинов и
обряды. Но, повелевая «с великою обрядов. Посему,
клятвою» «святый символ приимати и повелевая с великою
глаголати без прилога», «аллилуйя клятвою «святый символ
троити», «знаменатися знамением приимати и глаголати без
креста тремя первыми персты» и т.д. прилога», «аллилуйя
(л.л. 33–34), Собор таким своим троити», «знаменатися
повелением, очевидно, клятвенно знамением креста тремя
отменил и запретил Символ веры первыми персты» и т.д.
читать с прилогом, аллилуйя сугубить, (л.л. 33–34), Собор
знаменатися двуперстно и пр. клятвенно осудил тех
«Понимать соборное постановление хульников Св. Церкви,

13 мая 1667 года как-нибудь иначе, которые требовали значит не только исказить его употребления только подлинный смысл, но и стать чтением Символа веры с решительное и непримиримое приложением, сугубой противоречие с теми задачами и аллилуйи, двуперстия и целями, какие преследовались проч. и с хулою вообще книжно-обрядовым запрещали употребление направлением того времени»¹²⁵⁷ церковных чинов и обрядов.¹²⁵⁸

5. Указанные клятвенные запреты, сильно смущая совесть единоверцев и православных двуперстников, составляют в то же время преграду на пути к примирению старообрядцев с Православною Церковью. Неоднократные разъяснения и подтверждения со стороны Св. Синода о дозволительности и спасительности употребления в общении с Церковью старопечатных богослужебных книг и обрядов, ввиду соборного характера относящихся до них запретов, являются недостаточными и не достигающими цели.¹²⁵⁹

6. Необходимо, чтобы Всероссийский Церковный собор издал новое и такое определение, в котором вопрос о клятвенных запретах касательно именуемых старых чинов и обрядов разрешался бы с исчерпывающей и не возбуждающей никаких сомнений полнотою.¹²⁶⁰

7. Освященный собор Российской Церкви обращается к православной пастве и старообрядцам с особым посланием, в коем призывает тех и других к церковному миру и единению. В этом послании, проникнутом чувством христианской любви, раскрываются общие положения¹²⁶¹:

а). Кратко излагается прискорбный факт происшедшего во 2-й половине XVII века церковного раскола, вынудившего Церковь упорных противников, обвинявших ее в еретичестве, соборно предать церковному отлучению. Отмечаются заботы Церкви об утишении постепенно разраставшегося мятежа церковного и кратко перечисляются предпринимавшиеся к этому пастырские и духовно-просветительные меры.¹²⁶²

б). Не оставляя своим пастырским и благодатно-молитвенным попечением отторгшихся, но все же дорогих для

нее бывших чад ее, Св. Церковь учредила единоверие. В единоверии, с одной стороны, наиболее рельефно выразилась вся полнота любви Церкви к старообрядцам, а с другой – ее истинный взгляд на хранимый ими церковно-религиозный уклад.

в). Принимая в свое общение старообрядцев без малейшего нарушения хранимого ими церковно-религиозного уклада, Церковь самым делом засвидетельствовала, что дорогие для старообрядцев богослужебные книги и обряды сами по себе признаются ею непротивными православию и держащиеся этих книг и обрядов в общении с нею являются чадами единой, святой, соборной и апостольской Церкви. Независимо от сего Св. Синодом неоднократно издавались распоряжения, раскрывающие тот же взгляд.

г). Вполне подтверждая эти распоряжения Св. Синода, Освященный Собор, в целях полного умиротворения церковного, составляет собственное определение.

В своем определении

1) богослужебные книги, напечатанные при первых пяти Российских патриархах, Собор признает, хотя и не лишенными многих разногласий и неисправностей, православными;

2) свято хранимые многими православными, единоверцами и старообрядцами церковные обряды Собор считает обычаями Православной Церкви и, при православном их внутреннем знаменовании и в общении со Святой Церковью, спасительными;

3) держащихся этих книг и обрядов в единении со Св. Церковью Собор признает такими же чадами единой, святой, соборной и апостольской Церкви как и тех, которые содержат одобренные Собором 1666–67 гг. книги и обряды;

4) все несогласные с выраженным взглядом суждения о старых обрядах, встречающиеся в издававшихся с разрешения церковной власти полемических сочинениях и некоторых других церковно-государственных актах прежнего времени, Собором отменяются;

Редакция, принятая Особое мнение еп. Андроника
Предсоборным советом [Никольского]

5) клятвенные запреты, 5) если же кто в отзывах

изреченные отдельными отдельными святителями и
святителями (Антиохийским определениях соборов 1656 и
патриархом Макарием, 1667 годов усмотрел бы,
Сербским митрополитом однако, клятвы и запрещение
Гавриилом, Никейским на древние обряды или
митрополитом Григорием и старопечатные богослужебные
Молдавским митрополитом книги, а не клятвы и
Гедеоном) и соборами 1656 изапрещения на хульников и
1667 гг., поскольку в этих раздорников против Церкви и
запретах усматривается ее обрядов и книг, то таковые
возбранение самого клятвы и запрещения Собор
употребления старых разрешает, яко не бывшие.¹²⁶³
богослужебных чинов и обрядов,
Собор отменяет

д) соборным определением рушатся все преграды, стоящие
на пути к церковному примирению старообрядцев.
Православные и старообрядцы призываются к прекращению
вековой распри и церковному объединению в единой, святой,
соборной и апостольской Церкви.¹²⁶⁴

Судя по всему, члены Предсоборного совета рассматривали
свой проект как почти принятое соборное решение. На
шестнадцатом заседании Совета,¹²⁶⁵ когда было решено
просить Собор организовать специальный отдел *О внутренней
и внешней миссии*, который занялся бы решением проблем,
сформулированных Предсоборным советом и всероссийскими
миссионерскими съездами, вопрос о клятвах 1656–1667 не
предполагалось выносить на обсуждение этого отдела: он
считался решенным Предсоборным советом.¹²⁶⁶

12.5. Миссионерский съезд 1917 года

Подготовленные Предсоборным советом материалы обсуждались на Бизюковском миссионерском съезде, работавшем непосредственно перед открытием Собора. Съезд не согласился с тезисами Предсоборного совета и пришел к выводу, что клятвы Собора положены не на старые обряды и чины, а на тех людей, которые следовали этим обрядам вопреки указаниям церковной власти.

V Всероссийскому (Бизюковскому) миссионерскому съезду Синод поручил «иметь суждение по вопросам, касающимся старообрядчества, ввиду имеющего быть Собора Русской Церкви»,¹²⁶⁷ поэтому подготовленные Предсоборным советом материалы были подвергнуты самому пристальному анализу. Для обсуждения вопроса о клятвах была образована специальная комиссия, позиция которой существенно отличалась от позиции Предсоборного совета. Члены комиссии считали, что будущий Собор должен не отменять клятвы, а лишь подтвердить разъяснения Синода о том, что под ними находятся не приверженцы старых обрядов, а нарушители церковной дисциплины. 1 августа 1917 г. комиссия предложила ходатайствовать перед Собором:

1) Дабы Собор богослужебные книги, напечатанные при первых пяти российских патриархах, признал хотя и не лишенными многих разногласий и неисправностей, но православными, а также

2) свято хранимые многими православными, единоверцами и старообрядцами церковные обряды обычаями Православной Церкви при православном их внутреннем значении и в общении со Св. Церковью спасительными;

3) дабы Собор лиц, держащихся этих книг и обрядов в единении со Св. Церковью, авторитетно признал, как и ранее то признавала Св. Церковь, такими же чадами единой, святой, соборной и апостольской Церкви, как и те, которые содержат одобренные соборами 1666–1667 гг. книги и обряды;

4) дабы Собор все несогласные с выраженным взглядом суждения о старых обрядах, встречающиеся в издаваемых с разрешения церковной власти полемических сочинениях, признал принадлежащими авторам сих сочинений, не одобряемыми и не разъясняемыми Церковью, как сие и было сказано в известном «Изъяснении» Св. Синода.

Членами секции было признано, что такими соборными определениями с большей ясностью и авторитетностью будут разрушены преграды, стоящие на пути к церковному примирению раскольников-старообрядцев, и по примеру древних христиан, считавших безумием разделяться из-за разности в церковных обычаях, православные старообрядцы призываются к прекращению вековой распри и к церковному объединению в лоне единой святой соборной и апостольской церкви.

Примечание: Выражение 7 тезиса доклада Особой комиссии VI отдела Предсоборных работ о клятвах патриарха Макария и соборов 1656 и 1667 гг. – литеры «г» пункт 4, «и некоторых других церковно-государственных актах прежнего времени Собором отменяются и вменяются яко не бывшие» – члены секции признали неопределенным и излишним.¹²⁶⁸

В подготовленном комиссией докладе указывалось на то, что выработанный Предсоборным советом документ содержит противоречия. С одной стороны, там содержится мысль о том, что Московский Собор 1667 года распространил запрет, касающийся лишь двуперстия, на другие особенности богослужебного чина, то есть запретил употреблять дониконовские чины и обряды.¹²⁶⁹ С другой стороны, в том же тезисе имеется оговорка, что в деяниях Собора 1667 года нет прямого, явного и определенно выраженного запрета употреблять старопечатные богослужебные книги и обряды. Члены Бизюковского съезда видят здесь явное противоречие:

Апостол сказал, что «да» и «нет» в делах веры не имеет места и посему вышеприведенные положения в предсоборной работе недопустимы (2Кор.1:17–20). ... Имеющий скоро быть Собор Русской Церкви по причине неопределенности выражений в подготовительной работе ... не найдет

необходимой для определения смысла клятв Собора 1667 г. точности.¹²⁷⁰

По мнению членов комиссии, Собор 1656 года был против мятежников и раскольников, хулящих Церковь и ее обряды, и осуждал именно их. Собор 1666–1667 годов лишь утвердил постановление Собора 1656 года и, осудив раскольников и мятежников, разрешил старые обряды при условии непротивления и непрекословия Церкви. Члены комиссии были убеждены, что реализация проекта Предсоборного совета «не приблизит, а отдалит старообрядцев от Церкви».¹²⁷¹ Следует также упомянуть мнение преподавателя Донской духовной семинарии Д.И. Грацианского, высказанное на одном из заседаний Комиссии. Он считал, что вопрос о клятвах носит чисто академический характер и совершенно не интересует старообрядческую массу.¹²⁷²

Мнение комиссии обсуждалось на пленарном заседании съезда, которое состоялось 2 августа 1917 г. Здесь снова звучали утверждения, что Собор 1667 года не проклинал старый обряд. По мнению священника М. Валькова, «не клятвы вызвали раскол, а раскол клятвы как меру нравственного воздействия».¹²⁷³ Ссылаясь на одобренную Собором 1667 года книгу «Жезл правления», выступавший утверждал, что этот Собор не выступал против употребления старых обрядов как таковых. Священник Успенский полагал, что позиция Собора 1667 года выражена формулой:

«Кто противится Церкви, да будет отлучен». Кто противился в то время? – Тот, кто не употреблял троеперстия и не употребляет и теперь. Молитва Иисусова помещена в соборном деянии в двух редакциях, и это соборное определение ни в ком не возбуждает беспокойства; если бы также было сказано и о двуперстии, что оно непротивящимся разрешается, то это было бы понятно. Но этого нет, и это неясное определение Собора вызывает волнение и требует разъяснения. Были попытки от имени Русской Церкви разрешить клятву, но делали это лица и учреждения некомпетентные. Собор наложил клятву, Собор же должен разрешить ее. Мы поддерживаем желание некоторых, чтобы голос, выражающий церковное учение, был выражен

предстоящим Собором и по этому вопросу. Что клятвы должны быть сняты – этого желал и Киевский всероссийский миссионерский съезд.¹²⁷⁴

Окончательная редакция принятых съездом формулировок фактически отменяет приведенный в предыдущем разделе проект Предсоборного совета. По вопросу о клятвах 1656 года съезд предложил следующие тезисы:

Отдельное мнение по вопросу о клятвах патриарха Макария и Собора 1656 года
Тезисы Миссионерского съезда, принятые на пленарном заседании № 8 (2 августа 1917 г.) преподавателя Смоленской духовной семинарии Василия Теплова (4 августа 1917 г.)

- 1) Клятвы патр. Макария и Собора 1656 г. были положены патриарха Макария и Собора отнюдь не на всех крестящихся 1656 года я не могу двуперстно, а только на тех, согласиться с резолюцией которые с двуперстием общего собрания V соединяли еретическое Всероссийского мудрование, которые двуперстию Миссионерского съезда, усвоили значение неизменного вынесенном на заседании 2-го догмата веры, которые хулили августа. Ввиду того, что Церковь и которые, вследствие теперь считается научно того, отделились от установленным, что православных христиан, Восточные патриархи и в том употреблявших троеперстие по числу патриарх Макарий не примеру всех восточных церквей. только не признавали
- 2) Означенные клятвы вызваны равноценности двуперстия и были самою необходимостью, а троеперстия, но приписывали не положены были от простоты и первому даже «армянскую неведения, как выразилось ересь» и что собор 1656 г. на Предсоборное присутствие, и основании этого подверг потому необходимы были в своей клятвенному запрещению время так же, как необходимы двуперстие, является они и теперь по отношению к насущная потребность на именуемым старообрядцам, предстоящем Всероссийском придающим двуперстию Соборе пересмотреть этот

неправославный характер и вопрос. Полагаю, что употребляющим его в осуждение Церковный собор снимет эти и отрицание троеперстия, в явное клятвы как наложенные по противление Церкви, с явными основаниям, утратившим в хулами на нее. 3) Как вызванные последнее время свою силу и необходимостью и необходимыми значение. И это тем более, ныне клятвы эти не подлежат что IV Киевский отмене, тем более, что отмена их Всероссийский миссионерский явилась бы совершенным съезд высказался бесцельною. 4) Для успокоения положительно за отмену этих мятущейся совести единоверцев клятв. Поэтому в качестве и православных христиан, отдельного мнения предлагаю молящихся двуперстно, следующую формулу по необходимо Высшей церковной данному вопросу: власти в лице предстоящего «Основываясь на Собора разъяснить им смысл преемственности работ означенных клятв на основании миссионерских съездов и вопроса патр. Никона, в признавая, что клятвы уверенности, что для успокоения патриарха Макария и Собора единоверцев и православных 1656 г. наложены на вполне будет достаточно крестьящихся двуперстно авторитетного голоса этой ревностью, хотя и святою, но власти, подобно тому, как не по разуму, как имевшие в авторитета этой же власти своей основе признание оказалось достаточно для неравноценности принятия в лоно Православной двуперстного и троеперстного церкви тех из старообрядцев, перстосложения, которые изъявили желание впоследствии же, когда восстановить нарушенное их учреждением единоверия предками единение с нею, с была признана равноценность удержанием древних церковно-этого и другого богослужебных книг, чинов и перстосложения, сами собою обрядов вообще и двуперстия впали и клятвы. Но частности, вопреки, по-видимому, наложенные соборно клятвы клятвам патриарха Макария и могли быть и отменены Собора 1656 г. Что же касается соборно. Ныне, когда закоренелых старообрядцев, то Российская Церковь стоит в

их, как мы видели,преддверии Поместного удовлетворило бы одно лишьСобора, Пятый Всероссийский раскаяние Православной Церквимиссионерский съезд пред расколом за прошлоеполагает, что Собор снимет осуждение безрассудных актов,эти клятвы и тем не только чего, конечно же, быть никогда неуспокоит немощную совесть может и что несовместимо снаших братьев-единоверцев, достоинством Церкви.¹²⁷⁵ но акт церковной соборной любви растопит и ожесточенное сердце старообрядцев и направит их в лоно Православной Церкви». ¹²⁷⁶

Что касается клятв, наложенных Московским Собором 1667 года, то свою позицию Миссионерский съезд сформулировал следующим образом:

Тезисы

Миссионерского

съезда,

принятые

пленарном

заседании № 9

(2 августа 1917

г.)

Обсудив вопросИз Деяний Собора 1667 г. нельзя не видеть, о клятвахчто клятвы наложены за содержание старых Собора 1667обрядов, содержание, правда, очень упорное. года, съездЭто-то упорство в содержании старых обрядов пришел ки заставило церковную власть для ограждения заключению, чтои закрепления новых обрядов прибегнуть к клятвы Собораклятвенным прещениям. Вся последующая наложены не наистория до учреждения единоверия говорит, старые обряды ичто церковная власть понимала определение чины, но наСобора 1667 года в смысле клятвенного противников запрещения старых обрядов и, в соответствии Церкви и новыхс этим, выявляла свое отношение к обрядов, астарообрядческому расколу. Церковная

потому и клятвы влась, руководясь определением Собора эти должны 1667 г., не признавала равноценности старого остаться и нового обряда. Самый 250-летний спор неразрешенными православных со старообрядцами по данному и впредь на вопрос подтверждает ту же самую мысль. означенных Если бы мысль о равноценности обрядов в людях, пока они Деяниях Собора была выражена в форме не обратятся кясной и определенной, то не могло бы быть Церкви стех возражений и недоумений, которые покаянием. Чтoвозникли после Собора и не прекращаются же касаетсядоселе и которые не могли быть разъяснены единоверцев инеоднократными «разъяснениями» церковной православных власти. Между тем, выяснение вопроса о людях, которые клятвах Собора 1667 года имеет громадное употребляли изначение в деле устранения нашей давней употребляют розни со старообрядчеством на пути старые чины ипримирения с ним, и потому является обряды в полномнеобходимым, чтобы предстоящий Собор по единении со Св.этому вопросу вынес постановление, Церковью и вразрешающее все сомнения и недоумения. полном Поэтому со своей стороны я предлагаю такую подчинении ей,формулу по данному вопросу: «Усматривая в то постановили:Деяниях Собора 1667 г. наличие клятвы за просить содержание старых обрядов в том, что у отцов предстоящий Собора очень заметна мысль приписывать Всероссийский содержащим старые обряды «еретические Собор мудрования» и что эта же мысль проглядывает разъяснить в ограждении клятвою обрядов, принятых вновь, что наСобором 1667 года, Пятый Всероссийский этих лицахмиссионерский съезд полагает, что на клятвы непредстоящем церковном Соборе клятвы эти лежали и не должны быть отменены, поскольку ими лежат, и темзапрещается употребление старых успокоить обрядов».¹²⁷⁸ мятущуюся совесть

некоторых из
них.¹²⁷⁷

Таким образом, в процессе подготовки Собора были подготовлены два диаметрально противоположных проекта деяния. Предсоборное присутствие предлагало клятвы отменить, а Миссионерский съезд – издать очередное разъяснение, что прокляты не сами обряды, а нарушители церковной дисциплины. Каждый из этих проектов соответствовал представлениям определенной группы участников дискуссии. Если профессиональные миссионеры, преобладавшие на съезде, традиционно выступали против снятия клятв, то академические профессора, составлявшие значительную часть Предсоборного совета, занимали более либеральную позицию.

12.6. Обсуждение вопроса о клятвах на Поместном Соборе

Обсуждение вопроса о снятии клятв на заседаниях отдела О единоверии и старообрядчестве шло очень трудно. За все время работы Собора не удалось подготовить даже проекта соборного решения о снятии клятв. Вопрос о клятвах на старые обряды начал обсуждаться отделом О единоверии и старообрядчестве на его 20 заседании (24 ноября/7 декабря 1917 г.). Отдел предполагал, что в обсуждении окончательной редакции этого документа примут участие представители Восточных патриархов,¹²⁷⁹ однако работа над проектом шла очень медленно и к закрытию Собора не была завершена. В своей работе члены отдела опирались на тезисы Предсоборного совета.¹²⁸⁰ Отдел без особых прений принял первые два тезиса, в которых упоминалось, что иерархи, посетившие Москву в середине XVII века, обратили внимание на отличия русской богослужебной практики от греческой и усмотрели в этих элементах еретический характер. Однако обсуждение следующих тезисов застопорилось: предметом долгой дискуссии стал вечный камень преткновения – вопрос о том, были ли прокляты старые обряды и когда именно (в 1656 или же в 1666–1667 годах) это произошло. Третий тезис обсуждался в течение трех заседаний (21, 22, 23). На 21 заседании было признано, что «восточные святители в неделю Православия 24 февраля 1656 г. «употребление двуперстия для православных христиан подвергли клятвенному запрещению»»,¹²⁸¹ на следующем заседании рассматривался вопрос о том, было ли двуперстие проклято в письменном ответе восточных патриархов, причем решен этот вопрос был снова положительно. На 23 заседании речь шла о том, что именно было проклято Собором 1656 года. Характерно, что идею о том, что прокляты были люди, а не обряды, поддерживали профессиональные миссионеры. Так, А.Г. Куляшев (пермский епархиальный миссионер) доказывал, что патриарх Никон «тушил не двуперстие, а раскол», и – Собор проклинал не

двуперстие, а только раскольников.¹²⁸² Этой же точки зрения придерживался и херсонский епархиальный миссионер протоиерей Ф.С. Воловей,¹²⁸³ который, ссылаясь на труды Н.И. Субботина, протоиерея Константина Никольского и архимандрита Павла Прусского, доказывал, что под клятвой находятся лишь те, кто использует вполне законные обряды в антицерковных целях. Аналогичных взглядов придерживались и московский миссионер А.Д. Зверев, и священник А.Г. Альбицкий,¹²⁸⁴ и епископ Уральский Тихон (Оболенский).¹²⁸⁵ Противоположную позицию занимал протоиерей С.И. Шлеев, который не только считал, что осуждены были именно обряды, но и предлагал признать, что это осуждение было ошибкой. Несмотря на жаркие споры, третий тезис Предсоборного совета был принят,¹²⁸⁶ однако договориться по поводу четвертого тезиса члены отдела так и не смогли.

Основная проблема была сформулирована профессором М.Н. Васильевским, в докладе которого утверждалось, что во всем своем объеме клятвы Собора 1667 года не могут быть отменены: нельзя, например, снимать клятвы с тех, кто выступал против церковной власти или хулил ее. Отменены могут быть лишь те положения, которые смущают совесть православных и единоверцев. В связи с этим Васильевский предложил разбить четвертый тезис на несколько вопросов и разбирать каждый вопрос по отдельности. Первым был поставлен вопрос: «Верна ли мысль, что Собор 1667 года воспретил употребление старых богослужебных обрядов?». ¹²⁸⁷ Епископ Уральский Тихон (Оболенский), протоиерей Ф. Воловей и А.Д. Зверев отвечали на этот вопрос положительно, а епископ Челябинский Серафим (Александров) и А.Г. Куляшев – отрицательно. Позиция тех, кто отвечал на этот вопрос отрицательно, была сформулирована в докладе епископа Серафима, считавшего, что «поднимать вопрос о снятии этих клятв могут только сознательные или несознательные враги Православной Церкви». ¹²⁸⁸ Основные выводы доклада были сформулированы следующим образом:

1) Снимать клятву со старых обрядов и чинов (по терминологии раскольников и раскольниковствующих) это значит

снимать то, чего не было и нет, ибо Собор 1667 г. в своем определении означенных чинов и обрядов не проклинал и даже не касался, и навязывать этому Собору чуждую ему мысль о поречении на «старое благочестие» не следует

2) для лиц же, на которых действительно положена и лежит соборная клятва, то есть раскольников, поносящих ... Православную Церковь если бы им хотелось выйти из подклятвенного состояния, клятва эта сама собою отменяется и разрушается при их воссоединении с Церковью, ибо, по соборному определению, под клятвой и анафемой состоят они лишь до того времени, «дондеже уразумятся и возвратятся в правду с покаянием» ...

3) мысль, якобы с отменой клятв Собора 1667 г. расколо-старообрядцы валом повялят в Православную Церковь, в основе своей имеет или незнание раскола ($\frac{3}{4}$ которого – беспоповцы – не из-за клятв отделяются от Православной Церкви, а из-за антихристово будто бы в ней царствования), или злонамеренное домогательство, чтобы Православная Церковь отменой клятв ... произвела над собой самоосуждение и оправдав тем раскол, вынуждена была признать на его именно стороне церковную истину ...

4) вопрос о клятвах Собора 1667 г. (в смысле снятия или отмены сих клятв) нужно снять с очереди занятий отдела и ограничиться лишь соборным разъяснением по нему для сомнящихся и претыкающихся.¹²⁸⁹

Обсуждение доклада было очень бурным. Для того чтобы члены отдела имели возможность обратиться к первоисточнику, в помещение, где проходило заседание, был доставлен рукописный оригинал деяний Собора 1667 года. Наиболее последовательными оппонентами епископа Серафима были протоиерей С. Шлеев, М.Н. Васильевский, профессор протоиерей А. Преображенский,¹²⁹⁰ а также И.М. Громогласов.

Собор определенно, навсегда и безусловно запретил употреблять другие обряды, кроме тех, какие он повелел содержать, – говорил И.М. Громогласов. – Обрядового параллелизма он не признавал. Иной вопрос, как смотреть теперь на такое соборное определение. Из церковной истории

известно, что иногда соборные определения и без формальной их отмены теряли свою силу, сама жизнь, так сказать, отменяла их. Но раз по нашему вопросу налицо сомнения и соблазны, то настоящему Собору нужно вынести по сему предмету определенное свое слово. Тут дело, может быть, осложняется тем, вправе ли наш Собор отменить постановления Собора 1667 г., в которых участвовали и восточные иерархи. Казалось бы, что раз вопрос в данном случае касается нашей Поместной Русской Церкви, то она и сама на своем Поместном Соборе может решить его. Но думается, что и Восточные иерархи не откажутся подтвердить то, что теперь уже и нами, и ими признано, т.е. дозвоительность православным людям употреблять «старые» обряды (в единовении), и что для этого с ними (Восточными иерархами)¹²⁹¹ следовало бы сделать сношение.¹²⁹²

Дискуссия продолжалась до начала апреля 1918 года, когда митрополит Антоний (Храповицкий), председательствовавший на заседании отдела, посетовал, что вопрос о клятвах Собора 1667 года занял уже десять заседаний и предложил перейти к голосованию. Однако и с голосованием все было не просто. На 35 заседании отдела 23 марта (5 апреля) большинством голосов (11 – «за», 10 – «против» и двое воздержались) был принят тезис об отмене клятв Собора 1666–1667 годов. Однако на следующем заседании это решение было опротестовано, поскольку среди проголосовавших оказался А.М. Черноуцан,¹²⁹³ не являвшийся членом отдела. К тому же воздержавшийся накануне А.Г. Куляшев заявил, что он все-таки голосует против. Вопрос пришлось отложить до третьей сессии. Протокол заседаний отдела следующим образом мотивирует это решение:

Ввиду того, что и такое голосование как 10 – «за» тезис и 11 – «против» него, нельзя считать за решительное, вопрос по 4 тезису необходимо отложить до будущей сессии Собора (до осени 1918 г.), и ... к тому времени желательно иметь для отдела письменные доклады по вопросу тезиса, с одной стороны, от М.Н. Васильевского и И.М. Громогласова – а с

другой стороны от преосвященного Серафима [Александрова], А.Г. Куляшева и прот. Ф. Воловея.¹²⁹⁴

Следующее обсуждение этого вопроса состоялось лишь 20 августа (2 сентября) 1918 г., когда до закрытия Собора оставалось менее трех недель. Здесь мы вновь должны обратиться к протоколам заседаний отдела:

Имея в виду интересы сближения старообрядцев с Православной Церковью и в целях успокоения немощной совести значительной части единоверцев и многих православных, крестящихся двуперстно, надлежит безотлагательно провести авторитетом настоящего долгожданного Собора снятие клятвы как патриарха Макария, так и Собора 1656 года, согласно принятым уже в отделе тезисам 1-му, 2-му, 3-му и части 5-го ..., вопрос же о клятвах Собора 1667 г., еще ... не законченный и требующий для своего решения, по мнению некоторых, присутствия на Соборе Восточных патриархов или, по крайней мере, их отзыва, что по обстоятельствам переживаемого времени исполнить невозможно, отложить до следующей сессии Собора или до созыва нового Собора. Ныне же Священный Собор Православной Российской Церкви особым посланием, предусмотренным п. 5 помянутых тезисов доклада особой комиссии Предсоборному совету, имеет обратиться к глаголемым старообрядцам, призывая их к миру, единению, взаимной любви и забвению прошлой распри. Изложив в этом послании смысл и значение порицательных выражений, содержащихся в полемических книгах прежних против раскола писателей, Собор должен указать глаголемым старообрядцам, что Православная Церковь равночестно почитает и принимает старые обряды и книги первых пяти российских патриархов, запечатлевает свою любовь соборным определением об учреждении единоверческих епископий. Докладчиком Собору по означенному вопросу от отдела единогласно избран епископ Старицкий Серафим [Александров].¹²⁹⁵

Упомянутое в этом протоколе послание к старообрядцам с разъяснением смысла клятв должна была составить особая комиссия, в состав которой входили епископ Серафим

(Александров), епископ Симон (Шлеев), А.Г. Куляшев и Н.И. Остроумов.¹²⁹⁶ Никаких следов работы над этим документом нам обнаружить не удалось. Наиболее поздним по времени проектом доклада отдела является черновая рукопись епископа Серафима (Александрова):

Священному Собору Православной Российской Церкви
Докладчик еп. Серафим Старицкий
Отдела по единоверию и старообрядчеству.

**Доклад о снятии клятв патриарха Макария и
Московского Собора 1656 года и издании соборного
послания с изъяснением порицательных
выражений, содержащихся в полемических книгах
прежних писателей противу раскола.**

1. Восточные и другие православные пастыри, Афанасий, бывший патриарх Константинопольский, Макарий, патриарх Антиохийский, Григорий, митрополит Никейский, Гавриил, митрополит Сербский, Епифаний Славинецкий и другие, посетившие Москву в половине XVII века, обратили внимание на разности церковно-богослужебного чина и обряда Русской Церкви сравнительно с Церковью Греческой. По свидетельству патриарха Никона, они «зазирали» эти разности как новшества, не имеющие для себя оснований ни в русской, ни тем более в греческой церковной древности.

2. Особое внимание восточных иерархов привлекло двуперстное сложение руки для крестного знамения. Считая древним и всеобщим обычаем для крестного знамения в Православной Церкви только троеперстие, они русское двуперстие рассматривали как обычай армянский, по своему внутреннему знаменованию не чуждый еретических мыслей.

3. Отсюда Антиохийский патриарх Макарий, Сербский митрополит Гавриил и Никейский митрополит Григорий – в неделю Православия 24-го февраля 1656 года, те же святители и Молдавский митрополит Гедеон – в своем письменном ответе патриарху Никону и, наконец, Русский Собор 23 апреля 1656 года, повелевая всем православным христианам молиться по изначальному преданию Восточной Церкви троеперстно, употребляющих двуперстие православных христиан подвергли отлучению и проклятию.

4. Указанные клятвы, сильно смущая совесть единоверцев и православных двуперстников, составляют в то же время преграду на пути к примирению старообрядцев с Православной Церковью. Неоднократные разъяснения и подтверждения со стороны Св. Синода о дозволительности и спасительности

употребления в общении с Церковью старопечатных богослужебных книг и обрядов, ввиду соборного характера относящихся до них клятв, являются недостаточными и не достигающими цели, а посему клятвы, изреченные отдельными святителями (Антиохийским патриархом Макарием, Сербским митрополитом Гавриилом, Никейским митрополитом Григорием и Молдавским митрополитом Гедеоном) и Собором 1656 года, поскольку в этих клятвах усматривается возбранение самого употребления старых богослужебных чинов и обрядов, Собор отменяет.

5. В отношении порицательных выражений полемических книг, прежних писателей против раскола Священный Собор полагает благовременным обратиться к православной пастве и старообрядцам с новым изъяснительным посланием следующего содержания (см. прежние¹²⁹⁷).¹²⁹⁸

Мы видим, что в работе над этим проектом епископ Серафим пользовался текстом, подготовленным Предсоборным советом. Однако сокращения являются весьма значительными. Если клятвы 1656 года отменяются, то о Московском Соборе 1666–1667 года, относительно которого члены отдела не смогли прийти к общему мнению, здесь вообще нет речи. Однако никакого юридического статуса этот документ не имеет – это не более чем черновик, который не обсуждался отделом и не был передан Соборному совету в качестве доклада. Поэтому на этот документ не распространяется решение Собора о передаче всех докладов, подготовленных отделами Собора, Высшему церковному управлению, которое могло, в случае необходимости, проводить эти проекты в жизнь.¹²⁹⁹ Доклад «О снятии клятв...» отсутствует в архивном деле, содержащем все доклады, переданные отделами Соборному совету.¹³⁰⁰ Нет его и в перечне подготовленных отделами проектов, который уже после закрытия Собора составил С.Г. Рункевич.¹³⁰¹

12.7. Вопрос о снятии клятв после Собора

Новая попытка решить проблему клятв была предпринята в 1929 году митрополитом Сергием (Страгородским). Вопрос о клятвах приобрел актуальность в связи с борьбой церковных группировок. Однако изданный митрополитом Сергием документ не оказал существенного влияния на взаимные отношения Патриаршей Церкви и старообрядцев. Тем не менее, поиск путей сближения продолжался, свидетельством чему являются частные инициативы, которые уже после войны предпринимали как старообрядцы, так и клирики Московского Патриархата.

После закрытия Собора вопрос о снятии клятв первое время казался неактуальным. Однако по прошествии нескольких лет ситуация изменилась. Дело в том, что церковные группировки, возникавшие в результате расколов 20-х годов, энергично искали союзников. А поскольку расколы происходили внутри Патриаршей Церкви, то и обновленцы, и тихоновцы относились к старообрядцам куда более терпимо, чем друг к другу. Для старообрядцев же «никонианские» группировки одна от другой принципиально не отличались, а значит, они имели более или менее равные шансы приобрести союзников среди староверов.

Первыми о проблеме снятия клятв с дониконовских обрядов вспомнили обновленцы. На проходившем 10–18 июня 1924 г. Великом предсоборном совещании была принята следующая резолюция:

Предсоборное совещание, заслушав доклад архиепископа Смоленского Алексия [Дьяконова] по вопросу о старообрядчестве и, в частности, о клятвах Соборов 1666–1667 годов, постановляет:

1. Клятвы указанных Соборов, как потерявшие силу и значение в данное время, снять со старообрядчества, что и просить сделать будущий вселенский или поместный Собор, на котором участвовали бы представители Восточных Патриархов.

2. По вопросу же о соединении со старообрядцами вообще – признать весьма желательным в принципе это соединение и поручить Священному Синоду в нужных случаях пойти по пути практического осуществления его до окончательной санкции на будущем Соборе.¹³⁰²

Поводом для проведения обновленческого Великого предсоборного совещания¹³⁰³ стала неосуществившаяся идея Константинопольской Патриархии созвать в 1925 году Вселенский Собор. Фактически это совещание было вторым обновленческим собором. Большая часть решений, принятых совещанием, не была реализована. Не имела никаких последствий и резолюция по старообрядческому вопросу. Однако поиски путей сближения со старообрядцами только начинались.

В 20-е годы к староверию присоединилось несколько архиереев, принадлежавших как к «тихоновской» Церкви, так и к обновленчеству. 4 ноября 1923 г. к беглопоповцам присоединился обновленческий архиепископ Николай (Позднев).¹³⁰⁴ Таким образом, беглопоповцы получили архиерея, и возникла иерархия Древлеправославной церкви. 16 сентября 1929 г. к этой же ветви старообрядчества присоединился «непоминающий» епископ Стефан (Расторгуев).¹³⁰⁵ В 1923 году к Белокриницкой иерархии присоединился епископ Балахнинский Филипп (Гумилевский), однако в 1925 году он раскаялся и вернулся в Патриаршую Церковь. Возвращение его вызвало резкую критику обновленцев, сетовавших на то, что, в отличие от бывших в обновленческом расколе, епископа Филиппа приняли без публичного покаяния.¹³⁰⁶ 28 августа 1925 г. предпринял попытку присоединиться к беглопоповцам епископ Андрей (Ухтомский),¹³⁰⁷ за что был митрополитом Петром (Полянским) запрещен в священнослужении. При этом сами беглопоповцы перехода архиепископа Андрея долгое время не признавали.¹³⁰⁸ 25 апреля 1926 г. перешел к беглопоповцам викарий Уфимской епархии епископ Усть-Катавский Антоний (Миловидов).¹³⁰⁹

Среди перешедших или пытавшихся перейти в старообрядчество архиереев были представители разных церковных группировок. Однако в большей степени симпатии к старообрядчеству высказывали те, кто обвинял митрополита Сергия (Страгородского) в подчинении Церкви атеистическому государству. Сохранилась, например, декларация, принятая собранием «церковников-общинников» (Уфа, октябрь 1927 года), участники которого, с одной стороны, открещивались от «обновленцев (евдокимовцев)¹³¹⁰ и полуобновленцев (сергиан)»,¹³¹¹ а с другой – обращались к старообрядцам с призывом к единению.¹³¹² На наш взгляд, именно эти события побудили митрополита Сергия (Страгородского) предпринять шаги, направленные на сближение со старообрядцами. В марте 1928 года на съезде старообрядцев-беспоповцев в Саратове архиепископ Ювеналий (Масловский)¹³¹³ от имени митрополита Сергия предложил старообрядцам епископа для восстановления иерархии. А 8 марта (23 февраля) 1929 г. митрополит Сергей составил документ, озаглавленный «Послание патриаршего местоблюстителя митрополита Нижегородского Сергия по вопросу о порядке восстановления трехчинной иерархии у старообрядцев, именующих себя древлеправославными христианами, приемлющими переходящее священство от Грекороссийской Церкви, и суждений на съезде означенных старообрядцев 25–30 мая 1928 г. старого стиля в гор. Саратове».¹³¹⁴ Послание предлагало старообрядцам избрать из числа православного епископата трех архиереев, а затем принять их в общение через миропомазание. Приводим текст этого прежде никогда не публиковавшегося послания:

Святая Православная Российская Церковь, от лет древних сохраняя в себе истинное, не престающее даже доднесь, каноническое преемство от самого Великого Пастыреначальника Господа нашего Иисуса Христа и Его свв. апостол через друг другоприимательную¹³¹⁵ архиерейскую хиротонию, содержа в себе все богоустановленные¹³¹⁶ благодатные таинства церковные и святую Христову истину во всей ее чистоте и святине, а также пребывая в братском единении со всеми

Святыми Православными Поместными Церквами и согласно с ними употребляя все церковные обряды, благоуханные святынею и истиною, с любовью приемлет и целует доброе намерение боголюбивых братий старообрядцев восстановить у себя благодатную трехчинную иерархию через принятие нескольких (не менее трех) епископов благодатных от Православной Российской Церкви, возглавленной святейшими патриархами московскими (ныне в лице патриаршего местоблюстителя высокопреосвященного митрополита Крутицкого Петра, заместителем которого временно состою я), в том убеждении, что эта именно Церковь сохранила данные и благодать, и непрерывное преемство иерархическое от лет древних.

Посему Московская Патриархия, желая устранить всякие препятствия на пути к осуществлению вышеизложенного доброго намерения старообрядцев, почитает прежде всего необходимым подтвердить свое непреклонное решение при первой же возможности собором православных епископов Российской Церкви отменить клятвы соборов 1658, 1666 и 1667 гг., а также войти в сношения с Восточными Патриархами.

При сем Патриархия подтверждает свое прежнее заявление, что Православная Российская Церковь отнюдь не считает старые обряды сами по себе находящимися под клятвою, посему и благословляет их употребление в храмах и святых обителях, не принадлежащих к единоверию.

Что касается самого восстановления иерархии у названных старообрядцев, то Патриархия, считая возможным, что священноначалие Православной Российской Церкви не будет возражать против того:

1. Чтобы избранные старообрядцами православные епископы восприняли на себя особый подвиг служения Церкви в звании епископов старообрядческих, под условием нерушимого соблюдения ими во всей чистоте святой православной веры, канонов и уставов церковных.

2. Чтобы названные епископы, предварительно их избрания, дали своим избирателям обязательство впредь употреблять как в общественной, так и в своей частной молитве одни только

старые обряды во всей их неприкосновенности и отказались навсегда от так называемых обрядов новых, которые обычны в Православной Церкви.

3. Чтобы вступление названных епископов в их новое служение, применительно к существовавшему до патриаршества Никона особому чину, при вступлении епископа на митрополию и вообще на новую кафедру, совершено¹³³ было по особому чину, здесь прилагаемому, с исповеданием веры и верности канонам, с отречением от ересей по потребнику патриарха Иосифа.

4. Чтобы, ввиду чрезвычайности и неповторяемости воспринимаемого названными епископами подвига и в целях получения на оный особой благодатной помощи от Святого Духа, эти епископы приняли рукою старейшего из них помазание святым миром (из алавастра с подлинным святым миром, полученным при святом равноапостольном князе Владимире от Церкви Греческой и доньше хранимым в Православной Российской Церкви) с произнесением слов: «Печать дара Святого Духа».

5. Чтобы восстановленная таким образом трехчинная иерархия старообрядческая со своею паствою образовали из себя самостоятельно церковное тело в виде особого митрополичьего округа, со своими митрополичьими соборами по вопросам, касающимся древнего благочестия, но под условием соблюдения единства с Православной Вселенскою Церковью через участие на равных правах с православными архиереями в Соборах, как Поместных Российской Церкви, так и Вселенских. Причем вопросы, касающиеся древнего благочестия, восходят на эти Соборы лишь в случае появления среди старообрядцев какой-либо ереси.

Сохранение такого единства при полной внутренней автономности необходимо, ибо, по словам св. священномученика Киприана Карфагенского, только тот епископ нас спасет, который состоит в союзе со Вселенскою церковью. А епископ, который не соблюдает ни единения духа, ни союза мира и отделяет себя от союза с Церковью и от собора епископов, не может иметь ни власти, ни чести епископов.

Чтобы сделать возможным совместное служение вышеупомянутых епископов со всеми клириками, одновременно с восстановлением трехчинной иерархии старообрядцев снять с помянутых клириков это запрещение.

В ответ на такую готовность Православной Российской Церкви уладить путь к примирению со старообрядчеством и братия старообрядцы приглашаются со своей стороны восстановить у себя древнее отношение к обрядам Греческой Церкви, содержанием ныне Церковью Российской, какое существовало на Руси до патриарха Никона, когда приезжие греки, по современному старообрядческому наименованию «новообрядцы», без смущения совести допускались к служению в российских храмах совместно с русским клиром, державшимся старых обрядов. Другими словами, такое отношение, при котором греческие обряды не считаются и не именуются неправославными, противными преданиям и препятствующими к вечному спасению.¹³¹⁷

В качестве приложения к этому посланию помещен «Чин восстановления трехчинной благодатной иерархии у старообрядцев, приемлющих переходящее священство от Греко-Российской Церкви».¹³¹⁸

Этот документ является, пожалуй, самой радикальной программой воссоединения со старообрядцами. При этом обращает на себя внимание стремление митрополита Сергия начать процесс восстановления беглопоповской иерархии с чистого листа, дистанцируясь от бывшего обновленца епископа Николая (Позднева). Именно стремлением к подобному дистанцированию объясняется, на наш взгляд, идея совершать помазание святым миром, «полученным при св. равноапостольном князе Владимире от Церкви Греческой и доныне хранимым в Православной Российской Церкви». Таким образом, при приеме архиереев не предполагалось использование имевшегося у беглоповцев мира, поскольку оно было освящено в 1924 году епископом Николаем (Поздневым).¹³¹⁹

12.7.1. «Деяние архипастырей» от 10/23 апреля 1929 г.

Составленный митрополитом Сергием «Чин восстановления трехчинной благодатной иерархии у старообрядцев...» предусматривал, что в определенный момент «первосвяtitель читает грамоту Собора Российской Церкви об отмене клятв Московских Соборов 1656, 1666 и 1667 гг. и объявляет прощение и разрешение всем священнослужителям и мирянам, подпавшим запрещению за свой переход к старообрядцам».¹³²⁰ Таким образом, для реализации этого проекта было необходимо созвать Поместный Собор и снять клятвы.¹³²¹ А поскольку созвать Собор было невозможно, митрополит Сергей стал действовать иначе. Весной 1929 года он опубликовал специальный акт, посвященный снятию клятв.¹³²² Этот акт был разослан по епархиям вместе с указом,¹³²³ в котором сообщалось, что на заседании Синода митрополит Сергей прочитал доклад о снятии клятв Собора 1666–1667 года. В этом докладе говорилось, что снять клятвы постановило уже Предсоборное присутствие 1906 года (развернутый проект Предсоборного совета не упомянут), а затем и соответствующий отдел Собора 1917–1918 годов (на самом деле, как мы знаем, такой проект окончательно подготовлен не был). По словам митрополита Сергея, Собор не успел заняться проблемой клятв лишь потому, что отвлекся в сторону «внешеорганизационных вопросов». Возвращение к этой проблеме владыка объяснял тем, что отношение старообрядцев к Православной Церкви меняется, а потому вопрос о клятвах вновь становится актуальным. Поэтому следует, не дожидаясь нового Собора, решить этот вопрос, испросив мнение архиереев. Проект соответствующего документа готовил митрополит Саратовский Серафим (Александров), который, как мы помним, должен был стать докладчиком соборного отдела О единоверии и старообрядчестве по вопросу о клятвах. Составленный митрополитом Серафимом проект был подписан членами

Синода, а затем разослан архиереям, которые должны были до 1 июля 1929 г. письменно высказаться о том, является ли предложенный текст приемлемым. В том случае, если большинство отзывов были бы положительными, этот документ приобрел бы официальный статус решения.

«Деяние архипастырей» признавало дониконовские богослужебные книги вполне православными, а хранимые староверами обряды, если они совершаются в общении с Церковью, спасительными. «Порицательные выражения» о старых обрядах «Деяние» провозглашало «небывшими», а соборные клятвы 1656–1667 годов объявлялись снятыми. А поскольку в наложении клятв участвовали Восточные патриархи, предполагалось обратиться к предстоятелям Православных Церквей с просьбой принять и утвердить это определение.

В связи с текстом «Деяния» возникает немало вопросов. Во-первых, несмотря на декларирование преемственности по отношению к Собору 1917–1918 годов, «Деяние архипастырей» носит куда более радикальный характер. Как мы помним, в проекте 1918 года ничего не говорится об отмене клятв Московского Собора 1666–1667 годов, поскольку члены отдела *О единоверии и старообрядчестве* не пришли по этому вопросу к единому мнению. При этом одним из наиболее последовательных противников снятия клятв Большого Московского Собора был как раз митрополит Серафим. Еще труднее объяснить, почему в «Деянии архипастырей» нет ссылок на наиболее близкий к нему документ – проект Предсоборного совета 1917 года, предполагавший снятие клятв как 1656 года, так и 1666–1667 годов. При этом имеется совершенно не обязательная ссылка на работы Предсоборного присутствия 1906 года.¹³²⁴

Неясна и дальнейшая судьба этого документа. Как отзывались архиереи, получившие текст «Деяния архипастырей»? Каким был статус проекта после 1 июня 1929 г., стал ли он действительным актом Высшей церковной власти? Ответа на эти вопросы нет, вернее, есть разные ответы.

Митрополит Никодим (Ротов) в своем докладе на Соборе 1971 года рассматривал «Деяние архипастырей» как полноценный акт Высшей церковной власти.¹³²⁵ С другой стороны, епископ Андрей (Ухтомский) упоминал, что после того, как старообрядцы стали ссылаться на этот документ, «сергиевские» священники начали утверждать, что это не официальный акт, а всего лишь проект.¹³²⁶ Председатель духовной комиссии старообрядцев Латвии А.И. Екимов,¹³²⁷ пытаясь узнать о судьбе этого проекта, запросил Патриарший Синод, митрополита Елевферия (Богоявленского)¹³²⁸ и издателя парижского «Церковного вестника» протоиерея Н. Сахарова,¹³²⁹ напечатавшего «Деяние архипастырей» на страницах своего журнала. Митрополит Елевферий ответил, что дело находится в процессе разрешения, а потому в настоящее время (1929–1930 годы) «Деяние архипастырей» является лишь проектом. Протоиерей Н. Сахаров утверждал, что принципиально вопрос уже решен, запрошены все автокефальные Православные Церкви и в ближайшее время следует ожидать окончательного формального акта.¹³³⁰

Если старообрядцев смущал статус этого документа, то Зарубежная Церковь считала решение московского Синода состоявшимся. В протоколе заседания Зарубежного Архиерейского Синода от 18/31 декабря 1929 г. читаем:

Архиерейский Синод Русской Православной Церкви Заграницей слушали представленный преосвященным епископом Нестором [Анисимовым] при письме от 18 октября 1929 г. акт Московской церковной власти о снятии клятв Собора 1666 и 1667 гг. Постановили:

Упомянутый акт доложить предстоящему Собору архиереев Русской Православной Церкви Заграницей, для чего передать в соборную канцелярию выписку из сего определения с приложением акта.¹³³¹

12.7.2. Реакция на «Деяние архипастырей» 1929 года

Мы не знаем, какой реакции со стороны старообрядцев ожидал митрополит Сергей, однако активизации диалога со старообрядцами в конце двадцатых–начале тридцатых годов не было. Старообрядцы реагировали на «Деяние архипастырей» достаточно сдержанно, указывая на то, что такой акт был бы актуален в начале XX века, а не в 1929 году:

Было время, 25 лет назад, когда государственная власть сняла церковные запреты со старообрядцев, но церковная власть после того едва только приступила к проекту, неосуществленному до сих пор. Государственная власть готова была дать старообрядцам право «исповедания и проповедания веры», и старообрядцы сами того желали, а церковная ... право проповедания вычеркнула. 18 лет назад старообрядцы, приемлющие священство Белокриницкой иерархии и имевшие в то время 19 епархий, возглавлявшихся епископами, с особым нетерпением ждали снятия клятв или анафем 1667 года. Но тогда дело не подвинулось с мертвой точки и о нем никто из воинствующей государственной церкви говорить не хотел. Не сдвинулось оно и в 1917 году на Поместном Соборе.¹³³²

Кроме того, старообрядцы не могли понять, почему этот проект остается никому не известным. И действительно, единственная официальная публикация «Деяния архипастырей» была осуществлена в издаваемом в Париже «Церковном вестнике». Подробный пересказ этой публикации был напечатан в Виленской «Нашей жизни».¹³³³ В Россию эти издания, конечно же, не попадали, а «Журнал Московской Патриархии» начал выходить лишь в 1931 году. Единственным из выходящих на территории СССР изданий, поместившим информацию о снятии клятв, стал обновленческий «Вестник Священного Синода».¹³³⁴ Несмотря на то, что тираж журнала составлял 3 000 экземпляров, подавляющее большинство духовенства ничего не знало об этом документе. О том, что «Деяние архипастырей» практически никому не было известно, сообщал архиепископ Андрей (Ухтомский) в своих весьма эмоциональных

воспоминаниях «История моего старообрядчества». В этой работе, многие части которой представляют собой памфлет, направленный против «никониан», высказывается предположение, что замалчивание «Деяния архипастырей» началось после того, как старообрядцы стали ссылаться на него в полемических целях:

Тогда «смиранный» Сергей и все его остальные «смиранные» начали прятать свое «Деяние» от всех мыслящих людей и уверять, что это еще совсем не настоящее «Деяние», а только проект и что сами эти «смиранные» на такое доброе дело «без собора» решиться никак не могут.¹³³⁵

Ни о каких ответных шагах со стороны старообрядцев нам не известно. Во всяком случае, беспоповцы, отклик которых до нас дошел, рассматривали «Деяние» как внутреннее дело «новообрядцев»:

Что же касается внутреннего, канонического значения вопроса о признании или непризнании клятв и их снятии с точки зрения старообрядческой, то принципиально, ввиду возникших уже толков, Духовная комиссия Центрального комитета старообрядцев в Латвии в заседании своем 23 сентября 1929 года вынесла постановление следующее: «Произнесенная клятва врагами истины падает на самих проклинавших, а потому старообрядцы как не признавали, так и не признают как наложенные на них клятвы соборами 1656–1666–1677 гг., так же и снятие их».¹³³⁶

Единственный известный нам старообрядческий конструктивный отклик на «Деяние архипастырей» появился уже после войны. Его автором был В.Е. Макаров.¹³³⁷ Текст озаглавлен «К вопросу о путях примирения старообрядцев и новообрядцев»¹³³⁸ и не датирован, но, учитывая внутренние свидетельства документа, относится к середине пятидесятих годов. Автор исходил из того, что эпоха «миссионерской полемики» ушла в прошлое, и теперь старообрядцы и «новообрядцы» стали куда ближе, чем прежде. Корень церковной разрухи он видит не в революционном движении начала XX века, а в реформах середины XVII века, когда Церковь отказалась от старины и соборно проклала свои

древние обряды. Следствием отказа от традиции стало усиление протестантского влияния, которое Русская Церковь испытала в Петровскую эпоху. Все это привело к тому, что Русская Церковь не смогла противостоять развитию свободомыслия, к разрушительным последствиям которого В.Е. Макаров относил и предсоборные дискуссии:

Когда было открыто «Предсоборное совещание»¹³³⁹ при «Святейшем синоде» в 1905–1906 гг., вольномыслие духовенства при участии и некоторых архиереев проявилось вовсю. И никто тогда не одернул их, никто не сказал, что несогласие с канонами Церкви несовместимо не только со служением в сане иерея или архиерея, не только со званием профессоров Духовной академии, но даже и просто со званием православного. Это позволяло заключить, что и все духовенство Церкви, до самой верхушки, таково же.¹³⁴⁰

По мнению автора, обновленческая смута показала бесперспективность модернистского сценария церковного развития. При этом, с его точки зрения, ментальность «тихоновского» духовенства принципиально не отличается от ментальности духовенства обновленческого. У Русской Православной Церкви имелось два пути – или через обновленчество (т.е. реформаторство) к сектантству и далее к атеизму, или через возвращение древнецерковной психологии – к возрождению церковной жизни. И если Московский Патриархат изберет этот путь, то, по мнению В.Е. Макарова, появится реальная возможность соединения «старообрядцев» и «новообрядцев». Об осознании Патриаршей Церковью необходимости воссоединения свидетельствовал, по мнению автора, тот факт, что в подготовке «Деяния архипастырей» принимал активнейшее участие митрополит Серафим – бывший «противораскольнический миссионер» Димитрий Александров.¹³⁴¹

Подчеркивая частный характер своего выступления, В.Е. Макаров предлагал перечень мероприятий, результатом которых стало бы если не объединение, то сближение приемлющих священство старообрядцев и Патриаршей Церкви.

Здесь вновь говорилось о снятии клятв на двуперстие и отвержении «порицательных выражений» на дониконовскую богослужебную практику, более того – предлагалось предать проклятию тех, кто дониконовский обряд хулил или отвергал. Старые обряды предполагалось допустить в личной практике верующих и в общественном богослужении любого прихода при желании большинства его членов, а всем православным христианам вменить в обязанность истовое совершение крестного знамения, соблюдение устава о поклонах и всех требований Типикона, отказ от пьянства, посещения театров, игры в карты и т.д.

Создается впечатление, что в середине 50-х годов идея сближения со старообрядцами была близка и некоторым деятелям Московского Патриархата. Не случайно в 1955 году «Журнал Московской Патриархии» поместил статью старообрядческого наставника И. Ваконья,¹³⁴² в которой говорилось о возможности взаимообогащающего сотрудничества.¹³⁴³ А в 1958 году епископ Афанасий (Сахаров)¹³⁴⁴ предложил исправить текст тропаря святителю Димитрию Ростовскому, исключив оттуда оскорбительные для староверов выражения. Вместо слов тропаря «...раскола искоренителю списанными твоими буих уцеломудрил еси» епископ Афанасий предлагал такой вариант: «...житий святых писателю писаниями твоими нас улаждаеши». Мотивируя это исправление, святитель Афанасий указывал на то, что полемика Димитрия Ростовского со старообрядцами имеет лишь исторический интерес и упоминать ее в литургических текстах не стоит:

Старообрядцы, – писал святитель Афанасий, – несмотря на резкие обличения святителя Димитрия, не враждебно относятся к нему. Они не только читают его «Жития святых» в Синодальном издании, но даже сами в 1914 году перепечатали его Четьи-Минеи. И понятно, что резкие выражения тропаря «Православия ревнителю и раскола искоренителю... буих уцеломудрил еси...» не могли не смущать их и не огорчать. И нужно ли нам все еще бояться исключить из церковных песнопений резкие, почти ругательные слова? Ведь славянское

слово «буий» означает «глупый, несмысленный, дикий, дерзкий». ¹³⁴⁵

Однако предложенное исправление не было принято. ¹³⁴⁶

12.8. Отмена клятв Собором 1971 года

Собор 1971 года, снявший клятвы на дониконовские обряды, преследовал не миссионерские, а скорее экуменические цели. Для митрополита Никодима (Ротова) актуальной была не миссионерская полемика со старообрядцами, а идеи христианского единства.

Окончательное разрешение вопрос о клятвах получил в 1971 году. Мотивы, которыми руководствовался митрополит Никодим (Ротов), инициатор снятия клятв, были совсем иными, нежели те, которыми руководствовались члены отдела *О единоверии и старообрядчестве* в 1917–1918 годах. Если члены Собора и участники предсоборных дискуссий видели в старообрядцах объект миссионерского воздействия, то в 70-е годы взаимоотношения с приверженцами древних чинов стали рассматриваться в контексте межхристианского диалога. Постановлением Синода от 16 декабря 1969 г. священникам было разрешено в случае необходимости совершать над старообрядцами и католиками церковные таинства:

Имели суждение о различных случаях, когда старообрядцы и католики обращаются в Православную Церковь за совершением над ними святых Таинств. Постановили: в порядке разъяснения уточнить, что в тех случаях, когда старообрядцы и католики обращаются в Православную Церковь за совершением над ними Святых таинств, это не возбраняется.¹³⁴⁷

Возможность причащения старообрядцев (хотя бы теоретическая) вновь ставила вопрос о клятвах. Как известно, 7 декабря 1964 г. Константинопольский патриарх Афинагор и папа Павел VI сняли взаимные отлучения,¹³⁴⁸ произнесенные в 1054 году папскими легатами и Константинопольским патриархом Михаилом Керуларием.¹³⁴⁹ Об отмене же клятв на старообрядцев мало кто помнил, да и статус «Деяния архипастырей» 1929 года оставался неясным.

Сохранилась запись о встрече группы старообрядцев с митрополитом Никодимом (Ротовым). Целью этой

неофициальной беседы было налаживание контактов. Старообрядцы хотели иметь возможность поступать в духовные заведения Московской Патриархии, помещать материалы в ЖМП, а также участвовать в миротворческой деятельности. Участие в борьбе за мир могло стать серьезным козырем при переговорах представителей старообрядческих общин с государственными чиновниками. Во время этой встречи встал и вопрос о клятвах:

Егоров Иван Исаевич,¹³⁵⁰ председатель Высшего старообрядческого совета, выражал благодарность владыке митрополиту и возлагал надежду ... на единение. Говорил о том, что клятвы, наложенные соборами 1656 и 1667 гг. их тяготят, и они как бы обижены и не имеют возможности единения (общения), что является самым важным вопросом. Были случаи, когда они бы хотели поговорить со священником РПЦ, а тот им в ответ: «Да ведь вы прокляты Собором», и они со слезами уходят от встречи.¹³⁵¹

Скорее всего, встреча со старообрядцами была одним из шагов в направлении подготовки деяния о снятии клятв.

12.8.1. Решение Собора

В воспоминаниях митрополита Питирима (Нечаева),¹³⁵² входившего в комиссию по подготовке Собора 1971 года, имеется глухое упоминание о группе молодых архиереев (в которую входил и автор мемуаров), которые отстаивали идею снятия клятв,¹³⁵³ однако документами, на основании которых было бы можно прокомментировать это свидетельство, мы не располагаем. В архивных материалах Собора 1971 года¹³⁵⁴ материалов, проливающих свет на эту подготовку, нет. Открытой церковной дискуссии по вопросу о клятвах на старые обряды не было. Драматические споры и самиздатовская полемика накануне Собора 1971 года касались исключительно церковно-государственных отношений, в то время как проект Деяния о снятии клятв готовился келейно. О том, что Собор будет решать этот вопрос, большинство участников заранее не знало. Характерно, что в воспоминаниях архиепископа Василия (Кривошеина)¹³⁵⁵ о Соборе 1971 года пересказу доклада митрополита Никодима (Ротова) «Экуменическая деятельность Русской Православной Церкви» посвящено девять страниц, а в самом конце мимоходом сообщается о снятии клятв:

Митрополит Никодим закончил свой доклад, но сразу и непосредственно после этого прочитал доклад «Об отмене клятв на старые обряды», что было довольно утомительно для слушателей, уставших от предшествующего длинного доклада.¹³⁵⁶

То, что на Соборе 1971 года вызывало острейшую дискуссию уже не начальном этапе обсуждения, в 1971 году прошло незаметно и без дискуссий. И жалоба архиепископа Василия на то, что решение вопроса о клятвах не дало членам Собора возможности воспользоваться получасовым перерывом, показательна. Между тем, доклад митрополита Никодима представляет собой чрезвычайно интересное введение в историю этого вопроса. В нем описаны и проанализированы обстоятельства, при которых клятвы были наложены. При этом митрополит Никодим исходил из того, что прокляты были

именно обряды, а не те, кто вопреки повелениям церковной власти им следовал:

Признавая за Собором 1656 года право замены одного обряда другим, справедливости ради мы все же должны признать приведенные Собором основания для замены двуперстия на троеперстие более чем сомнительными, а следовательно, и клятву, положенную на двуперстников, как «еретиков», совершенно неосновательной. Беспристрастный голос русской церковной истории к тому же свидетельствует, что двуперстное крестное знамение у православных русских людей, включая единоверцев и старообрядцев, всегда было, есть и, несомненно, будет церковным обрядом, выражающим православное учение веры.¹³⁵⁷

Информацию об истории обсуждения вопроса митрополит Никодим заимствовал исключительно из «Деяния архипастырей» 1929 года и сопровождающего это Деяние указа митрополита Сергия, воспроизводя и содержащиеся там неточности.¹³⁵⁸ В определении, составленном на основании этого доклада, содержалось краткое изложение истории Соборов 1656 и 1666–1667 годов, причем констатировалась необоснованность решений этих соборов по отношению к дониконовским обрядам.

Резолютивная часть Определения утверждала решение митрополита Сергия от 10/23 апреля 1929 г. о признании старых обрядов столь же спасительными, как и новые, об «отвержении» и «признании яко не бывшими» высказанных за годы антистарообрядческой полемики негативных характеристик старых обрядов (особенно двуперстия) и, наконец, об упразднении клятв соборов 1656 и 1656–1657 годов на старые обряды и на придерживающихся этих обрядов православных христиан. Собор 1971 года, в работе которого участвовали представители Восточных патриархов, имел основания объявить себя равнозначным Собору 1667 года и пересмотреть его решения. Так что легитимность этого определения едва ли может быть оспорена.

12.8.2. Реакция старообрядцев

В докладе митрополита Никодима о снятии клятв выражалась надежда, что это деяние «послужит в дальнейшем более тесному соединению и общению старообрядцев и новообрядцев в духе любви Христовой».¹³⁵⁹ Отпечатанное на множительном аппарате, деяние Собора рассылалось по старообрядческим общинам вместе с «Изъяснительным посланием», в котором, в частности, говорилось:

Это деяние явилось результатом послушания Духу Святому священноначалия, клира и верующего народа Русской Православной Церкви. Божественная любовь призывает нас к у врачеванию, хотя и старых, но все еще болезнетворных ран, причиной возникновения которых, по нашему убеждению, во многом явилось надмение мирской власти, некогда вмешавшейся в то, чему судьей быть может лишь милосердный Бог. Предпринятое Освященным собором Московского Патриархата деяние не имеет в виду ущемления свободы христианского звания, устава и обычая кого бы то ни было, но исходит из горячо желаемого нами восстановления со старообрядческими братьями единства во Христе, Сыне Божиим, Духом Святым в единомысленной молитве Отцу всех Богу.¹³⁶⁰

Реакция старообрядцев на это решение была более или менее сдержанной. Вот как описывает обсуждение этого текста членами Рижской Гребенщиковской старообрядческой общины Б.А. Успенский:

В Гребенщиковскую общину, как и в другие старообрядческие центры, пришло послание митрополита Никодима (Ротова), извещающее о снятии клятв и призывающее восстановить утраченное единство. Автор присутствовал при обсуждении ответа митрополиту Никодиму. Сущность ответа сводилась к следующему.

1). Старообрядцы Гребенщиковской общины приветствуют снятие клятв, но отмечают при этом, что этот шаг может иметь значение прежде всего для господствующей церкви: будучи

ложными, эти клятвы не могли иметь отношения к старообрядцам, однако они имели самое прямое отношение к господствующей церкви, поскольку ложные клятвы падают на голову дающего.

2). Старообрядцы с удовлетворением отмечают снятие клятв, наложенных собором 1666–1667 гг. на тех, кто крестится двумя перстами; при этом они считают необходимым отметить, что тем самым сохраняет свою силу предшествующее соборное решение по вопросу о перстосложении, а именно решение Стоглавого собора 1551 г., предавшего проклятию тех, кто не крестится двумя перстами.¹³⁶¹

Мысль о том, что снятие клятв актуально для «господствующей церкви», которая осознала свою ошибку, в то время как старообрядцы и не сомневались в спасительности старых обрядов, неоднократно встречается в документах, касающихся решений Собора 1971 года. Старообрядческие общины говорили о готовности к сотрудничеству во всех областях, не имеющих отношения к церковным таинствам:

Своим решением, имеющим большое историческое значение, – писал митрополиту Никодиму председатель Рижской Гребенщиковской общины Л. Михайлов,¹³⁶² – Собор 1971 года, несомненно, внес ценный вклад во взаимоотношения чад единого русского народа, во взаимоотношение обеих Церквей – Старообрядческой Поморской и Русской Патриаршей. Далее: Деяние Собора усматривает – как результат решения об упразднении клятв на древние обряды – достижение духовного единства со старообрядцами, о соединении «расстоявшихся паки воедино». Это, со старообрядческой точки зрения, сложный вопрос. Ведь не только клятвы являлись препятствием к достижению духовного единства разделившихся вследствие реформ патриарха Никона русских братьев. Тут камнем преткновения послужило признание Патриаршей Церковью никоновских реформ, породивших новые обряды, новые чиноположения и отречение от древних. А точка зрения старообрядцев, широко и основательно изложенная в «Поморских ответах», не дает повода считать новые обряды «равночестными» со старыми или «равноспасительными».

Старообрядцы, лишившись иерархических членов и оставаясь в Церкви Христовой, страдали не за «противление Церкви», а за соблюдение древних обрядов, древних чиноположений, за неприятие новопечатных иконовских книг. Приветствуя решение Собора 1971 года о снятии клятв и принимая это как проявление доброй воли по отношению к старообрядчеству, как важный шаг в нормализации взаимоотношений, мы рады сотрудничать с Русской патриаршей церковью в областях, не затрагивающих внутренних устоев Поморской церкви.¹³⁶³

Настороженное отношение старообрядцев к деянию 1971 г. не должно удивлять. Разделение было слишком долгим, и трудно предположить, что и сам митрополит Никодим рассчитывал на то, что после соборного снятия клятв эта проблема быстро разрешится.¹³⁶⁴ Однако этот акт имел немалое нравственное значение, прежде всего для Патриаршей Церкви.

12.9. Зарубежная церковь и проблема отмены клятв¹³⁶⁵

Для Зарубежной Церкви проблема клятв была не менее актуальной, чем для Московского Патриархата. Впервые этот вопрос был поднят еще во время Карловацкого Собора 1921 года. А определение о снятии клятв Архиерейский Собор Зарубежной Церкви принял в 1974 году, откликнувшись на призыв А.И. Солженицына.

После революции в эмиграции оказались не только православные, но и старообрядцы, поэтому для оказавшейся за рубежом части Русской Церкви вопрос о клятвах был так же актуален, как и для оставшихся в Советской России. В материалах Русского Всезаграничного Церковного Собора в Карловцах (1921) имеется подписанное митрополитом Антонием (Храповицким) послание русским беженцам-старообрядцам, текст которого мы приведем здесь полностью:

Русским старообрядцам – беженцам в Лондоне и заграничных городах и весях. Общее горе сближает людей и побуждает забыть взаимные обиды и ссоры, оплакивая общую гибель и разорение нашей православной Родины. Между тем, кроме прежде испытанных обид, у старообрядцев, отделяющихся от нашей Православной Церкви, не остается более причин отделения от нас, судя, по крайней мере, по беседам г. Мельникова¹³⁶⁶ до 1917 года. Тогда он ссылался на не совсем каноническое устройство Русской Православной Церкви, но в настоящее время каноническое устройство восстановлено, и во главе ее стоит законный патриарх Московский и всея Руси. Кроме того, на тех же беседах говорилось о необходимости снятия клятв 1656 и 1667 гг., но и это, с помощью Божьей, устроено на Московском Церковном Соборе 1917–1918 гг. К сожалению, у меня здесь нет актов его, но, как председатель Единоверческой комиссии, я помню, что и епископов ваших решено было принять в сущем сане и у нас учредить 5 единоверческих епископов. Первым из таковых был Епископ Охтенский преосвященный Симон Шлеев, из

овдовевших протоиереев, постриженный в монашество, и к прискорбию, недавно мученически умерщвленный злодеями в г. Уфе. Посему, слышав о вашем добром расположении, желал бы и теперь узнать, что вы думаете о соединении с Церковью уже не с «господствующей», но гонимой от врагов Христовой веры. Не пора ли нам едиными усты и единым сердцем славить Троидного Бога. Смиренный Антоний, митрополит Киевский и Галицкий.¹³⁶⁷

При знакомстве с этим посланием обращает на себя внимание, что митрополит Антоний (Храповицкий), не касаясь истории многолетних споров о клятвах, сообщает о снятии клятв Собором. Будучи председателем отдела О единоверии и старообрядчестве, митрополит Антоний не мог не знать о том, что не было подготовлено даже проекта деяния о снятии клятв. По всей видимости, мы сталкиваемся здесь с абберрацией памяти, и несколько лет спустя намерение снять клятвы начало восприниматься как свершившийся факт.

Следующим известным нам высказыванием зарубежного священноначалия по вопросу о клятвах является упоминавшееся нами выше сообщение Архиерейского Синода о «Деянии архипастырей» 1929 года.¹³⁶⁸

Судя по всему, послание митрополита Антония (Храповицкого) не имело резонанса и было прочно забыто. Характерно, что когда четыре десятилетия спустя проживающие за рубежом единоверцы послали в Архиерейский Синод запрос о том, прокляты ли старые обряды, ответ, составленный Синодом на заседании 1 августа 1964 г., ни словом не упоминал о снятии клятв, а в духе разъяснений XIX века ограничился указанием на то, что под клятвой находятся лишь те, кто отрицает благодатность Русской Церкви:

Бывшие ранее прещения против старообрядцев могут распространяться только на тех из них, которые придерживаются ошибочного мнения, будто Русская Православная Церковь уклонилась в ересь, и которые отрицают каноническую власть и благодатность ее священства.¹³⁶⁹

А спустя месяц (8 сентября 1964 г.) Архиерейский Синод выпустил указ, в котором официально признал старые обряды

православными и благословил их употребление.¹³⁷⁰

Официальное снятие клятв Зарубежная Церковь осуществила в 1974 году, во многом благодаря А.И. Солженицыну. Накануне открытия III Всезарубежного Собора (8–22 сентября 1974 г.) первоиерарх Русской Зарубежной Церкви митрополит Филарет (Вознесенский)¹³⁷¹ попросил Солженицына направить обращение к членам Собора и высказать свои соображения о том, «чем может неугнетенная часть Русской Православной Церкви помочь ее угнетенной части».¹³⁷² В послании А.И. Солженицына, зачитанном на одном из заседаний, говорилось о необходимости покаяния перед старообрядцами. Писателя не интересовали исторические и юридические аспекты этой проблемы. Для него было очевидно, что гонитель должен покаяться перед гонимыми:

Я осмелюсь остановить внимание собравшихся еще на дальнем, трехсотлетнем грехе нашей Русской Церкви, я осмелюсь полнозвучно повторить это слово – грехе, еще чтоб избежать употребить более тяжкое, – грехе, в котором Церковь наша – и весь православный народ! – никогда не раскаялись, а значит, в грехе, тяготевшем над нами в 17-м году, тяготеющем поныне и, по пониманию нашей веры, могущем быть причиной кары Божьей над нами, неизбывной причиной постигнувших нас бед. Я имею в виду, конечно, русскую инквизицию: потеснение и разгром устоявшегося древнего благочестия, угнетение и расправу над 12 миллионами наших братьев, единоверцев и соотечественников.¹³⁷³

Судя по всему, это обращение стало для членов Собора неожиданностью. При его обсуждении¹³⁷⁴ протопресвитер Георгий Граббе¹³⁷⁵ говорил, что А.И. Солженицын несколько идеализирует старообрядцев, что Синод разъяснил клятвы еще в 1881 году, а опыт единоверия показал, что возможно следовать старым обрядам, но не быть в расколе. Из этого выступления можно заключить, что Собор не предполагал принимать каких-либо решений, посвященных старообрядцам. Однако на последнем заседании протоиерей Димитрий Александров¹³⁷⁶ выступил с внеочередным заявлением о том, что Собору следовало бы объявить о снятии клятв. Это

предложение было передано на разрешение Архиерейского Собора, который собрался менее чем через неделю (25 сентября) и выпустил соответствующее определение.

Его преамбула начинается перечнем причин, по которым клятвы 1656–1667 годов должны быть отменены. Здесь говорится о том, что Церковь всегда допускала разнообразие обрядов и обычаев, что старые обряды не содержат в себе ничего еретического, что запрет старых обрядов фактически перестал действовать после того, как в 1800 году было учреждено единоверие и что многие иерархи и церковные учреждения занимались проблемой снятия клятв.¹³⁷⁷ Само определение выглядит следующим образом:

Собор епископов Русской Православной Церкви Заграницей определяет:

1. Почитать древние богослужебные обычаи и обряды, содержащиеся в богослужебных книгах Русской Церкви до середины XVII столетия, православными и спасительными.

2. Запрещения и клятвы, наложенные в прошлом на содержащих эти обычаи Соборами 1656 и 1667 годов, а также отдельными лицами, как положенные по недоброму разумению участниками этих Соборов, считать недействительными, отмененными и яко не бывшими.

3. Разрешить употребление старых обрядов для желающих соблюдать их и находящихся в общении с Православной Церковью, с тем, однако, чтобы от этого не происходило замешательства в церковной жизни существующих приходов Русской Православной Церкви Заграницей.

4. От желающих быть принятыми в церковное общение старообрядцев не требовать отречения от старых обрядов и принятия ими современных. Поставлять им священников, а если нужно, и епископов, которых обязать в точности исполнять древний чин.

5. Призывать старообрядцев с их стороны почитать наши обряды равночестными со старыми.

6. Скорбя о происшедшем разделении, в особенности о бывших гонениях на приверженцев старых обрядов, Собор епископов, однако, не считает себя в праве судить об

ответственности отдельных лиц за происшедшее, так как участники этих событий все давно предстали пред судом Божиим, которому и должны дать ответ за свои дела. Русская Православная Церковь Заграницей никогда не участвовала во враждебных действиях против старообрядцев. Поэтому Собор епископов обращается к старообрядцам с призывом забыть прежние обиды и несправедливости и вместо того, чтобы помнить зло, подумать о том, как устроить наилучшим образом свою церковную жизнь в изгнании для спасения христианских душ.

7. Собор епископов призывает всех православных христиан не возобновлять, по мнимой ревности о Православии, ненужных обрядовых споров, а в особенности не повторять недопустимых порицательных выражений, так как и те и другие обряды священны. Такие выражения, где бы и кем бы они ни были употреблены в прошлом, Собор епископов отмечает и вменяет яко не бывшие.¹³⁷⁸

В октябре 2000 года Собор Зарубежной Церкви выпустил обращение к старообрядцам, в котором просил у них прощение за гонения и притеснения:

Мы глубоко сожалеем о тех жестокостях, которые были причинены приверженцам старого обряда со стороны гражданских властей, которые вдохновлялись и некоторыми из наших предшественников в иерархии Русской Церкви. ... Простите, братья и сестры, наши прегрешения, причиненные вам ненавистью. Не считайте нас сообщниками в грехах наших предшественников, не возлагайте горечь на нас за невоздержанные деяния их. Хотя мы потомки гонителей ваших, но неповинны в причиненных вам бедствиях. Простите обиды, чтобы и мы были свободны от упрека, тяготеющего над ними. Мы кланяемся вам в ноги и препоручаем себя вашим молитвам. Простите оскорбивших вас безрассудным насилием, ибо нашими устами они раскаялись в соделанном вам и испрашивают прощения. ... В XX веке на Православную Российскую Церковь обрушились новые преследования, теперь уже от рук богоборческого режима... Мы со скорбью признаем, что великое гонение нашей Церкви в прошедшие десятилетия

отчасти может быть и Божиим наказанием за преследование чад старого обряда нашими предшественниками. Итак, мы сознаем горькие последствия событий, разделивших нас и, тем самым, ослабивших духовную мощь Русской Церкви. Мы торжественно провозглашаем свое глубокое желание исцелить нанесенную Церкви рану.¹³⁷⁹

12.10. От «противораскольнической миссии» к межцерковному диалогу

Если первоначально целью снятия клятв со старообрядцев было облегчение их перехода в единоверие, то позже со снятием клятв связывали надежды на сближение со старообрядцами.

История отмены клятв на старые обряды пишется впервые, и глава оказалась перегруженной цитатами из документов и источниковедческими экскурсами. Это побуждает нас специально обратить внимание читателей на постепенные перемены, которые происходили в мотивации отношения к проблеме клятв на старые обряды.

Когда в начале XIX века в связи с учреждением единоверия эта проблема была поставлена, то в снятии клятв видели не путь к сближению со старообрядцами (перспективы такого сближения тогда никто не рассматривал всерьез), а возможность создания своеобразной унии старообрядцев с Синодальной Церковью. Придерживающиеся дониконовских чинов единоверческие приходы должны были стать как бы промежуточной станцией на пути из старообрядчества в Православную Церковь. Наличие клятв ставило под сомнение декларации миссионеров о том, что дониконовские обряды являются такими же спасительными, как и никоновские. Лишь сняв клятвы 1656–1667 годов или же доказав, что к единоверцам эти клятвы отношения не имеют, можно было убеждать старообрядцев переходить в единоверие. Таким образом, снятие клятв входило в круг проблем, обсуждаемых в связи с «противораскольнической миссией». Именно в этом аспекте вопрос о снятии клятв обсуждался и в ходе предсоборных дискуссий, и на самом Соборе 1917–1918 годов.

В 20-е годы вопрос о клятвах рассматривается уже в совершенно ином аспекте. Границы между старообрядцами и оппозиционными церковными группировками оказываются достаточно размытыми, причем объединение со старообрядцами воспринимается как более реальная

перспектива, чем объединение, например, с обновленцами. Отношения со старообрядцами попадают в контекст борьбы церковных группировок, нередко становясь предметом политических игр и козырем в борьбе за влияние.

Окончательное решение проблемы клятв пришлось совсем на иную эпоху. В 70-е годы XX века полемика со старообрядцами уже давно не воспринималась как миссионерская задача. Для всех христиан страны советов общим противником был материализм и атеизм. Отношение церковной интеллигенции к старообрядчеству формировалось благодаря работам Н.Ф. Каптерева,¹³⁸⁰ Е.Е. Голубинского,¹³⁸¹ С.А. Зеньковского,¹³⁸² а также благодаря публикациям старообрядческих первоисточников как памятников древнерусской литературы. Читателю 70-х годов намного легче было ознакомиться с сочинениями протопопа Аввакума, «Житие» которого издавалось многотысячными тиражами, чем, например, с творениями Иоанна Златоуста, который в СССР не переиздавался.

Церковное сознание 70-х годов видело в клятвах 1656–1667 годов лишь историческую несправедливость. Идея о том, что текстологическая база и декларации инициаторов никоновской sprawy были, мягко говоря, небезупречными, постепенно становилась все более популярной. Необходимость отмены клятв казалось столь очевидной, что акт Собора 1971 года не вызвал заметного общественного резонанса. Отмена клятв Собором 1971 года преследовала не миссионерские, а, можно сказать, экуменические цели. Еще дальше пошла по этому пути Зарубежная Церковь, в актах которой уже звучали слова о покаянии гонителей перед гонимыми.

Если проблема решается почти два века, то в момент решения выясняется, что это уже совсем иная проблема. Проблема клятв была поставлена в связи с задачами «противораскольнической миссии». Однако во второй половине XX века и Московский Патриархат, и Зарубежная Церковь приняли по отношению к старообрядцам документы, скорее соотносимые с межцерковным диалогом, чем с миссионерской полемикой.

13. Миссионерские стратегии в условиях послереволюционной России

13.1. Деятельность Миссионерского совета

Несмотря на то, что новая ситуация не предполагала существования не только миссии, но и самой церковной организации, в первые послереволюционные годы Высшее церковное управление не оставляло надежд наладить миссионерскую работу. Этим занимался Миссионерский совет – структура, образованная в соответствии с определением О внутренней и внешней миссии. Миссионерский совет анализировал происходящие в стране события и разрабатывал миссионерские стратегии, пригодные для послереволюционной России.

Определение О внутренней и внешней миссии предусматривало, что для управления миссионерской деятельностью при Синоде будет создан Синодальный миссионерский совет.¹³⁸³ Совет начал свою работу лишь после закрытия Собора, несмотря на то, что соответствующее определение было принято за пять месяцев до этого, 6/19 апреля 1918 г. Инициатором создания Миссионерского совета стал А.Г. Куляшев, который в начале октября 1918 года написал патриарху Тихону, что в послереволюционной России миссионеры часто оказываются в ситуациях, с которыми раньше сталкиваться не приходилось:

Современная жизнь выбила миссию из ее обычной колеи и предложила ей великое множество великих и трудных вопросов. Под влиянием текущих событий, под влиянием новой жизни существенно меняется и характер, и направление миссии. беседы с раскольниками о двуперстии и с сектантами об иконопочитании нужно вести ныне миссионерам. От них, прежде всего, требуется борьба с неверием и широкая организаторская в духе исключительно евангельского учения работа в приходах. Глашатаи голого неверия устно и письменно, планомерно и настойчиво ведут ныне свое разрушительное дело и властной рукой уводят народ православный от Господа Бога. Они разъезжают по городам и селам, умело и энергично занимаясь здесь атеистической кощунственной пропагандой. Народ в

смущении. Народ требует защиты, народ желает, чтобы хулители его веры публично получили отпор от защитников православия. Религиозными вопросами заинтересовались народные массы. Свидетельство тому – религиозные диспуты. Их посещают охотно и в громадном количестве люди самых разных положений, возрастов, профессий. Достаточно раз побывать на этих диспутах, чтобы убедиться, насколько велик ныне интерес к религиозным вопросам. Одни идут сюда с целью, чтобы хоть что-нибудь услышать в защиту своей веры, другие за тем, чтобы еще более углубиться в своем самомнении, неверии и отпадении от Церкви. Мы переживаем острый и великий момент в религиозной жизни русского народа. Быть только зрителем этого религиозного явления, бездействовать и не принимать в это время никаких безотлагательных мер, по нашему мнению, немыслимо и недопустимо. На местах в епархиях полная растерянность: не знают с чего начинать и как бороться с этим атеистическим шквалом. Внешние условия для ведения этой борьбы складываются весьма неблагоприятно. Нужно сознаться, что миссия наша в большинстве случаев работала не в этом направлении. Она сама крайне нуждается и в указании, и в руководстве. Эти указания должны исходить из ... Синодального миссионерского совета.¹³⁸⁴

Это письмо стимулировало решение Патриарха, Синода и Высшего церковного совета от 19 октября (1 ноября) 1918 г. об учреждении Миссионерского совета, предусмотренного определением *О внутренней и внешней миссии*.¹³⁸⁵ Председателем этого совета стал митрополит Владимирский Сергей (Страгородский). Судя по сохранившимся протоколам, последний из которых датирован 29 августа (9 сентября) 1919 г., всего состоялось 38 заседаний Миссионерского совета.

Задачи, которые должен был решать этот орган, сформулированы в ходе первого заседания, на котором присутствовало всего четыре человека – митрополит Сергей (Страгородский), П.А. Миртов, А.Г. Куляшев и А.В. Карташев. Члены Совета исходили из того, что в новых условиях миссия не может ограничиваться в своей деятельности только защитой

догматического и нравственного учения Церкви и даже борьбой с неверием. Миссионеры должны быть в состоянии давать ответы на будоражащие общественное мнение социальные вопросы: о социальном равенстве людей, о возможности устройства социальной жизни на безрелигиозных началах, об отношении христианства к социализму, о коммунизме и об отношении его к раннему христианству, об участии народа в государственной власти и т.д. А поскольку большинство миссионеров не имело необходимой для этого подготовки, было решено организовать издание популярных брошюр и листовок, где в понятной для народа форме будут разбираться вопросы, волнующие людей. Кроме того планировалось создание института агитаторов-добровольцев, которые могли бы могли защищать церковное вероучение не с кафедры или трибуны, а в частной беседе или споре.

Определив основное направление своей деятельности, члены Совета решили привлечь к участию в этой работе епископа Волоколамского Феодора (Поздеевского),¹³⁸⁶ протопресвитера Н.А. Любимова,¹³⁸⁷ настоятеля церкви Воскресения в Кадашах протоиерея Н.И. Смирнова,¹³⁸⁸ настоятеля церкви Николая Чудотворца в Кленниках протоиерея А.А. Мечева, настоятеля церкви Николая Чудотворца в Плотниках священника В.Н. Воробьева,¹³⁸⁹ М.А. Новоселова, Н.Д. Кузнецова, А.В. Карташева и С.П. Мансурова.¹³⁹⁰

13.1.1. Миссия в 1918 году

На первом заседании Совета решили опросить епархиальных архиереев о том, в каком состоянии находится дело миссии. Поскольку почта действовала очень плохо, ответы пришли далеко не из всех епархий, однако и те, что были получены, позволяют представить себе, как происходило умирание прежних форм миссионерской деятельности и зарождение новых. Остановимся на этих ответах более подробно. Из Ярославской епархии пришло сообщение о том, что прежде миссионерской деятельностью занималось епархиальное Братство св. Димитрия, однако после того, как большевики реквизировали здания, капиталы и библиотеку, деятельность братства прекратилась.¹³⁹¹ Из Вологодской епархии жаловались, что епархия имела возможность платить епархиальным миссионерам жалование только до середины 1918 года. К тому же практически все молодые священники были насильственно мобилизованы в тыловое ополчение:

Вся епархия, – писал епископ Великоустюжский и Усть-Вымский Алексей (Бельковский),¹³⁹² – находится на осадном положении, один епархиальный миссионер ... помер, а другой ... мобилизован и зачислен в тыловую рабочую роту, духовенство в возрасте до 45 лет тоже мобилизовано, многие из духовенства арестованы, некоторые поплатились своею жизнью, – при таких условиях миссия не только не может развиваться, но вынуждена совсем замолкнуть.¹³⁹³

Из ответов епархиальных архиереев следует, что предусмотренные определением *О внутренней и внешней миссии* должности противораскольнического, противосектантского и противокатолического миссионеров не соответствовали тем задачам, которые ставили перед миссией реалии нового времени. Основным объектом миссионерской деятельности теперь были не старообрядцы, не сектанты или католики, а атеисты. И епархиальные архиереи, приславшие в Миссионерский совет свои ответы, хорошо это осознавали. Так, например, сообщая о ситуации во Владимирской епархии,

епископ Юрьевский Евгений (Мерцалов)¹³⁹⁴ писал, что деятельность епархиальных миссионеров теперь направлена не только на борьбу со старообрядчеством и сектантством, но и на борьбу с усилившейся пропагандой безверия. В связи с этим Владимирский епархиальный миссионерский совет постановил обратить особое внимание на катехизацию православного населения по всем приходам епархии. Была разработана специальная программа катехизации, которую предполагалось рекомендовать всем священникам епархии.¹³⁹⁵

Авторы многих ответов писали о том, что в новых условиях миссионерская деятельность практически невозможна. Например, архиепископ Астраханский Митрофан (Краснопольский) указывал на то, что хотя епархии и удалось решить проблемы содержания миссионеров, деятельность их ограничивается проповедями в храмах, поскольку на территории епархии идет война и любая агитация чревата расстрелом.¹³⁹⁶ Епископ Курский Феофан (Гаврилов)¹³⁹⁷ писал, что в епархии собирались утвердить должность особого миссионера по борьбе с безбожием и начать издание специального миссионерского журнала, но из-за политических событий от этой идеи пришлось отказаться:

В настоящее время деятели миссии переживают исключительно тяжелые условия – за каждое слово, показавшееся подозрительным, сажают в тюрьму.¹³⁹⁸

О тех же проблемах говорилось и в ответе управляющего Московской епархией епископа Коломенского Иоасафа (Каллистова).¹³⁹⁹ Он жаловался на то, что проводить миссионерские беседы теперь невозможно, поскольку власти запретили проведение любых собраний, что запасы апологетической литературы по большей части конфискованы, а об издании новой нет и речи. Поэтому единственной возможной формой миссионерской работы теперь становятся неформальные беседы миссионеров со старообрядцами и сектантами. Епископ Филарет (Никольский),¹⁴⁰⁰ временно управляющий Костромской епархией, писал, что собственно миссионерская деятельность в епархии сведена к минимуму,

поскольку возможность ездить ограничена, а полемика с безбожием опасна.¹⁴⁰¹

Сообщения о том, что прежние формы миссионерской работы теперь невозможны, часто сопровождались указаниями на то, что принципиально изменился объект миссионерского воздействия. Теперь миссионеры должны направлять основные усилия на православных, подвергающихся натиску антирелигиозной пропаганды. В письме епископа Калужского Феофана¹⁴⁰² говорится, что собственно миссионерской деятельности в епархии нет, потому что Церковь борется за выживание точно так же, как старообрядцы и сектанты. Бывшие оппоненты теперь сражаются не с православием, а с безбожием, поэтому собеседования с иноверцами теряют актуальность и миссионеры занимаются в основном религиозным просвещением.¹⁴⁰³ На то, что сектанты теперь затихли и собраний не проводят, указывал и епископ Курский Феофан (Гаврилов).¹⁴⁰⁴ В этой связи епископ Орловский Серафим (Остроумов)¹⁴⁰⁵ писал, что общепархиальные миссионерские структуры теперь малоэффективны, а вся реальная работа ведется на местах, в приходах:

Что касается задач миссионерского дела в епархии, ... то они, по мнению епархиального управления, в данный момент должны сводиться к миссионерству на местах, в приходах, осуществляемому деятельностью каждого приходского пастыря. Каждый пастырь должен быть миссионером, отрицающим собою необходимость особых официальных епархиальных и уездных миссионеров.¹⁴⁰⁶

Епископ Тамбовский Зиновий (Дроздов)¹⁴⁰⁷ писал о том, что основной формой деятельности епархиальных миссионеров теперь стала работа в приходах. Миссионеры разъезжают по епархии и оказываются там, где антирелигиозная пропаганда ведется наиболее успешно. Здесь миссионеры задерживаются на более или менее продолжительное время, совершают требы, произносят проповеди и беседуют с прихожанами. Миссионеры также используются для замены арестованных или расстрелянных священников. Таким образом, епархиальные миссионеры, которые, по замыслу составителей определения О

внутренней и внешней миссии, должны были выступать в роли экспертов по сектантству, католичеству, старообрядчеству или мусульманству, начинают выступать в совершенно иной роли. Епархиальный миссионер теперь едет не туда, где требуется применение его специальных знаний, а туда, где священник по какой-либо причине отсутствует или не справляется с ситуацией. Таким образом, епархиальные миссионеры превратились в своеобразный резерв, которым архиерей может воспользоваться в затруднительной ситуации.¹⁴⁰⁸

Особо следует остановиться на ответе епископа Пензенского Иоанна (Поммера),¹⁴⁰⁹ который включил в число миссионерских задач полемику с приверженцами лишенного сана архиепископа Владимира (Путяты).¹⁴¹⁰ Кажется, это самый ранний случай рассмотрения церковных расколов советского времени как миссионерской проблемы.

Конечно же, попытки продолжать традиционную миссионерскую работу не прекращались. Из протоколов Миссионерского совета следует, что многие архиереи продолжали хлопотать о том, чтобы в их епархиях появлялись новые профессиональные миссионеры. Однако борьба большевистского государства с «поповской пропагандой» не давала сконструированным Собором миссионерским структурам возможности нормально функционировать.

13.1.2. Деятельность Миссионерского совета

Члены Миссионерского совета осознавали, что им предстоит действовать уже не в той стране, которую имел в виду Поместный Собор, когда принимал определение *О внутренней и внешней миссии*. Вопрос о том, как в новых условиях должна выглядеть миссионерская деятельность, обсуждался уже на втором заседании Совета (12 ноября 1918 г.).¹⁴¹¹ В ходе дискуссии было отмечено, что революция не только изменила систему государственного управления, но повлияла и на духовный облик народа. Даже наиболее воцерковленная часть народа не может найти ответа на те социальные вопросы, которые поставила революция. Социальные проблемы волнуют всех, и Церковь не может уклониться от их обсуждения. Однако подавляющее большинство духовенства не умеет говорить на социально-политические темы. К тому же борьба с антирелигиозными и антицерковными течениями не может вестись только силами священников: она требует широкой организации и большого числа проповедников из народа, которые могли бы проводить беседы в неформальной обстановке.

Понятно, что полная перестройка миссионерской деятельности должна была занять значительное время. Однако члены Совета сформулировали несколько задач, к решению которых следовало приступить немедленно. К ним относилось знакомство духовенства с популярными антирелигиозными теориями, подготовка полемической литературы, а также поиск среди мирян способных полемистов, которые, после соответствующего обучения, могли бы стать помощниками духовенства в деле миссии.

Другой, не менее важной задачей являлось «положительное церковное учительство»,¹⁴¹² то есть ознакомление прихожан с православным вероучением. Эта задача казалась вполне осуществимой и в ситуации гонений на Церковь. В отличие от полемики с антихристианскими и материалистическими теориями, которая могла быть расценена

властями как антибольшевистская агитация, чистая апологетика аполитична, а значит, проводящий апологетическую беседу священник не особенно рискует. К тому же проведению апологетических бесед священнослужителей учили в семинариях, поэтому подавляющее большинство духовенства имело хотя бы минимальную подготовку, необходимую для проведения таких бесед. Правда, по мнению членов Совета, духовенство вело себя очень пассивно и недостаточно занималось делом церковного учительства:

Нельзя не признать, – читаем мы в протоколах заседаний Совета, – что за последнее время наше духовенство, даже в таких больших центрах, каковым является Москва, быть может, под влиянием всех ужасов переживаемого времени, хранит почти полное молчание; оно не только не выступает с обличениями господствующих заблуждений, но вообще мало занимается делом религиозного учительства. И это в то время, когда народ, истомленный мятежными событиями последних лет, жаждет услышать слово Божие, исправно посещает храм, стремясь здесь найти себе забвение от мирских тревог и духовное успокоение и желая запастись силами для перенесения житейских испытаний. Поэтому задача церковной власти пробудить духовенство от сна и настоятельно, властным словом, под страхом больших прещений, призвать его к церковно-учительной деятельности.¹⁴¹³

Подобная деятельность не предполагала изобретения каких-либо новых форм. Члены Совета в этой связи говорили об истовом и благоговейном совершении богослужения, с обязательным участием народа в пении и чтении, о том, что священники должны регулярно произносить проповеди, раскрывающие церковное учение, и, наконец, о развитии духовничества. При этом отец Алексей Мечев выступил в защиту московского духовенства:

Присутствовавший на заседании свящ. А.А. Мечев заявил, что он возражает против огульного обвинения московского духовенства в бездеятельности. Принадлежа сам к этому духовенству и отлично зная состав его, он может удостоверить, что в среде этого духовенства находится достаточное число

лиц, даже в настоящее время беззаветно отдающих свои силы на служение делу религиозного научения пасомых. Затем, по его твердому убеждению, никакими начальственными распоряжениями, даже самыми строгими и грозными, нельзя создать церковное дело, а тем более подвигнуть духовенство на путь ревностного исполнения своих обязанностей. Пастырь только тогда с любовью может отдаться своему служению и только тогда может иметь успех в своей деятельности, когда в сердце его возгорится огонь святой ревности об исполнении своего долга, а это последнее достигается не начальственными предписаниями, не внешними какими-либо мерами и взысканиями, а возгреванием пастырем в своем сердце благодатно-молитвенного настроения через возможно частое совершение богослужения, общением с облагодатствованными пастырями, каковым, например, был почивший о. Иоанн Кронштадтский.¹⁴¹⁴

На основе этого доклада 22 ноября 1918 г. Священным Синодом и Высшим церковным советом было принято следующее постановление:

Признавая, что совершающиеся в государственной и общественной жизни события и усиленная пропаганда антирелигиозных и антицерковных учений в русском народе властно налагают на православное духовенство обязанность неусыпной пастырской деятельности для охранения пасомых от соблазна увлечения всякими лжеучениями и утверждения их в православной вере,

1). Пригласить епархиальных преосвященных призвать подведомое им духовенство к самой оживленной пастырско-учительной деятельности, осуществляемой через истовое и благоговейное совершение богослужения с обязательным участием самого народа в церковном пении и чтении, через неустанное, за каждым воскресным и праздничным богослужением, живое проповедническое слово, чуждое всякой политики и направленное только к положительному раскрытию православно-христианского учения, через духовничество и другие виды пастырской попечительности о пасомых, причем, дабы этот призыв не остался без должного внимания со

стороны духовенства, иметь неослабное наблюдение за исполнением на местах данного распоряжения, подвергая священнослужителей, продолжающих оставаться бездеятельными и не принимающих никаких мер к возвышению в своих церквах богослужения и к развитию живой пастырской проповеди, самым строгим мерам взыскания.

2). Дабы в указанной области духовенство могло найти в своих архипастырях достойный пример для подражания, пригласить всех преосвященных, как епархиальных, так и викарных, и пребывающих на покое, неопустительно во все воскресные и праздничные дни совершать богослужение, сопровождая его произнесением соответствующих поучений и настаивая, чтобы в пении и чтении за этими службами принимал участие весь народ, причем предупредить, что на такую деятельность преосвященных будет обращено особое внимание Высшим церковным управлением.

3). Указать далее преосвященным на необходимость для лучшей постановки дела церковного учительства в епархиях устраивать по благочиниям или уездам особые пастырские собрания духовенства с участием миссионеров и ревнителей из мирян, на каковых собраниях сами преосвященные или их викарии, или, наконец, особо назначенные ими священнослужители, миссионеры или миряне, заявившие себя особым умением или опытом в отношении постановки в своих храмах богослужения или в отношении приемов положительного церковного учительства, могли бы пробуждать духовенство и давать ему разъяснения касательно предстоящей Православной Церкви задачи, самым делом могли бы показать и научить, как поставить на должную высоту и богослужение, и церковную проповедь.

4). Ввиду особого значения в настоящее время Москвы как места пребывания Высшего церковного управления и как главного религиозного центра в государстве, к которому обращены взоры всего провинциального духовенства просить Святейшего Патриарха, не найдет ли он возможным призвать московское духовенство к пробуждению, и с этою целью устроить под своим председательством собрание названного

духовенства с допущением участия в нем членов Миссионерского совета и некоторых мирян, известных своим опытом и ревностью в деле религиозного учительства, для выяснения на сем собрании духовенству предстоящих Православной Церкви великих задач, возлагаемых на нее современными событиями, и властного призыва его, под страхом строгой ответственности, к самой оживленной пастырско-учительной деятельности.

5). Просить также Святейшего Патриарха, в тех же целях выяснения вопросов, связанных с оживлением религиозного учительства в Москве, устроить, если это найдено будет возможным, собрание всех пребывающих в Москве архипастырей, не исключая и находящихся на покое, и пригласить их к возможно частому совершению в московских храмах богослужения и выступлению со словом проповеди, для чего предложить преосвященным распределить между собою городские благочиния с тем, чтобы они могли попеременно совершать в церквях данного благочиния богослужения, особенно вечерни по воскресным и праздничным дням, каковые вечерни должны сопровождаться беседами как самого архипастыря, так и миссионеров и особых проповедников из духовенства и мирян данного благочиния и заключаться чтением вечерних молитв. Об изложенном для исполнения послать епархиальным преосвященным циркулярные указы, а в личную канцелярию Святейшего Патриарха и в Миссионерский совет передать выписки из сего определения.¹⁴¹⁵

Епархиальное собрание московского духовенства, о котором говорится в четвертом пункте этого постановления, состоялось 26 декабря 1918 г.,¹⁴¹⁶ однако о его решениях мы ничего не знаем. Проходили подобные собрания и в других городах. Например, 28 ноября 1918 г. в Петрограде под председательством митрополита Вениамина (Казанского) прошло благочинническое собрание, которое постановило регулярно проводить торжественные вечерние богослужения с пением и проповедью, в которых бы участвовало все духовенство благочиния. Священникам рекомендовалось читать на русском языке положенные по уставу Пролог и

святоотеческие творения и по возможности за каждым богослужением произносить проповеди.¹⁴¹⁷

13.1.3. Борьба с неверием

Борьба с неверием была основной темой занятий Миссионерского совета. Обсуждение этого вопроса началось на заседании, которое состоялось 14 декабря 1918 г.¹⁴¹⁸ Открывая это собрание, митрополит Сергей (Страгородский) обратил внимание присутствующих на то, что борьба с неверием – это самостоятельная проблема, которую следует решать независимо от общих мероприятий по активизации религиозно-нравственной жизни. Выступившие затем протоиереи П.А. Миртов и А.Г. Куляшев говорили о необходимости создания массовой организации, члены которой будут противостоять антирелигиозной пропаганде. Кроме того, говорилось о необходимости проведения лекций и семинаров, притом не только в больших городах, но и в селах, а также издания апологетической литературы, не только научной, но и народной. К вопросу о характере апологетических сочинений вернулись на следующем заседании, которое состоялось спустя неделю. В выступлении митрополита Сергея звучала мысль, что научная апологетика не может бороться с антирелигиозной пропагандой, поскольку профессора духовных академий защищают веру, взывая к разуму, в то время как современная антирелигиозная пропаганда «черпает свою силу не в каких-либо ученых доказательствах, а только в низменных сторонах человеческой души и отличается полной беспринципностью».¹⁴¹⁹ Для противодействия такой пропаганде требуется особая пропагандистская литература, которую могут составить не ученые-богословы, а полемисты, хорошо знающие психологию народных масс. При этом никто не собирался совсем отказываться от издания серьезных апологетических трудов. В докладе А.Г. Куляшева подчеркивалось, что отсутствие научно-апологетической литературы противники православия, естественно, станут объяснять тем, что наука на стороне атеистов. Да и неверие свойственно не только народу, но и представителям образованных классов, которых популярные агитки не удовлетворят. В конце концов, члены Миссионерского

совета пришли к заключению, что необходима как научная, так и популярная апологетическая литература. Для создания миссионерской литературы нового поколения (как популярной, так и научной) было решено объявить конкурс, победителям которого полагалась денежная премия.

На основе дискуссии А.Г. Куляшев составил проект указа, который 3 января 1919 г. был утвержден соединенным присутствием Священного Синода и Высшего церковного совета¹⁴²⁰ Текст указа мы приводим полностью:

1). Утверждение православных чад Церкви, укрепление колеблющихся в борьбе с нарастающим безверием, чуждое политических партий, является одной из первых главных и неотложных задач Российской Церкви.

2). В выполнении этой основной неотложной задачи принимает участие вся Церковь – паство и паство, учащие и учимые, клир и миряне без различия пола, возраста и образования.

3). При исполнении этой задачи во главе становится Высшее церковное управление.

4). В деле управления и защиты веры Высшее церковное управление дает общие руководства, основные задания, призывает, вдохновляет всех деятелей этой работы, поощряет, требует от них беззамедлительного исполнения поставленной задачи.

5). Заботясь о планомерном, плодотворном и систематическом исполнении поставленной задачи по укреплению и защите веры, Высшее церковное управление, предлагая общие положения, ближайшим образом проводит их через Миссионерский совет, призывая в состав его для исполнения этой работы людей опыта, знаний, науки, священнослужителей, церковно-общественных деятелей, профессоров академий и преподавателей других учебных заведений. Из состава этих лиц одни являются теоретическими, другие – практическими деятелями, столь нужными в данное для Церкви время.¹⁴²¹

6). Высшее церковное управление теоретическим деятелям, по преимуществу профессорам академии, поручает

беззамедлительно приступить к научному разбору в общедоступных изложениях тех отрицательных доктрин, кои в настоящее время путем изустного изложения и печатного слова усиленно распространяются. Высшее церковное управление поручает профессорам академии и церковно-общественным деятелям составить курсы апологетического богословия, отвечающие запросам времени, столь нужные для пастырства и мирян, листки и брошюры, доступные для простого народа. Их задача – раскрыть положительное учение Церкви по затронутым вопросам и разобрать все положения и возражения отрицательной критики.

7). Высшее церковное управление имеет при себе временных или постоянных особых благовестников, в состав которых входят опытные лекторы, талантливые руководители и организаторы пастырско-миссионерской деятельности из епископов, священнослужителей, миссионеров, церковно-общественных деятелей, профессоров академий и преподавателей духовно-учебных заведений.

8). Высшее церковное управление по своему усмотрению или по просьбе правящих епископов командирует этих благовестников по епархиальным городам:

а) для чтения лекций по церковно-общественным вопросам, чуждых политических партий

б) для ведения краткосрочных богословских курсов, имеющих своей задачей познакомить православную мыслящую паству с христианским мировоззрением и подготовить церковных деятелей и борцов, могущих единодушно подвизаться за веру евангельскую

в) для собеседования с пастырством и инструктирования его по вопросам пастырско-миссионерской деятельности.

9). Высшее церковное управление призывает православную паству к материальной поддержке этих своих начинаний и предлагает епархиальным собраниям на апологетическое дело в епархии делать такие ассигнования, при наличности коих было бы возможно широко и правильно организовать борьбу с неверием.¹⁴²²

10). На защиту и укрепление православной веры в епархии становится во главе правящий епархиальный епископ вместе со своими викариями, считая борьбу с разрастающимся неверием своей первой, неотложной и главной задачей.

11). Борьба с неверием в епархии должна быть планомерной, постоянной, чуждой политических партий.

12). Для более успешного ведения борьбы с неверием прежде всего необходимы постоянное пребывание епископа среди народа, его беседы с ним, служение, участие на съездах, в крестохождении, объезде епархии.

13). При епископе для укрепления и защиты православия организуется миссионерский совет или епархиальное братство, его заменяющее, в состав которого, кроме избранных лиц и миссионеров, приглашаются опытные, широко просвещенные священно-церковнослужители, преподаватели духовно-учебных заведений, имеющие отношение к христианской апологетике, и церковно-общественные деятели.

14). На этот миссионерский совет или братство, находящееся в непосредственном ведении епархиального епископа, возлагается организация в епархии защиты святого православия.

15). Миссионерский совет по возможности ежегодно устраивает обще-епархиальные уездные и благочиннические краткосрочные собрания и курсы гомилетико-апологетического характера как для духовенства, так и для мирян, имеющие своей целью подготовить защитников православия и опытных благовестников.

16). Миссионерский совет устраивает по городам, заводам и большим селениям лекции и богословские чтения как для интеллигентного, так и для простого народа по тем вопросам христианской апологетики, кои ныне в этих местах особенно пререкаются.

17). Миссионерский совет поставляет себе в обязанность рекомендовать пастырям и пастве такую богословско-апологетическую литературу, которая бы отвечала запросам времени.

18). Миссионерский совет командирует на уездные благочиннические собрания своих опытных членов для инструктирования духовенства и мирян в деле борьбы за веру евангельскую.

19). Миссионерский совет дает духовенству и мирянам епархии ответы, справки и указания на все по делу защиты веры вопросы и требования.

20). Миссионерский совет для раскрытия сущности православия и защиты его организует епархиальные благочиннические братства и союзы.

21). В благочиннических округах дело борьбы с неверием возлагается прежде всего на благочиннические собрания.

22). Благочиннические собрания выделяют из своего состава или приглашают со стороны лиц, кои при благочинническом совете и вместе с ним составляют инициативную, руководящую по защите веры группу.

23). Инициативная руководящая по защите веры благочинническая группа развивает свою деятельность в согласии с епархиальным миссионерским советом.

24). На обязанности этой группы – давать советы, указания духовенству округа в деле борьбы с неверием и непосредственно с ним в этом деле участвовать.

25). Эта группа, согласно местным условиям, подбирает библиотеки для пастырства и мирян, устраивает краткосрочные курсы апологетические для духовенства округа и съезды, имеющие предметом своим вопрос борьбы с неверием и крестохождение по всему округу с произношением проповедей и бесед апологетического характера.

26). Благочиннические советы во главе с благочинным обращают на апологетическую деятельность окружного духовенства особое внимание и отмечают эту деятельность в своих годовых отчетах.

27). Современная пастырская деятельность в приходе одной из главных своих задач ставит защиту святого православия.

28). Таковую деятельность пастырь развивает лично сам, с помощью причта и через прихожан.

29). Апологетическая деятельность пастыря протекает на общей почве приходского возрождения.

30). Пастырь и в богослужении, и в проповеди раскрывает и вводит в народное сознание основные и главные положения христианской православной веры. Он последовательно и планомерно катехизирует паству, раскрывая сущность православной веры и способы ее защиты.

31). Апологетическая проповедь является неотделимой частью пастырского проповедования.

32). Вопрос о борьбе с неверием пастырь обсуждает в приходском совете. Вместе с советом заботится:

а) об устройении краткосрочных для своих прихожан апологетических курсов

б) об организации юношеских христианских кружков, союзов, сестричества, благовестнических дружин

в) о создании приходских и летучих для деревень библиотек

г) торжественных богослужений и крестохождений по селам и деревням

д) об устройении по селам и деревням бесед и собраний по вопросам веры и защиты ее и

е) об организации преподавания закона Божия.

33). К делу защиты святой веры привлекаются мужские и женские монастыри.

34). В каждом монастыре, где это возможно, должны быть подготовлены один или несколько монахов или монахинь для борьбы с неверием.

35). Эти подготовленные монашествующие лица посылаются в народ для исполнения миссионерско-апологетического послушания.

36). Мужские и женские монастыри служат оплотом православия, где колеблющиеся и сомневающиеся находят для себя утверждение и укрепление в истинах святого православия.

37). Обители своим богослужением, уставно отправляемым, и своим назиданием, как за богослужением, так и вне его предлагаемым, будут поддерживать и укреплять бодрое и высокое настроение православно верующего народа.¹⁴²³

Это постановление было разослано по епархиям в качестве руководства к действию. Документ дошел до адресатов, о чем свидетельствует тот факт, что он обсуждался даже находящимся за линией фронта Высшим церковным управлением Юга России.

По мнению советского историка Б. Кандидова, работавшего с церковными документами, оставленными в Крыму после отступления белых, именно этот указ стимулировал появление «Писем о социализме» священника Валентина Свенцицкого, которые были напечатаны в издающихся в Крыму «Церковных ведомостях». ¹⁴²⁴

При этом следует признать, что на территориях, контролируемых белыми армиями, дело миссии шло без особого успеха. Ведь значительную часть белой армии составляли бывшие студенты, адвокаты, чиновники, о чьей индифферентности к православию много писали в предреволюционные годы. Очень важным в этой связи представляется свидетельство митрополита Вениамина (Федченкова):

Генерал Кутепов в присутствии генерала Врангеля ¹⁴²⁵ в вагоне рассказал ему и мне следующий очень характерный случай. Когда был обсужден вопрос о целях войны, дошли и до веры. По старому обычаю говорилось: «За веру, царя и Отечество». Хотели включить первую формулу и теперь, но, рассказывает очевидец Кутепов, генерал Деникин как «честный солдат» запротестовал, заявив, что это было бы ложью, фальшивой пропагандой, на самом деле этого нет в движении. С ним согласились, и пункт о вере был выброшен из проекта. Такая откровенность делает честь прямоте генерала, но она показывает, что в белом движении этого религиозного пункта не было, а если пользовались им после, то лишь в качестве антибольшевистской пропаганды. ... Это не значит, что белые были нерелигиозными. ... Но не религия двигала белых. ¹⁴²⁶

Правда, по свидетельству того же митрополита Вениамина, в обращении генерала Врангеля «За что мы воюем» снова говорилось о войне за веру. Но это был лишь пропагандистский ход, повод лишний раз подчеркнуть отличие белых от красных

безбожников.¹⁴²⁷ Характерно, что 2 октября 1920 г. Временное ВЦУ Юга России приняло решение привлекать священнослужителей, уклоняющихся от антикоммунистической пропаганды, к суду чести.¹⁴²⁸ Стоит ли говорить, что проповеди на политические темы с церковной апологетикой сочетались плохо.

Новое время требовало новых методов миссионерской работы. Это понимали все. При этом выработка миссионерских приемов, адекватных новой ситуации, была задачей очень непростой. Стремление говорить на языке эпохи нередко вело к тому, что православные традиционалисты, которые еще составляли большинство прихожан, воспринимали эту новую проповедь как кощунство. Так, например, весьма неоднозначно воспринимались попытки проведения в храмах различных концертов и выступлений артистов. Первоначально Миссионерский совет считал подобные выступления вполне допустимыми. На одном из его заседаний протоиерей П.А. Миртов говорил о желательности создания народных хоров и организации вечеров, на которых апологетическая беседа сочеталась бы с пением, причем и то, и другое служило бы одной идее, положенной в основание вечера.

Положим, вечер посвящается раскрытию истины бытия Божия. Необходимо, чтобы не только лектор, но и песнопения данного вечера были направлены на раскрытие одной и той же мысли.¹⁴²⁹

Однако от таких мероприятий все-таки оказалось больше вреда, чем пользы, и на заседании Миссионерского совета, которое состоялось 14 декабря 1918 г., протоиерей А.А. Хотовицкий и священник В.Н. Воробьев говорили о том смущении, которое вызвало среди прихожан чтение артистами в московских храмах мистерии К.Р. «Царь Иудейский».¹⁴³⁰ Прихожане требовали запретить такие выступления,¹⁴³¹ и через несколько дней такое запрещение последовало:

Признавая со своей стороны устройство как платных, так и бесплатных чтений в церквях произведений светской драматической литературы, хотя бы и написанных на евангельские темы, безусловно недопустимым, поручить

управляющему Московской епархией преосвященному Коломенскому сделать ныне же распоряжение о воспреещении впредь устройства подобных чтений в храмах г. Москвы; о том для исполнения послать преосвященному Иоасафу [Каллистову] указ и, вместе с тем, для предупреждения возможности подобных случаев в церквях других епархий послать всем епархиальным преосвященным циркулярные указы.¹⁴³²

Правда, вне храмов инсценировки «Царя Иудейского» продолжались. Так, например, профессор Н.А. Мещерский¹⁴³³ вспоминал, как он ребенком участвовал в постановке этой пьесы, осуществленной детским союзом при одном из Петроградских братств в 1921 или же 1922 году.¹⁴³⁴

Наиболее последовательно протест против разрыва с традициями высказывал М.А. Новоселов, говоривший на заседаниях Миссионерского совета о распространении среди православных протестантского отношения к вере.¹⁴³⁵ Сквозь всю дальнейшую историю миссионерской деятельности пройдет эта полемика между теми, кто считал необходимым говорить с нецерковным миром на понятном ему языке, и теми, кто считал более существенным уберечь Церковь от влияния секулярного мира.

Судя по всему, верующие достаточно быстро привыкли к нетрадиционным методам миссионерской работы. В последующие годы проводимые в храмах чтения и концерты вызывали протест властей, но не прихожан. Так, например, историк Н. Фокин приводит жалобы газеты «Красный Урал» за 1925 год, что духовенство города Уральска при работе с молодежью использует новые, ранее неизвестные методы, вроде подготовки стенгазет, организации кружков художественной самодеятельности, лекций, экскурсий и т.д. Один сельский священник организовал струнный оркестр и перед занятиями читал музыкантам лекции о вере, а другой давал уроки игры на скрипке.¹⁴³⁶

Особый интерес для нашей темы представляет содержащийся в параграфе 6 призыв приступить к подготовке и изданию современной миссионерской и апологетической

литературы. Вопрос о том, какой должна быть такая литература, Миссионерский совет обсуждал достаточно подробно. А.Г. Куляшев указывал на то, что среди этих изданий должны быть, во-первых, отвечающие запросам времени полные апологетические курсы, во-вторых, популярные книжки, листки и брошюры, раскрывающие положительное учение Церкви, и, в-третьих, листки и брошюры, содержащие разбор современной антихристианской литературы. Наиболее актуальным Куляшев считал обсуждение вопросов о месте религии в жизни человека, значении христианства в истории России, деятельности русского духовенства, богочеловечества Христа, Евангелия как источника церковного вероучения.¹⁴³⁷ Митрополит Сергей (Страгородский) добавил к числу этих вопросов еще и вопрос о бессмертии души. Он также предложил наладить сбор антирелигиозной литературы, для того чтобы было понятно, с чем полемизировать. Были намечены и предполагаемые авторы апологетических сочинений. Так, курс апологетики должен был составить Н.Д. Кузнецов, а к работе над популярными изданиями собирались привлечь протоиерея С.И. Остроумова,¹⁴³⁸ протоиерея П. Слободского,¹⁴³⁹ профессоров МДА М.М. Богословского¹⁴⁴⁰ и Д.И. Введенского,¹⁴⁴¹ священника И.В. Гумилевского,¹⁴⁴² иеромонаха Серафима (Якубовича),¹⁴⁴³ петроградского епархиального миссионера Д.И. Боголюбова, М.А. Новоселова, протоиерея Василия Щукина,¹⁴⁴⁴ членов Собора протоиереев С.Н. Щукина¹⁴⁴⁵ и С.И. Четверикова,¹⁴⁴⁶ а также протоиерея И.И. Галахова.¹⁴⁴⁷ Весной 1919 года члены Миссионерского совета решили расширить круг авторов, которые должны были опровергнуть наиболее популярные аргументы антирелигиозных агитаторов. Протоиерей С.И. Остроумов должен был писать о соотношении веры и знания, священники М. Левитов,¹⁴⁴⁸ Е.Ф. Сосунцов,¹⁴⁴⁹ протоиерей М.П. Чельцов¹⁴⁵⁰ и С.Н. Дурылин¹⁴⁵¹ – о школе и преподавании Закона Божия, профессор С.С. Глаголев и В.А. Никольский¹⁴⁵² – о соотношении религии и нравственности, профессор А.А. Бронзов¹⁴⁵³ – о Библии и нравственности, протоиерей М.В. Сребрянский¹⁴⁵⁴ – о Божественном откровении, снах и сновидениях, епископ Сарапульский Палладий

(Добронравов)¹⁴⁵⁵ – о чудесах и заклинаниях, М.А. Новоселов, В.П. Клевезаль и профессор Л.И. Писарев – о заслугах Церкви и духовенства перед народом. По каждому вопросу предполагалось выпустить листок, брошюру и книгу (объемом 4–6 печатных листов).¹⁴⁵⁶

Заказывая подготовку этих работ, Миссионерский совет не знал, что возможности осуществлять самостоятельную издательскую деятельность Церковь будет лишена в течение многих десятилетий. И тем не менее этот проект, пусть в незначительной степени, но все-таки удалось осуществить. В Православный календарь на 1920 год¹⁴⁵⁷ было включено восемь статей, посвященных вопросам, актуальным для миссионерских бесед. В статье «О бытии Божиим»¹⁴⁵⁸ разобраны основные аргументы атеистов. Статья «Значение христианства в истории»¹⁴⁵⁹ рассматривала положительное влияние христианства на европейскую и русскую культуру. В качестве ответа тем, кто склонен искать в церковной истории негативные стороны, здесь приведено высказывание Иосифа Волоцкого: «Игумены, иноки и попы могут впадать в согрешения, а Церковь Божия и монастыри никогда не согрешают».¹⁴⁶⁰ Отдельная статья посвящена святоотеческому учению о богопознании.¹⁴⁶¹ Статья «Религиозные верования современных ученых»¹⁴⁶² интересна тем, что отвечает на часто звучавшие утверждения о несовместимости веры и науки. Специальная статья была посвящена активно обсуждавшейся в начале века проблеме канонов и степени их выполнения различными Поместными Церквями.¹⁴⁶³ Из литургических вопросов специальной заметки удостоилась лишь проблема церковного пения,¹⁴⁶⁴ автор призывал к повсеместному введению общенародного пения. Поскольку особенно резким нападкам со стороны антирелигиозной пропаганды подвергались монастыри, специальная заметка¹⁴⁶⁵ была посвящена культурно-просветительному значению монастырей в прошлом и настоящем. И завершался этот раздел календаря рекомендательной библиографией¹⁴⁶⁶ по основным разделам богословия. Первоначально в календарь планировалось включить еще две статьи – «О почитании мощей»¹⁴⁶⁷ и «О

содержании епископов», однако в окончательный вариант они не были включены по цензурным соображениям.¹⁴⁶⁸ Причина, по которой мы столь подробно описываем это небольшое по объему издание, заключается в том, что это единственный легально изданный в 20-е годы сборник апологетических материалов. Отсутствие церковной периодики в некоторой степени компенсировали различные машинописные сборники и журналы. Так, например, на заседании Миссионерского совета № 24 (20 мая 1919 г.) сообщается о том, что В.Б. Шкловский¹⁴⁶⁹ издал 8 выпусков журнала «Миссионерская хроника», который тиражировался при помощи пишущей машинки.¹⁴⁷⁰ Всего было издано 27 или 28 номеров этого журнала, ставшего летописью деятельности православных братств. При этом «Миссионерская хроника» оставалась частным изданием В.Б. Шкловского.

Потребность в апологетической литературе была огромна. В 20-е годы для подготовки к диспутам с атеистами такие материалы переписывали от руки.¹⁴⁷¹

13.2. Миссия и катакомбы

Несмотря на попытки государства лишить церковные организации возможности заниматься миссионерской деятельностью, добиться полной изоляции церковных общин так и не удалось. Даже члены нелегальных общин находили возможность в той или иной форме свидетельствовать о Христе.

У церковной организации не было опыта и привычки существовать в подполье. Между тем, государственная политика по отношению к религиозным объединениям постоянно ужесточалась. Постановлением ВЦИК и СНК РСФСР от 8 апреля 1929 г. «О религиозных объединениях»¹⁴⁷² внутренняя жизнь всех легально существующих религиозных общин была поставлена под абсолютный контроль государства. В мае 1929 года XIV Съезд советов изъял из четвертой статьи Конституции РСФСР положение о свободе религиозной пропаганды. В новой редакции речь шла лишь о «свободе религиозных исповеданий». В принятом этим же съездом комментарии к новой редакции четвертой статьи прямо говорилось, что «деятельность верующих по исповеданию своих религиозных догматов ограничена средою самих верующих».¹⁴⁷³ Любая катехизическая и миссионерская деятельность теперь определялась как противозаконная:

Всякая ... пропагандистская и агитационная деятельность церковников и религиозников (и тем более «миссионерская») не может рассматриваться как деятельность, разрешенная им законом о религиозных объединениях, а напротив, рассматривается как выходящая за пределы охраняемой законом свободы вероисповедания и подпадающая под действие уголовных и гражданских законов, поскольку она им противоречит.¹⁴⁷⁴

Новые законодательные акты превращали общины верующих в резервации, закрывая для них контакты с окружающим миром. Все, что выходило за рамки богослужения и треб, оказывалось вне закона. Религиозные организации

утрачивали право создавать кооперативы, кассы для сбора добровольных пожертвований, детско-юношеские кружки, библиотеки, читальни, врачебные пункты и т.д. Резко ограничивалась возможность проведения шествий под открытым небом (как мы помним, в сельской местности это было одним из основных средств миссионерского воздействия). Заявку о проведении шествия (крестного хода) необходимо было подавать за две недели. Исключение делали лишь для похоронных процессий.¹⁴⁷⁵

Эти обстоятельства привели к тому, что существенная часть церковной жизни ушла в подполье. В 30-е годы за пределами легальности оказались и миссионерская деятельность, и церковная благотворительность. Это в одинаковой степени касалось и «сергиан», и «иосифлян», и обновленцев. Массовое закрытие храмов лишало священнослужителей возможности обращаться с проповедью к тем, кто заходил в храм случайно, время от времени. Случайные посетители бывают в храме, но если храм закрыт, то на тайные богослужения, совершаемые в частных домах, случайные люди не попадают. В новой ситуации не находилось места ни для открытой полемики с атеизмом, ни для катехизации, ни для издания апологетической литературы. И тем не менее, как это ни парадоксально, было бы неправильно говорить о том, что ушедшая в подполье Православная Церковь оказалась в полной изоляции. Общины находили способы воздействия на людей, находившихся вне Церкви.

Церковные объединения, которые по той или иной причине оказались вне закона, могли строить свою деятельность по одному из двух сценариев. Члены одних общин (в дальнейшем мы будем условно называть их «конформистскими»¹⁴⁷⁶ пытались не терять социальных связей и не отказывались работать в советских учреждениях. Другие же (мы будем называть их «изоляционистскими»), наоборот, жили эсхатологическими ожиданиями, а потому всячески дистанцировались от окружающего их безбожного мира.

«Конформистские» общины возникали, в основном, в городах. Их члены работали в советских учреждениях и нередко

занимали там довольно высокое положение. Так, например, в 30-е годы иеромонах Иоанн (Вендланд)¹⁴⁷⁷ преподавал в Среднеазиатском индустриальном институте, где занимался проблемами петрологии вулканических пород. Одновременно с этим в 1933–1944 годы он был членом тайной монашеской общины, которую возглавлял находившийся в среднеазиатской ссылке архимандрит Гурий (Егоров).¹⁴⁷⁸ О том, что преподаватель является тайным монахом, ни студенты, ни администрация не догадывались:

Своей церковности мы не афишировали, – вспоминал митрополит Иоанн, – более того – стремились к тому, чтобы никто из посторонних (даже моя мама) о ней не знали. Это достигалось очень легко, потому что мы не были болтливы, а в гражданской жизни работали очень напряженно.¹⁴⁷⁹

При этом возможности проповеди в миру у членов подобных общин были. Например, благодаря профессиональной деятельности иеромонаха Иоанна (Вендланда), члены общины и сам архимандрит Гурий (Егоров) работали в геологических экспедициях, совершая богослужения в пещерах Средней Азии.¹⁴⁸⁰ Кроме того, иеромонах Иоанн вел в Ташкентском дворце пионеров кружок юных натуралистов-геологов.¹⁴⁸¹ Конечно же, во время таких занятий о прямой миссионерской проповеди речи не было, однако возможности для воздействия на далеких от Церкви людей имелись. В походах и экспедициях преподаватель всегда может найти повод для ненавязчивой беседы с детьми на мировоззренческие темы.

В Москве члены тайных общин группировались вокруг Высоко-Петровского монастыря. Здесь тоже было много советских служащих, артистов и других людей, вписавшихся в советскую действительность. Среди членов этих общин преобладала молодежь, то есть люди, родившиеся в 1900–1910 годах.¹⁴⁸² Когда после войны появилась возможность выйти из подполья, члены многих «конформистских» общин предпочли поступить именно таким образом. Так, архимандрит Гурий (Егоров) стал наместником возрожденной Троице-Сергиевой лавры, а вскоре и архиереем, иеромонах Иоанн (Вендланд) в 1958 году был также хиротонисан во епископа.¹⁴⁸³

Другая стратегия церковного подполья заключалась в сведении к минимуму контактов с окружающим миром. Однако такой уход нередко носил демонстративный характер. Представители наиболее непримиримых течений замуровывали окна в своих домах, отказывались от уплаты налогов, службы в армии и выполнения практически всех государственных обязанностей. Вот как характеризует поведение членов Истинно-православной церкви докладная записка, подписанная Л.П. Берия¹⁴⁸⁴:

Активные участники организации находятся на нелегальном положении, а рядовые участники живут в домах с замурованными окнами, мужчины отпускают волосы, женщины отвергают брак, но в своей среде ведут распутный образ жизни.¹⁴⁸⁵ Сектанты ведут паразитический образ жизни и проводят антисоветскую работу: налогов не платят, от выполнения государственных обязательств и от службы в Красной Армии уклоняются, на вызовы в советские органы не являются, соответствующих документов не принимают. Из-за боязни советского влияния на детей организации не пускают их в школу и воспитывают в духе враждебности к советской власти.¹⁴⁸⁶

Несмотря на изоляционизм, такие религиозные объединения поддерживали активные контакты с нищими и странниками, которые во время своих путешествий достаточно много общались с народом. Имеются сообщения о том, что после Отечественной войны появилось новое поколение истинно-православных (советские авторы называют их «юношами»¹⁴⁸⁷), которые достаточно активно занимались проповеднической деятельностью. О формах этой деятельности и масштабе движения достоверных данных нет. Из материалов экспедиций Института истории АН СССР в Тамбовскую область следует, что в конце 40-х–начале 50-х годов из 83 истинно-православных 44 были моложе 30 лет, 27 – в возрасте от 30 до 50 лет и лишь 12 человек принадлежали к поколению, родившемуся до Октябрьской революции.¹⁴⁸⁸ Таким образом, членами этого вроде бы закрытого для внешнего мира религиозного объединения были в основном люди, выросшие и

воспитанные в атеистическом государстве. Появлению новых членов не препятствовала ни замкнутость общин, ни гонения со стороны властей. Члены изоляционистских общин не отдавали своих детей в школы, организуя для них домашнее обучение, строящееся, судя по косвенным данным, по традиционной модели. Скорее всего, дети, как это было и в дореволюционной деревне, осваивали грамоту по Часослову и Псалтыри. Не случайно советский автор, в 70-е годы исследовавший изоляционистские организации Тамбовской, Липецкой, Воронежской и Рязанской областей, делит верующих на грамотных, неграмотных и малограмотных:

Малограмотных, – пишет А.И. Демьянов, – мы выделили в отдельную группу лишь потому, что они, хотя и не имеют образования, но, в отличие от неграмотных, у них есть некоторые навыки в письме и чтении главным образом религиозных книг.¹⁴⁸⁹

Очевидно, что специфический навык чтения религиозных книг актуален лишь в том случае, когда человек может читать церковную кириллицу, но не читает книги гражданской печати. При этом «малограмотные» составляли в среднем 40,3% от общего числа анкетированных, в то время как неграмотных оказалось 28,8%.¹⁴⁹⁰

По данным А.И. Демьянова, наблюдавшийся в послевоенные годы рост числа молодых людей среди членов изоляционистских объединений вскоре прекратился, и в 1970–1972 годах 30–39 летние составляли в среднем 8,4% от общей численности истинно-православных христиан (50–59 лет – 17,7%, а старше 60 лет – 52,4%).¹⁴⁹¹

Отделяясь от внешнего мира, изоляционисты (в отличие от конформистов) не были невидимыми для окружающих. Они и не пытались быть незаметными. Замурованные окна (а это практиковалось и после Второй мировой войны)¹⁴⁹² не могли не бросаться в глаза. Нужно сказать, что именно такая поведенческая модель активно использовалась советскими агитаторами для иллюстрации вреда, который несет «церковное мракобесие». И лишь на излете советской власти романтика жесткой оппозиции и «жизни не по лжи» стала вызывать

сочувствие и симпатию. Таким образом, оба варианта поведения нелегальных общин давали возможность оказывать определенное миссионерское воздействие на окружающий мир.

13.3. Обновленцы и миссионерская деятельность

В отличие от остальных церковных группировок, обновленцы имели возможности для открытой миссионерской деятельности. Однако их миссионерские предприятия в значительной степени обесценивались тем, что они сражались не только с атеистами и сектантами, но и с Патриаршей Церковью.

Реабилитация обновленческого движения – задача безнадежная, поскольку этот инспирированный властями раскол, вне всякого сомнения, сыграл в истории Русской Церкви разрушительную роль. Нет ничего удивительного в том, что вплоть до сегодняшнего дня все, что связано с обновленчеством, вызывает отторжение, и любая идея, так или иначе ассоциирующаяся с этим движением, оказывается скомпрометированной. Между тем, для истории миссионерства опыт обновленчества очень важен. Дело в том, что обновленцы были единственной церковной группировкой, которая в 20–30-е годы могла легально заниматься миссионерской деятельностью. Обновленцы имели возможность, пусть и в ограниченном объеме, проводить лекции и диспуты, издавать журналы и открывать учебные заведения. Конечно же, масштаб этих возможностей не стоит преувеличивать, однако факт остается фактом: именно обновленцам пришлось создавать миссионерские структуры и вырабатывать методы миссионерской работы в атеистическом государстве.

В миссионерских выступлениях обновленцев, как, впрочем, и во всем движении, мы видим определенную двойственность. С одной стороны, обновленцы использовали возможность полемизировать с атеистической пропагандой, отстаивать права религиозного мировоззрения на существование, а с другой – в число миссионерских задач была включена и «антитихоновская миссия», то есть прямая апология раскола.

13.3.1. Обновленческая апологетика

Анализ обновленческой миссии имеет смысл начинать с разговора об апологетической деятельности обновленцев, поскольку именно здесь они достигли несомненных успехов. Наиболее эффективной формой полемики с атеистами, несомненно, были публичные диспуты. Конечно же, в подобных диспутах принимали участие не только обновленцы, однако, вне всякого сомнения, им удалось провести на порядок больше диспутов, чем представителям других церковных группировок.

Диспуты и публичные выступления Александра Введенского¹⁴⁹³ были событиями не только церковной, но и культурной жизни Советской России. Судя по многочисленным мемуарам, Введенскому удавалось брать верх даже в споре с таким серьезным противником, как А.В. Луначарский.¹⁴⁹⁴ Вот как описывает один из таких диспутов посетивший Москву французский иезуит Мишель Д'Эрбины¹⁴⁹⁵:

Странное зрелище представляла эта атеистическая толпа, которую покорял силою своего слова епископ. Шесть раз вырывал он ее почти единодушные аплодисменты, когда он вознес хвалу Богу, религии и Божественности Христа. ... Рабочие, солдаты, студенты аплодировали вместе со священниками; две молоденьких, очень декольтированных стенографистки бросили запись: они слушают.¹⁴⁹⁶

Успех лекций Введенского признавали и советские лидеры. На состоявшемся 10 декабря 1928 г. заседании оргбюро ЦК ВКП (б) Л. Каганович жаловался на то, что провинциальным атеистам нечего противопоставить Введенскому: Приезжал к нам в Харьков протоиерей Введенский. Это блестящий оратор. Конечно, если против него выступает Луначарский, сила на нашей стороне. Но вот приехал Введенский в Харьков, у нас не было достаточно подготовленных людей, способных выступить против такого блестящего оратора. Введенский нас покрыл. Нужно создать кадры людей, способных вести борьбу против таких проповедников.¹⁴⁹⁷ А.И. Введенский был далеко не единственным обновленческим деятелем, участвовавшим в

дискуссиях с атеистами. Известно о диспутах протоиерея Василия Адаменко¹⁴⁹⁸ с А.В. Луначарским.¹⁴⁹⁹ На Алтае такие дискуссии проводил обновленческий архиепископ Алтайский Александр (А.П. Введенский) и епархиальные миссионеры.¹⁵⁰⁰ Даже студенты обновленческой Московской богословской академии были обязаны во время каникул провести у себя дома «неделю духовного просвещения».¹⁵⁰¹ Организацией диспутов занимался созданный при обновленческом Синоде просветительский отдел, руководителем которого был все тот же А.И.Введенский. Только в 1924 году он объехал главнейшие города России, посетил Сибирь, прочитав более ста лекций.¹⁵⁰²

Для того чтобы представить себе аргументацию, к которой прибегали обновленческие апологеты во время диспутов, мы будем в основном обращаться к выступлениям А.И. Введенского, регулярно публиковавшимся в обновленческой периодике. Для начала обратимся к тексту речи, которую А.И. Введенский произнес 10 октября 1925 г. (она была напечатана под заглавием «Идеализм или материализм»¹⁵⁰³). Оратор начал с констатации того, что спор об идеализме и материализме фактически является спором о смысле жизни. При этом материалисты считают человека результатом случайного процесса развития материи, а идеалисты исходят из того, что человек – «не кусочек только организованной материи, но носитель сознания своей вечности». Далее Введенский отметил, что среди деятелей науки много материалистов, но идеалистов не меньше. При этом, ссылаясь на вышедшие в последние годы работы медиков, химиков, астрономов, биологов и других представителей естественных наук, он утверждал, что материализм не является научно обоснованным выводом. Такое обращение к публикациям ученых-естественников было актуальным, поскольку основной тезис советской антирелигиозной пропаганды заключался как раз в том, что материализм – это единственно возможное научное мировоззрение.¹⁵⁰⁴ Нужно сказать, что вопросом о совместимости данных естественных наук с идеалистическим мировоззрением обновленческие апологеты занимались

достаточно много, и в дальнейшем мы еще вернемся к этой теме.

Показав совместимость религиозного мировоззрения и науки, Введенский перешел к доказательству того, что религиозное мышление является более глубоким, чем атеистическое. И здесь в качестве союзников он привлекал как Вагнера, Шопенгауэра, Якоба Беме, Мейстера Экхарта, так и современных ученых. Заканчивая свое выступление, Введенский говорил о будущем торжестве религиозного мировоззрения:

Религиозное чувство не вырывается из духа человека. Атеизм есть заболевание, подчас эпидемическое. Если оно не всегда дает субъективно ощущаемое страдание, то оно всегда есть лишение гигантских возможностей познания. И теперешний ренессанс атеизма не есть ли последний провал в атеизм человеческого сознания, за которым последует девятый всепобеждающий вал океана религиозной стихии? И на гребне этой волны, в апокалипсический момент, когда, по слову Ангела, уже времени больше не будет, всечеловеческое сознание узрит не только яркие, волнующие огни звезд вечности, то вспыхивающие, то теряющиеся, но незаходимое солнце всепобеждающего торжествующего Божества.¹⁵⁰⁵

Совместимость научного знания и религиозного опыта была, пожалуй, основной темой обновленческой апологетики. Эта тема поднималась не только в выступлениях Александра Введенского, но и во многих обновленческих публикациях. Например, можно указать на напечатанную в «Вестнике Священного синода» статью «Наука и религия», автором которой, по всей вероятности, является Б. Титлинов. Статья была составлена на основе уже упоминавшейся нами¹⁵⁰⁶ книги Артура Табрума «Религиозные верования современных ученых»¹⁵⁰⁷ и представляет собой подборку высказываний ученых-естественников о том, что вера и знания друг другу не противоречат.

Многие выдающиеся представители европейской науки, – заключает автор, – не только не усматривают непримиримого противоречия между положениями современной науки и

религии, но даже считают научное исследование путем к религиозным истинам. Наука и религия для них – не враги, а сестры, которые могут мирно уживаться друг с другом, дополняя одна другую, а не подрывая друг друга.¹⁵⁰⁸

Этот же круг проблем рассматривался в статье В.Н. Турчанинова, где говорилось об анкетировании, проведенном среди американских и английских ученых. Из 133 опрошенных 112 объявили себя верующими, 3 – атеистами, остальные 18 дали неопределенные ответы:

У нас, верующих, и у вас, неверующих, – заключает В.Н. Турчанинов, – не факты или точные знания, а только гипотезы, требующие веры. В вопросе о Боге, т.е., иными словами, в вопросе о мире, никто из нас ничего не знает точного, и потому ничего друг другу мы не можем «доказывать». В этом вопросе вам, как и нам, приходится только верить. Вы верите в то, что вселенная вечна или произошла сама собою. Мы верим в то, что она создана, т.е. произошла от причины, стоящей вне ее.¹⁵⁰⁹

Показав равную степень доказательности утверждений верующих и атеистов, В.Н. Турчанинов переходит к вопросу о происхождении вселенной и показывает, что материалистические теории происхождения вселенной не более доказательны, чем идеалистические.

В статье Александра Введенского «Знание и вера» история познания мира рассматривается как последовательная смена мифов или же гипотез. Многие из таких моделей обладают определенной объяснительной силой, но ни одна из них не является абсолютной. А в XX веке, – продолжал Введенский, – в значительной степени благодаря работам Альберта Эйнштейна, естествознание осознало свою ограниченность. Для подтверждения этого тезиса А.И. Введенский цитировал только что появившийся русский перевод «Физических очерков» Макса Планка:

Не следует думать, что можно даже в самой точной из естественных наук продвинуться вперед без всякого мирозерцания, то есть без недоказуемых гипотез. Для физики также имеет силу изречение, что нет спасения без веры, по крайней мере, без веры в некоторую реальность.¹⁵¹⁰

Как подчеркивал Введенский, это высказывание свидетельствует о том, что наука осознает свою ограниченность и, таким образом, подводит нас к вере.¹⁵¹¹

Обновленческие лидеры имели возможность печатать некоторые из своих апологетических выступлений. Значение таких публикаций не в новизне идей, а в том, что это был ответ на утверждение антирелигиозной пропаганды о несовместимости науки и религии.

Конечно же, такую полемику вели не только обновленцы. Подобные аргументы использовали и апологеты, сохранившие верность Патриаршей Церкви. Примерно в эти же годы появились апологетические работы Л.П. Карсавина¹⁵¹² и протоиерея Валентина Свенцицкого,¹⁵¹³ однако эти сочинения напечатаны не были. Это же касается и диспутов, в которых участвовали такие блестящие ученые, как епископ Лука (Войно-Ясенецкий)¹⁵¹⁴ или священник Павел Флоренский (ему тоже приходилось полемизировать и с А.В. Луначарским).¹⁵¹⁵ Однако возможностей публичных выступлений у них было намного меньше, чем у обновленцев. А публиковать свои апологетические сочинения могли только обновленцы. Обновленческими апологетическими публикациями охотно пользовались и те участники диспутов, которые сохранили верность Патриаршей Церкви. Статья А.И. Введенского «Бог ли Христос» упомянута среди источников, которыми пользовался при подготовке выступления сын борца с обновленчеством протоиерея Сергия Самуилова.¹⁵¹⁶

Апологетические сочинения регулярно печатал «Вестник Священного синода», тираж которого составлял 4 000 экземпляров, что для того времени было не так уж мало. Правда, наладить выпуск специальной апологетической литературы обновленцам не удалось. По-видимому, в 1925 году А.И. Введенский подготовил к печати какую-то апологетическую книгу. На это издание была объявлена подписка, однако на первой странице «Вестника Священного синода» за 1926 год было помещено объявление, сообщающее, что издание «Апологетики» откладывается на неопределенное время. Больше о судьбе этой книги ничего не сообщалось. В 1927–1929

годах этот журнал периодически информировал читателей, что А.И. Введенский работает над серией апологетических сочинений, в число которых входит «Христианская химия», «Христианская биология», «Христианская физика», «Критика советского безбожия» и т.д.¹⁵¹⁷ Однако ни одна из этих работ света не увидела, и о месте нахождения рукописей нам ничего не известно.

Апологетическая активность обновленцев вызывала недовольство властей. В феврале 1926 года Антираелигиозная комиссия постановила разрешать А.И. Введенскому читать лекции только на темы, связанные с борьбой церковных группировок. Апологетических выступлений допускать не следовало:

Не допускать чтение лекций, носящих апологетический или мистический характер, о чем и поручить ОГПУ сделать соответствующее распоряжение по своей линии.¹⁵¹⁸

В марте того же года по настоянию властей «за слишком открытую и резкую пропаганду идеализма»¹⁵¹⁹ с поста ответственного редактора «Вестника Священного синода» был смещен Б.В. Титлинов, а его место занял С.М. Зарин.¹⁵²⁰ Препятствуя апологетическим выступлениям обновленцев, власти достаточно спокойно относились к антисектантской миссии, о чем свидетельствует решение Антираелигиозной комиссии:

Не препятствовать попам ведению борьбы с сектантством, однако с тем, чтобы эта борьба велась в плоскости догматической и из этих границ не выходила.¹⁵²¹

В протоколах АРК за разные годы имеется несколько подобных решений.¹⁵²² И лишь на заседании АРК, которое состоялось в сентябре 1928 года, речь шла уже о запрещении организации диспутов с участием священнослужителей и проведении вместо них антирелигиозных лекций.¹⁵²³

13.3.2. Обновленческая миссия и большевистская власть

В предыдущем разделе речь шла о том аспекте деятельности обновленцев, который служил делу христианского просвещения. Однако стремление во что бы то ни стало вписаться в современность далеко не всегда было уместным. Иногда это стремление приводило к курьезным результатам. Если верить автору заметки в «Красной газете», то среди тем бесед, которые в 1928 году проводились в одном из киевских храмов, были такие как «Авиация духа, индустриализация религии, электрификация нравственности, украинизация церкви, химизация быта».¹⁵²⁴ А в обновленческой Покровской церкви Сталинграда рядом с распятием в 1931 году висел портрет Сталина и лозунг: «Обновленчество есть форма коллективизации духа на началах религии».¹⁵²⁵

Подобного рода «советизацию» церковной жизни можно объяснить не только стремлением любой ценой приспособиться к идеологии власть предержащих. Возможно, мы имеем здесь дело с еще не изжитой привычкой православных миссионеров апеллировать к власти. А может быть, это была неуклюжая попытка показать, что, вопреки утверждениям антирелигиозных брошюр, Церковь устремлена в будущее и участвует в строительстве нового общества. Неуместность и анекдотичность опытов подобного приспособления бросается в глаза. Куда более эффективными были построения в духе христианского социализма, попытки доказать, что Церковь не хуже коммунистов может строить социализм.

Обновленческие лидеры любили говорить о превращении Церкви из «служанки капитала» (так ее любили называть авторы антирелигиозных брошюр) в «служанку трудового народа». Выступая на обновленческом соборе 1926 года, Александр Введенский утверждал, что упадок церковной жизни в России является расплатой за то положение, которое Православная Церковь занимала до революции:

Все, наверное, помнят, как в последние десятилетия царизма холодно, полувраждебно относилась к Церкви наша либеральная интеллигенция. В чем был источник этой враждебности? Не в чем ином, как в связи Церкви с государством. Интеллигенция упрекала Церковь в отсутствии религиозной независимости, в прислужничестве власти, в приспособлении христианских идеалов к господствующему социальному и политическому строю. ... Ведомственная церковность, казенная церковность отталкивала от Церкви людей не только более или менее индифферентных, но и людей с более чуткой религиозной совестью. ... Необычайный успех неверия у нас в последнее время – это просто выявление старой скрытой болезни; теперь говорят прямо то, что думали раньше. Старая казенная церковность вообще не была искренней религиозностью.¹⁵²⁶

Введенский не ограничивается этим диагнозом, созвучным высказываниям церковных публицистов начала века, а пытается показать, что наследницей казенной церковности является «тихоновская» Церковь, в то время как обновленчество – это попытка преодолеть старые церковные недуги.

О союзе церкви с капиталом говорят теперь много, – писал Введенский в другом месте. – Связь с капиталом – то, что позорит Церковь. Папа Лев XIII в энциклике «Рерум новарум»¹⁵²⁷ уверяет, что сам Бог установил на земле неравенство, по этому учению выходит, что Церковь принадлежит тому, кто одет в цилиндр или идет кутить. Это таков Христос папы и Феофана Затворника. Задача обновления – во имя идейного христианства осудить капитализм. Убеждение атеистов, что христианство коренится на богатстве – неверно. В сочинениях Лондона и Уэльса, в книге «Душа епископа»¹⁵²⁸ высказывается сознание, что христианство не должно оправдывать капитализма. Этот тип нарождается на западе. А когда христианство устами собора 1923 г. осудило капитализм, то значит, что с православия снято обвинение в защите богатых. Апологетически Христос защищен нами.¹⁵²⁹

Не имеет никакого смысла гадать, в какой степени сам А.И. Введенский верил в подобные утверждения, которые куда

более органично смотрелись бы в антирелигиозной брошюре. Но даже если считать этот текст лишь платой в сделке с властями, позволявшими обновленцам не только легально существовать, но и издавать журнал, – плату нельзя не признать слишком высокой.

13.3.3. Антитихоновская миссия

Полемика с Патриаршей Церковью – это то, чего власти хотели от обновленцев в первую очередь. Характерно, что в декабре 1922 года, приняв решение о закрытии значительного числа обновленческих изданий, АРК обязала еще не закрытые журналы вести борьбу с Патриаршей Церковью:

Оставить журналы в Москве, в Сибири и на Украине при условии самой строжайшей цензуры и только в том случае, если журналы будут вести активную борьбу с Тихоновской контрреволюцией; через наблюдательные органы добиться помещения в указанных журналах статей и заметок, посвященных борьбе с элементами магии и волшебства, имеющимися в православном культе.¹⁵³⁰

Поэтому, говоря о «миссионерских» приемах, призванных расширить и упрочить раскол, трудно провести границу между сознательным выполнением заказа властей и искренней полемикой с оппонентами. Создается впечатление, что во многих случаях эту границу не смогли бы провести и сами обновленцы.

Основное обвинение, которое обновленцы выдвигали в адрес «староцерковников», сводилось к тому, что тихоновцы – наследники дореволюционной эксплуататорской церкви. Другое обвинение – консерватизм и приверженность к внешним формам богослужения. Примером подобной критики является статья В. Белоликова¹⁵³¹ «Протодьяконское православие». Автор откровенно издевается над украшающими двери московских храмов рекламными объявлениями, сообщающими о выступлении хороших хоров и знаменитых протодиаконов. Такое обращение к внешним эффектам, которое, как мы помним, рекомендовал тихоновский Миссионерский совет, Белоликов считает совершенно неуместным:

Что же мы видим на этих протодьяконских службах? Артистическое нараспев исполнение ектений, причем в угоду красивым нотам делаются иногда неправильные разрывы фраз, делаются неправильные ударения; звероподобный разнос

концов многолетий, евангелий, выкриков и т.д., особое подчеркивание мест, наиболее «дорогих» молящимся: «о богохранимой стране нашей и о спасении ея»; «о страждущих, плененных, в узах и изгнании сущих» и т.д. А хоры? Тоже играют на внешних эффектах, вводят и исполняют не церковные, а театральные мелодии, не заботятся о том, что бы слушатели могли понять что-нибудь из того, что поется.¹⁵³²

Приведенные Белоликовым прошения «о страждущих, плененных, в узах и изгнании сущих» и «о богохранимой стране нашей и о спасении ея» (вместо «властях и воинстве ея») являются еще и политическим доносом на оппонентов: молитва о заключенных и сосланных, а также отказ от молитвы о властях являлись признаками политической неблагонадежности и были чреватые репрессиями.

Полемика между церковными группировками породила особую «апологетическую» литературу.¹⁵³³ Десятки статей были посвящены доказательству неканоничности тех или иных действий священноначалия Патриаршей Церкви,¹⁵³⁴ а особенно – запрещений, которым подвергались раскольники.¹⁵³⁵

Полемические выступления обновленцев против «тихоновцев», «сергиевцев», «григорьевцев» и представителей других церковных группировок имеют характер не критики тех или иных сторон деятельности оппонентов, а поиска компрометирующих фактов, когда оппонента можно ругать даже за то, что делаешь сам. В этой связи чрезвычайно характерной является уничижительная критика, которой А.И. Введенский подверг митрополита Сергия (Страгородского) за его декларацию 1927 года. То, что конформист А.И. Введенский критикует кого-то за конформизм, производит впечатление абсурда и демонстрирует, что в полемике с Патриаршей Церковью обновленцы стремились не установить истину, а любой ценой уничтожить противника.

Когда теперь Сергей, митрополит Нижегородский, признал государственную власть, мы можем констатировать в этом факте не что иное, как окончательный крах политической платформы староцерковничества. Что Сергей признал власть, вы сами знаете; в какой форме он ее признал, вы также знаете.

Бессмертная фраза, которую я могу сравнить с афоризмом Кузьмы Пруtkова: «Ваши радости – наши радости, ваши горести – наши горести». Когда-то я ... говорил ..., что Достоевский заметил замечательную черточку в психологии русского человека. «Любит, – говорит он, – русский человек сапоги чистить у начальства». И я указывал, что обновленчество при всем своем глубоким уважении к новому государственному строительству не будет лакеем, не будет чистить лакированных красных сапог, но, очевидно, кой-кому профессия все же показалась завлекательной. Рассуждая о Сергии Страгородском и его сподвижниках, я бы сказал, что это – наши ученики. Они, слава Богу, перешли из пригготовительного класса политграмоты в первый.¹⁵³⁶

У современного читателя приведенные в этом разделе образцы полемики с Патриаршей Церковью никоим образом не ассоциируются с миссионерской деятельностью. Однако сами обновленцы считали подобную полемику частью миссионерской работы. Поэтому, говоря об их миссионерской деятельности, нельзя не коснуться «антитихоновской миссии».

13.3.4. Миссионерские структуры обновленцев

В отличие от всех остальных церковных группировок, обновленцы в течение относительно продолжительного времени имели возможность создавать специализированные миссионерские структуры. При этом они часто не могли устоять перед соблазном борьбы с сектантством руками государства. В этом отношении очень характерен доклад, который профессор В.З. Белоликов делал на Великом предсоборном совещании 1924 года (это мероприятие фактически имело статус второго обновленческого собора). В своей речи он, вполне в духе дореволюционных миссионеров, всячески подчеркивал антигосударственный характер деятельности сектантов:

В то время как деревня увлекается сектантством, некоторые слои бывшей интеллигенции с вывихнутым и искаленным революцией мировоззрением увлекаются теософией, связанной своими корнями с темными мистическими учениями Востока. Теософия, эта своего рода религиозная философия, имеет некоторую идейную связь с фашизмом, в частности, с американским «ку-клукс-кланом». У теософов и у фашистов даже один общий символический знак.¹⁵³⁷

В том же докладе Белоликов говорит, что члены одной из сект в течение года не платили налогов, поскольку не работали, ожидая конца света. Понятно, что такого рода обвинения в первую очередь были рассчитаны на реакцию светских властей, следящих за уплатой налогов.

В резолюции по этому докладу говорится о создании при Синоде Миссионерского совета:

Принимая во внимание необыкновенный рост и усиление сектантства, в особенности рационалистического, уясня себе причины этого явления как в жизни Православной Церкви в революционное время, так и в субъективных свойствах сектантства и в условиях настоящего времени, благоприятных для усиления сект, и учитывая вред от этого явления для Церкви, начать энергичную, планомерную, неутомимую борьбу против сектантства во всех его видах и формах, побудив к ней

церковную власть, церковно-общественные организации, духовенство и мирян.¹⁵³⁸

Новосозданный орган должен был заняться организацией миссии «против неверия, инославия, старообрядчества и сектантства как в центре, так и по епархиям, уездам, благочиниям и приходам».¹⁵³⁹ Таким образом, задачи Миссионерского совета формулировались так же, как в определении Собора 1917–1918 годов *О внутренней и внешней миссии*,¹⁵⁴⁰ правда, в отличие от этого определения, выделялась особая благочинническая миссия, от которой Поместный Собор отказался.¹⁵⁴¹ Обновленческий Миссионерский совет возглавлял митрополит Вениамин (Муратовский),¹⁵⁴² а среди его членов были священник В. Соколов (до сентября 1924 года), профессор В.З. Белоликов и профессор протоиерей Н.Г. Попов.¹⁵⁴³ Свою деятельность этот орган начал с того, что разослал по епархиям циркуляр с требованием предоставить сведения о миссионерских проблемах епархий:

В целях выяснения положения и нужд миссии на местах, изыскания средств и людей для служения миссии, Св. Синодом 8 мая 1924 года за № 1413 был разослан циркуляр о представлении исчерпывающих сведений о местных расколо- и лжеучениях, их центрах и главнейших руководителях, об епархиальных учреждениях на местах, о лицах, способных к миссионерской деятельности, о местных средствах на дело миссии, об издательствах и т.д.¹⁵⁴⁴

Обновленческий Миссионерский совет, таким образом, предпринимал то же самое, что несколькими годами раньше сделал Миссионерский совет Патриаршей Церкви.¹⁵⁴⁵ В январе 1925 года пленумом Синода был создан (по крайней мере формально) институт противосектантских миссионеров, одновременно с этим стала формироваться служба разъездных миссионеров.¹⁵⁴⁶ Обновленцы пытались реанимировать те миссионерские структуры, которые существовали до революции. Остается открытым вопрос о том, функционировали ли эти структуры. Год спустя, на общем собрании членов Синода 16 апреля 1926 г., А.И. Введенский говорил о

необходимости создания миссионерского совета так, будто бы его прежде не было. Председателем этого вновь организованного Миссионерского совета стал сам Введенский. А в его состав вошли представители Украинского синода (епископ Августин (Разумовский)¹⁵⁴⁷ и протоиерей Н. Фетисов), Белорусского экзархата (архиепископ Иосиф (Кречетович)),¹⁵⁴⁸ а также митрополит Корнилий (Попов),¹⁵⁴⁹ митрополит Петр (Сергеев),¹⁵⁵⁰ митрополит Василий (Смелов),¹⁵⁵¹ архиепископ Алексей (Диаконов),¹⁵⁵² протопресвитер П.Н. Красотин, протоиерей А.П. Эндека,¹⁵⁵³ протоиерей Н.Ф. Розанов (Ростов-на-Дону), протоиерей А.А. Акципетров (Московская епархия), протоиерей И. Мальцев (Череповец), протоиерей И.Н. Уфимцев,¹⁵⁵⁴ протоиерей В.И. Адаменко, протоиерей А.И. Боярский и Т. Скобелев (Ленинград), протоиерей Т.Д. Попов (Воронеж).¹⁵⁵⁵ Обращает на себя внимание присутствие среди членов Совета так называемых «идейных обновленцев» (Эндеки, Адаменко, Боярского), известных не политическим интриганством, а реальной миссионерской работой.

В феврале 1927 года прошел Всесоюзный миссионерский съезд (иногда его называют Всесоюзным миссионерским собранием) – первое и, по всей вероятности, единственное за весь советский период крупное миссионерское совещание. В работе участвовало более 70 человек.¹⁵⁵⁶

Съезд подготовил обращение «Ко всем верующим в Господа Иисуса Христа, Сына Божия».¹⁵⁵⁷ Авторы обращения подчеркивали, что принципиальное отличие этого съезда от дореволюционных заключается в том, что дореволюционные миссионеры работали не только на Церковь, но и на государство, а теперь миссия решает только церковные задачи. Однако в самом обращении никаких новых идей не содержалось.

30 мая 1927 г. в Москве, в помещении обновленческого синода открылись миссионерско-обновленческие курсы.¹⁵⁵⁸ Протоиерей А.П. Эндека читал здесь историю обновленчества, С.М. Зарин¹⁵⁵⁹ – идеологию обновленчества, протопресвитер Красотин¹⁵⁶⁰ – каноническую основу обновленчества, протоиерей П.В. Богословский – апологию христианства, В.З.

Белоликов¹⁵⁶¹ – сектоведение. Некоторые из прочитанных здесь лекций были напечатаны.

13.3.5. Миссионерские публикации в обновленческих изданиях

Поскольку обновленцы, в отличие от «тихоновцев», имели возможность издавать журналы, можно сказать несколько слов об их миссионерской публицистике. Анализируя обновленческие публикации, мы ограничимся официальным «Вестником Священного синода». Интерес к этому журналу вызван тем, что, во-первых, он, в отличие от остальных обновленческих изданий, просуществовал целых восемь лет, во-вторых, тем, что это официальное издание, и, наконец, в-третьих, в этом журнале существовала специальная рубрика «Миссионерский отдел», где были помещены десятки статей. Материалы «Миссионерского отдела» очень разношерстны. Здесь и призывы к собственной пастве не давать сектантам повода для обвинений в пассивности, пьянстве, плохом знании Писания,¹⁵⁶² и имеющие характер политического доноса статьи, сообщающие об антисоциальной и антисоветской деятельности других религиозных объединений,¹⁵⁶³ и явно утопические проекты объединения со старообрядцами или сектантами.¹⁵⁶⁴ Не останавливаясь специально на анализе обновленческих публикаций, посвященных проблемам миссии,¹⁵⁶⁵ приведем фрагмент из программной статьи В. Белоликова, где сформулированы основные принципы миссионерской деятельности:

а). На страницах «Вестника Св. синода» мы постараемся дать посильное изложение положительного учения Православной Церкви по вопросам догматики, пререкаемым сектантами, и разобрать все те возражения, какие делают сектанты против православного учения, причем одновременно мы будем указывать и оттенять те места Писания, которые могут говорить против сектантов и которые ими не приводятся. Разбор как тех, так и других мест должен быть произведен так, чтобы православный собеседник с сектантами мог довести каждый вопрос до логического конца, чтобы сектант должен был

неминуемо сказать: да или нет. Этих вопросов и ответов сектанты не любят, потому что логика говорит против них.

б). Мы должны постоянно следить за их «опытами» пользования Св. Преданием, историей, хронологией и т.д. и немедленно печатать в «Вестнике» указания положительного характера и указания на то, что сектанты, выражаясь очень мягко, лгут на православие, произвольно обращаются с тем, что может быть предметом научной критики и что, следовательно, может быть научно проверено, и ложь сектантства может быть разоблачена.

в). Мы должны с положительной стороны использовать историю, особенно археологию, предание, писание первых христианских писателей. И оттуда извлечь положительную защиту православия.

г). Мы должны всесторонне обследовать методы сектантской пропаганды, указать работникам на местах, к каким приемам они прибегают, особенно в темных уголках, и там совершенно бесцеремонно пользуясь Писанием, сеют свое темное дело. Тут можно указать такую кучу темных, чисто жульнических приемов, даже шулерских, к которым прибегают беззастенчивые «сеятели евангельской правды», как они себя именуют. Эти указания сослужат большую службу, особенно в деревне, беззащитной совершенно от нападков сектантства.

д). Опыт поездки по Сибири красноречиво подтверждает громадную пользу поездки на места и здесь прочтение самых популярных, доступных пониманию каждого лекций, бесед по разбору сектантского учения. Вооруженный хотя одним-двумя меткими ответами на сектантские хитрости и положительными вопросами по адресу их, а также ознакомленный с тактикой, приемами сектантов, каждый верующий явится на месте горячим миссионером-борцом против сектантства. Лекции потребуют не более 4–5 дней для каждого места.

е). Небесполезно устраивать в крупных центрах сектантства и диспуты против них, с условием твердо держаться темы данного дня, так как сектанты обычно не умеют или не хотят спорить по-настоящему, с соблюдением всех правил диспутов.

ж). Самым радикальным средством борьбы, как уже неоднократно доказывалось, должно быть признано проведение во всей широте и глубине основ обновленческого движения.¹⁵⁶⁶

Эта программа реализовывалась на страницах «Вестника» достаточно последовательно. Публикации посвящены защите учения о предании,¹⁵⁶⁷ о церковных таинствах,¹⁵⁶⁸ о церковных обрядах,¹⁵⁶⁹ о причащении,¹⁵⁷⁰ о священстве,¹⁵⁷¹ о почитании святых.¹⁵⁷² В качестве тем для бесед с сектантами журнал предлагал анализ сектантских гимнов.¹⁵⁷³ Кроме того, на страницах «Вестника» было напечатано значительное количество ответов на антиправославные публикации сектантских изданий.¹⁵⁷⁴ Большой интерес представляют публикации сектоведческого характера. Здесь и обзоры сектантской периодики,¹⁵⁷⁵ и монографические справки о духоборах,¹⁵⁷⁶ пятидесятниках,¹⁵⁷⁷ трезвенниках,¹⁵⁷⁸ адвентистах,¹⁵⁷⁹ баптистах,¹⁵⁸⁰ хлыстах,¹⁵⁸¹ молоканах,¹⁵⁸² о положении сектантства в провинции,¹⁵⁸³ статьи, посвященные определению того, что такое «секта»,¹⁵⁸⁴ опыты классификации сект,¹⁵⁸⁵ и обзоры эсхатологических течений современного сектантства.¹⁵⁸⁶

Наиболее непримиримую позицию «Вестник» занял по отношению к католикам. В статье «Туча с Запада» Белоликов пишет о расширении позиций католицизма в мире и о том, что России грозит католическая опасность:

Известно, что католичество, объявившее в 1917 году Россию «страной неверных», готовит для России целые кадры миссионеров совершенно нового типа, людей, хорошо знающих восточное богословие, восточный ритуал, творения восточных отцов Церкви, русский и славянский языки. Эти миссионеры даже и по внешнему виду должны будут походить на православных священников. Это армия, воспитанная по всем правилам иезуитского искусства, ждет благоприятного момента для движения на Россию.¹⁵⁸⁷

Таким образом, миссионерский отдел «Вестника Священного синода» пытался продолжать традиции дореволюционной миссионерской журналистики. Маловероятно, что при своем появлении эти публикации имели какое-либо

практическое значение, однако для историков и исследователей религиозной ситуации Советской России в 20–30-е годы эти материалы представляют несомненный интерес.

13.3.5. Обновленческие приходы

Следует отметить, что среди обновленческих приходов имелось несколько общин миссионерской направленности, которые пытались вести работу не только среди своих прихожан, но и среди неверующих и сектантов. К сожалению, сведений о приходской жизни обновленцев у нас немного.

Наверное, наиболее известна деятельность московской Гребневской общины, настоятелем которой был протоиерей Александр Эндека. В начале своего служения в храме Гребневской иконы Богоматери на Лубянке протоиерей Эндека стал три раза в неделю проводить беседы, в которых разбирались тексты Священного Писания. Эти беседы сопровождались всенародным пением церковных песнопений и духовных гимнов, заимствованных из листков «Слово жизни»¹⁵⁸⁸ и сборника «Лепта».¹⁵⁸⁹ Любопытно, что прихожане сначала реагировали на изучение Писания с большой опаской, полагая, что Библию изучают только сектанты. На первых занятиях присутствовало всего пять человек. Но спустя три года храм был полон, причем беседы посещались и сектантами, многие из которых потом обратились в православие. Но все же в центре жизни прихода были не просветительские мероприятия, а литургическая жизнь. Протоиерей Александр Эндека требовал от своих прихожан частой исповеди и причащения. Каждый прихожанин раз в месяц исповедовался индивидуально, а по воскресеньям проводилась общая исповедь.¹⁵⁹⁰ Обновленческий Синод видел в приходе Гребневской иконы Богоматери образцовую общину, опыт которой следовало внедрять в других обновленческих приходах. На страницах «Вестника» была напечатана большая статья настоятеля, в которой он рассказывал о своем приходе. Редакция «Вестника» считала эту статью очень важной. За несколько номеров до публикации этой статьи редакция, пытаясь привлечь внимание к этой публикации, поместила ее анонс:

Где нет и не будет сектантства? В приходе Гребневской церкви на Лубянке в г. Москве, у прот. А.П. Эндека. А о том, как он достиг этого, – он сам расскажет в одном из ближайших номеров. Его рассказ покажет, как много значит личность пастыря в приходе, как много он может сделать своим авторитетом и как отчасти правы сектанты, как на одну из причин своего отделения от Церкви указывающие на бездеятельность духовенства, на недостаточное руководство их духовной жизнью пасомы. Рассказ вселит в пастырей Церкви уверенность в то, что они при желании и энергичной работе при взаимной поддержке смогут спасти единство Церкви и отразить сектантов.¹⁵⁹¹

Не менее яркой была жизнь обновленческого прихода Ильинской церкви Нижнего Новгорода, настоятелем которого был протоиерей Василий Адаменко. Проповеди о. Василия пользовались огромной популярностью. Многолетнее миссионерское служение привело его к убеждению в необходимости ряда литургических реформ, в частности, перевода богослужения на русский язык. В 1918–1919 году он просил на это благословения у патриарха Тихона, но тот, по дошедшим устным свидетельствам, сказал: «Разрешить не могу, делай на свой страх и риск». Именно жажда реформ привела о. Василия в ряды обновленцев. Вот как запомнили жизни Ильинского прихода прихожане:

В храме Ильи Пророка были установлены следующие порядки: хора не было, общее пение, канонарх. Почти для всех он установил обязательное ежедневное посещение литургии и вечерних служб. Утром – в храме – утренние общие молитвы, каждение всего храма, частная исповедь, иногда общая исповедь (к ней он допускал только тех, кто исповедовался и лично), литургия (заканчивалась около 9 часов), молебен, панихида. Службы кончались к 10 часам. Потом он занимался переводами в ризнице, в три часа общая трапеза в сторожке или в кухне. ... По вторникам и четвергам после службы бывали братские собрания-беседы, пение кантов. ... Основная тема проповедей о. Василия – предание себя воле Божией. Рекомендовал читать Добротолюбие, Исаака Сирина, Ефрема

Сирина и др. Обязательное требование – чтение Библии. Начинаящим – Книга Премудрости Соломона и Притчи, 12 малых пророков, а затем от начала до конца.¹⁵⁹²

До 1931 года Василий Адаменко был активным обновленцем, участвовал в различных миссионерских мероприятиях, издавал собственные переводы богослужебных текстов¹⁵⁹³ и брошюры о церковных реформах.¹⁵⁹⁴ В 1931 году Василий Адаменко был принят в церковное общение митрополитом Сергием (Страгородским), который не возражал против того, чтобы Ильинский приход сохранил принятый там распорядок жизни. В 1943 году митрополит Сергей пытался вернуть протоиерея Василия Адаменко из лагеря, но это ему не удалось.¹⁵⁹⁵

13.4. Эффективность миссии глазами государства

Несмотря на прямое противодействие государства, полностью прекратить учительную деятельность Церкви не удалось. Агентурные сводки, составляемые спецслужбами для руководства страны, постоянно сообщали о лекциях, кружках, приходских собраниях и других церковно-просветительских мероприятиях. О том, что эта работа приносила плоды, свидетельствуют результаты переписи 1937 года, в ходе которой большая часть жителей СССР назвала себя верующими.

Несмотря на кажущееся обилие материала, очень трудно делать какие-либо выводы о результативности миссионерской деятельности в предвоенные годы. Здесь не помогает обращение к мемуарной литературе, поскольку мемуарист описывает жизнь того социума, к которому принадлежит, перенося принятую здесь систему взглядов на весь мир. Из воспоминаний активного члена христианской общины можно заключить о живой и активной религиозной жизни, а из воспоминаний комсомольца – о полном уничтожении последней. Поэтому для выяснения вопроса о том, насколько эффективной была проповедь православных миссионеров, следует обратиться к источникам, во-первых, массовым, а во-вторых, претендующим на объективность. В качестве таковых мы будем использовать ежемесячные отчеты о положении в стране, которые готовились для руководителей государства, а также материалы переписи населения 1937 года.

13.4.1. Религиозная активность по донесениям Лубянки

Ежемесячные отчеты о положении в стране интересны, в первую очередь, тем, что они содержат информацию из разных регионов страны. Поскольку церковная проблематика в этих обзорах занимает далеко не основное место, факт упоминания религиозно-просветительских кружков, проповедей и массовых паломничеств свидетельствует о том, что эти события имели значительный резонанс: о мелочах авторы сводок не упоминали. Сейчас существенная часть этих отчетов опубликована, поэтому относительно несложно проследить, какие из организованных Православной Церковью мероприятий власти считали для себя опасными. Следует помнить, что, говоря о просветительской и миссионерской деятельности, авторы отчетов называли «православными церковниками» всех – и тихоновцев, и обновленцев, и непоминающих.

В отчетах за 1924 год указано, что в Волынской губернии наблюдается усиление религиозной агитации, регулярно проводятся различные вечера и беседы.¹⁵⁹⁶ Там же говорится об активной деятельности бродячих монахов, которые способствовали объединению мирян для борьбы с атеизмом. Авторы обзора указывают на создание братств и кружков в Ржеве, Москве, Киеве, Ленинграде, а также в Сибири и на Дальнем Востоке.¹⁵⁹⁷ А в одной из сводок за 1925 год говорится:

Организуются также районные объединения «братств» и «сестричеств» («Братство Христа», в Новгородской губ., в Кирреспублике¹⁵⁹⁸ и др.), причем деятельность этих новых объединений приобретает резко выраженный политическо-общественный характер и придает больше активности в церковной жизни.¹⁵⁹⁹

Сводка за июнь 1926 года сообщает о кружках, действующих в Москве, Иваново-Вознесенске и Киеве.¹⁶⁰⁰ Кроме того, упоминаются листовки и брошюры, которые печатали и распространяли тихоновцы.¹⁶⁰¹ В другом месте

сообщается, что «тихоновская церковь» выступает с критикой марксистской философии, для чего в Нижегородской губернии митрополит Сергей (Страгородский) создал нелегальный кружок для критического изучения марксизма, в котором участвуют не только священнослужители, но и молодежь. Критическим изучением марксизма занимаются и в нелегальной тихоновской богословской академии в Москве.¹⁶⁰² Критика марксизма постоянно вызывала недовольство властей. В одной из сводок за 1928 год говорилось, что в Иваново-Вознесенске священник советовал верующим внимательно читать антирелигиозную литературу.¹⁶⁰³ В общем, как специально подчеркивает одна из сводок за 1926 год, отмечается «рост антисоветской агитации, направленной в первую очередь против культурно-просветительной работы, комсомола и т.д.».¹⁶⁰⁴

О кружках и просветительских организациях авторы сводок упоминают постоянно. В сводке начала 1925 года говорится о борьбе с атеизмом, которую церковники ведут при помощи устраиваемых в церквях проповедей, бесед и лекций, в которых развивается мысль об антихристовой сущности советской власти.¹⁶⁰⁵ В сводке за 1926 год говорится, что в Москве появилось значительное количество религиозно-мистических кружков, состоящих исключительно из интеллигенции, а также молодежных объединений, противопоставляющих себя комсомолу.¹⁶⁰⁶ Эту тему продолжают сводки 1927 года:

Среди мирян, особенно бывшей интеллигенции, а также близких к монашеству кругов пользуются значительным успехом мистические кружки и группы, по сути антисоветские, как-то: «Федоровцы», «Розановцы», «Савельевцы», «Имябожники», «христианская наука», «кружок православных поэтов-мистиков», «даниловская новая мистическая группа» и т.п., признающие советскую власть «антихристовой».¹⁶⁰⁷

Если верить сводкам, то в 1928 году в Великолукском округе «Союз христианского усилия» распространял листовку, в которой предлагал программу действий в борьбе против Коминтерна (Всемирного союза безбожников). Авторы листовки предлагали забыть старую межконфессиональную полемику и бороться с безбожием всем вместе – и православным, и

старообрядцам, и католикам, и протестантам. Они призывали представителей различных конфессий совместно организовывать миссионерские кружки и устраивать жизнь на основе Евангелия.

Членами Союза, – говорилось в листовке, – могут быть лица православного вероисповедания с 18-летнего возраста обоего пола, не опорощенные, причащенные святых тайн. Количество членов не ограничено. Члены устанавливают добровольные взносы на необходимые расходы. Союз разделяется на отряды и ячейки под председательством приходских священников. Количество в ячейке – не менее 5 человек.¹⁶⁰⁸

Описание методов миссионерской работы содержится в сводке за сентябрь 1928 года:

В целях улучшения религиозной пропаганды попы иногда организуются в философские кружки (например, Москва). Среди верующих ведется ... пропаганда на такие темы как «о церковном положении в России» (Чита), «о человеческом мышлении», «о христианстве как социальном явлении» (Москва) и т.д. Кружки создаются иногда и среди верующих. Такой кружок, состоящий из рабочих, существует, например, на фабрике бывшей Циндель в Москве. Случаи выпуска специально церковной противоятеистической литературы участились; например, в Москве распространены брошюры архимандрита Кузнецова,¹⁶⁰⁹ отпечатанные на пишущей машинке и продаваемые по 25 руб. за экземпляр (Москва). Во многих городах попы говорят проповеди по специальным циклам. Антисоветская агитация духовенства ведется не только в устной, но и в письменной форме. Таковы, например, брошюры Ухтомского¹⁶¹⁰ о «христианской общине», рассылаемые им из ссылки, листовка поповского происхождения «встанем духом в руках с обухом» (Первомайский округ), две брошюры попа Голосова о его беседе с Максимом Горьким, якобы явившим себя сторонником попов и противником гонений на них (Москва),¹⁶¹¹ церковно-монархические, писанные рукой прокламации (3 случая в

Москве), наконец, использование старой монархической литературы в церквах (Москва).¹⁶¹²

Особое беспокойство вызывает у властей религиозная пропаганда среди рабочих. Отмечается успешная проповедь среди рабочих в Иваново-Вознесенске, Гомеле, Нижнем Новгороде, Воронеже, Москве.¹⁶¹³

Христианские кружки действовали и в сельской местности. Упоминается, например, «религиозно-нравственный» кружок, созданный в селе Спас (Буйский уезд Костромской губернии), в который входило 24 человека, в том числе пятеро детей 10–12 лет.¹⁶¹⁴ В некоторых местах Церковь даже пыталась участвовать в выборах в местные советы, о чем сообщают обзоры конца 1928 года. В частности, говорится о том, что монахини одного из монастырей бесплатно отпустили бедноте сено, уговаривая поддержать на выборах религиозных людей.¹⁶¹⁵

Авторы сводок отмечают, что распространенной мерой миссионерского воздействия на далеких от церкви людей является проведение различных концертов и вечеров

В районе, где религиозная жизнь начинает замирать, церковники пытаются активизировать свою деятельность путем устройства в церквах концертов: в Ленинграде в Спасско-Успенском¹⁶¹⁶ соборе в целях оживления церковной деятельности и вовлечения большего количества верующих в церковь церковники еженедельно устраивают два литературно-художественных вечера, на которых читаются отрывки из произведений Л. Толстого, Тургенева, Пушкина, Лермонтова и Есенина. После концертной части устраиваются диспуты.¹⁶¹⁷

Для того, чтобы не допустить членства детей и молодежи в антицерковных организациях, некоторые священники отлучали от причастия родителей, дети которых были пионерами или комсомольцами.¹⁶¹⁸

Желая не допускать молодежь к культурной работе, попы стараются воздействовать на родителей детей, помимо общей агитации, также и угрозами церковных кар, как-то: неисполнением треб, отлучением от церкви и т.д.¹⁶¹⁹

Такие запретительные меры были далеко не единственным методом воздействия на молодежь. В одной из сводок за 1925

год упоминается священник, который «раздает подарки участникам церковного хора». По мнению автора сводки, в результате этого четыре девушки вышли из комсомола и стали петь в церковном хоре.¹⁶²⁰

Если верить авторам сводок, одним из аргументов, к которым прибегали священнослужители в своих проповедях, было то, что советская власть долго не продержится и участие в жизни Церкви вновь станет ассоциироваться с лояльностью государству:

Местами попы еще продолжают запугивать население будущей войной. Так, в Актюбинской губ. один поп говорил: «Не уклоняйтесь от религии и не забывайте, что власть скоро переменится и религия примет обратно свое старое направление».¹⁶²¹

Любопытно, что подобные аргументы встречаются и в донесениях сотрудников НКВД времен переписи 1937 года. В одном из таких донесений говорилось, что люди не записываются неверующими, поскольку считают, что скоро начнется война, придет Гитлер и накажет тех, кто записался неверующим.¹⁶²²

Судя по тому, что события церковной жизни упоминаются чуть ли ни в каждой сводке, тезис официальной пропаганды о том, что религия практически не воздействует на жизнь граждан СССР, не соответствовал действительности. Авторы сводок постоянно подчеркивают, что церковным организациям удастся собрать значительное количество верующих, готовых противостоять закрытию церквей или помогать гонимым священнослужителям. Организационным центром авторы сводок считали приходские советы, которые, «сконцентрировав в себе почти весь активный монархический элемент и в силу своего легального существования, имеют большие возможности в области влияния и руководства верующей массой».¹⁶²³ Сводки периодически сообщают о строительстве новых храмов и даже организации монастырей, ремонте и строительстве жилья для священнослужителей,¹⁶²⁴ о помощи церковнослужителям в уплате налогов, о массовых выступлениях против закрытия храмов.¹⁶²⁵

Отдельной темой, трудно поддающейся анализу и описанию, является массовое обновление икон, указание на которые содержатся во многих источниках.¹⁶²⁶ На «принявшее эпидемический характер» обновление икон указывают и авторы сводок, конечно же, обвиняя верующих в фальсификации чудес:

Были приложены все усилия к разжиганию религиозного фанатизма путем фальсификации всевозможных чудес, как то: явлений святых, чудотворных икон, колодцев, массового обновления икон, прокатившегося по всему СССР и т.д. Последнее, т.е. обновление икон, носило прямо эпидемический характер и захватило даже Ленинградскую губ., где зарегистрированы в октябре месяце 1924 до 100 случаев обновления.¹⁶²⁷

Обновление икон и слухи о чудотворных мощах разливаются широкой волной. За истекший месяц зарегистрировано более 1000 случаев по Иваново-Вознесенской, Брянской, Оренбургской, Уральской, Ульяновской губерниям и на Дальнем Востоке. «Чудотворная» икона в Ульяновской губ. дает монахам чистого дохода около 2500 руб. в месяц.¹⁶²⁸

На чудеса и исцеления сводки указывают регулярно.¹⁶²⁹ Любопытно, что в сводке за сентябрь 1928 года говорится об активизации сергиевцев, которые «спровоцировали» ряд обновлений икон.¹⁶³⁰ Не меньшее недовольство властей вызывали массовые паломничества к различным святыням. Например, сводка за август 1926 год сообщает:

На ежегодное чествование мощей Серафима Саровского (Саровская пустынь Пензенской губ.) в монастырь съехалось реакционное духовенство и множество богомольцев, в числе которых в значительном количестве находилась мистическая интеллигенция и бывшее дворянство (графы, князья и пр.).¹⁶³¹

Мы отдаем себе отчет в том, что обновления икон формально не имеют отношения к миссионерской деятельности. Однако подобные проявления благодати производили огромное впечатление на людей.

13.4.2. Религиозность населения СССР по данным переписи 1937 года

Важным источником, характеризующим отношение к религии жителей СССР, являются материалы переписи населения 1937 года. Это была единственная из советских переписей, в которую был включен вопрос о вероисповедании. Как известно, власти не были удовлетворены результатами этой переписи, и ее материалы были рассекречены лишь в начале 90-х годов.

Строго говоря, включение в переписной лист такого вопроса было не совсем корректным: в стране шла антирелигиозная кампания, и объявить себя верующим казалось небезопасным. Можно предположить, что во многих случаях люди называли себя неверующими из страха репрессий. А в некоторых ситуациях люди записывали себя верующими из побуждений протестного характера. В этом отношении интересно привести отрывок из анонимных воспоминаний о переписи 1937 года:

Счетчица, симпатичная учительница, спрашивала меня, больного, лежавшего в постели под образом Божией Матери. В такой обстановке мне, лежавшему рядом с постелью жены, и ей, присутствовавшей здесь в комнате, задавались вновь введенные в перепись вопросы о веровании и вероисповедании, очевидно с целью статистической проверки успехов антирелигиозной пропаганды. Сама учительница сразу же быстро внесла наш ответ: «верующие, православные». А многие другие в то же время отвечали из малодушия и страха «неверующие», будучи на самом деле верующими; некоторые же неверующие, возмущенные подобного рода вопросами чисто личного порядка, «залезанием сапогом в душу», как они говорили, отвечали наоборот: «верующие, православные», совершенно резонно объясняя это тем, что они принадлежат, невзирая ни на что, к великому христианскому культурному обществу по своему рождению и деятельности.¹⁶³²

Колоритный рассказ об ответе на вопрос переписчика о вероисповедании имеется в мемуарах А.Э. Краснова-Левитина:

1 января, в полдень, явился к нам переписчик, молодой парень, еврей, видимо, студент. Отец долго думал, как поступить, и решил дело дипломатически; сказал мальцу: «Ставь черту». Он ответил: «Нет, так нельзя». И записал в графу: неверующий. Отец дернулся на своем стуле, но смолчал. Затем студент обернулся к моей мачехе; та с совершенно спокойным видом сказала: «Неверующая». (Это вполне соответствовало истине.) Бабушка ответила тоже что-то неопределенное; он и ей записал «неверующая». Заполнив мой вопросный листок («преподаватель, студент») и дойдя до каверзной графы, стал, не спрашивая меня, писать: «неверующий». Я так и вскрикнул: «Нет, нет, пишите православный». Парень засмеялся, думая, что я шучу. А я твердо сказал: «Пишите православный, иначе я не подпишу». Он удивленно вскинул на меня глаза и написал «православный». Отец и бабушка, бледные, молча наблюдали эту сцену. В передней, когда отец его провожал, статистик сказал: «Интересно у вас получается: единственный верующий – и самый молодой!» Отец молча пожал плечами. Простившись со статистиком и войдя в комнату, отец сказал, обращаясь ко мне: «Смотри, ты уже один раз попал в тюрьму из-за такой штуки. Опять попадешь ...». На этот раз все оказалось не так страшно: никто из-за переписи не пострадал. Сталин, по приказу которого был включен этот пункт, действительно интересовался тем, сколько в СССР верующих. Процент оказался очень большой, и это имело определенное значение для переориентировки Сталина в церковном вопросе во время войны. Однако испуг моей семьи показывает, насколько ужас террора охватывал в это время всю страну. Деревня вся показала себя верующей, так же, как в городах пожилые люди. Интеллигенция струсила.¹⁶³³

В рассекреченных отчетах сотрудников НКВД зафиксированы слухи, которые распространялись во время проведения переписи. Из уст в уста передавались рассказы о том, что после падения советской власти по отношению к тем, кто записался неверующим, будут применены репрессии. Однако подавляющее большинство населения ждало

неприятностей именно для верующих. Говорили о массовой высылке верующих, о введении для них специального налога, о том, что детей верующих родителей выгонят из школы, а их самих – с работы или же из колхозов.¹⁶³⁴ Не имея возможности установить, каким именно был процент заведомо ложных ответов, выскажем предположение, что верующих, скрывших свое вероисповедание от переписчиков, было больше, чем неверующих, назвавших себя верующими. Это означает, что количество верующих было скорее заниженным, чем завышенным. И при этом верующими признали себя 56,7 % жителей СССР.¹⁶³⁵ О чем же свидетельствует эта цифра? Много это или мало?

Наибольшее число неверующих приходится на возрастные группы 16–19 и 20–29 лет.¹⁶³⁶ Родившись в пред- и послереволюционные годы, эти люди воспитывались во время революции и Гражданской войны. Часть из них посещала занятия по Закону Божию, но практически всем им пришлось соприкоснуться с комсомольско-молодежной субкультурой послереволюционной России, избежать влияния которой было непросто. Именно над этим поколением первых пионеров и комсомольцев проводили свои эксперименты педагоги новой формации.¹⁶³⁷ В каждой следующей возрастной группе процент верующих оказывается больше. Так, среди представителей группы 30–39-летних удельный вес верующих на 5,8% больше, чем в предшествующей возрастной группе (20–29 лет), среди 40–49-летних – на 7,9% (по сравнению с группой 30–39 лет), среди 50–59-летних – на 12,9% (по сравнению с группой 40–49 лет).¹⁶³⁸ Конечно же, есть большой соблазн на основании этих цифр сделать вывод о том, что люди, воспитание которых пришлось на период, предшествовавший революционным событиям и войнам, в основной массе сохранили верность религии. Однако, делая такой вывод, не следует забывать, что и в спокойные времена пожилые люди более религиозны, чем молодежь. И тем не менее, данные переписи можно считать свидетельством не только провала большевистских планов атеизации всей страны, но и неплохого качества работы предреволюционных законоучителей. Да и цифры,

характеризующие степень религиозности молодого поколения, об успехе большевиков явно не свидетельствуют.

Любопытно, что в последующие годы вопрос о степени религиозности населения СССР по данным переписи был темой жарких и бесплодных споров. Авторы многих неподцензурных публикаций полагали, что именно цифры, полученные в результате этой переписи, в конце концов, заставили большевиков пересмотреть свою политику по отношению к Церкви.

13.5. Послевоенные опыты воссоздания Миссионерского совета

Опыт создания при Священном Синоде Миссионерского совета был предпринят весной 1945 года. На первый взгляд это кажется совершенно фантастичным, ведь на советском юридическом языке миссионерская деятельность называлась религиозной пропагандой и являлась деянием уголовно наказуемым. Трудно себе представить, что Синод будет создавать структуру, уставной задачей которой является нарушение советских законов. И тем не менее, такая структура была создана.

Наши недоумения разъясняются после знакомства с материалами Совета по делам Русской православной церкви. 2 марта 1945 г. Совет получил от В.М. Молотова указания изучить вопросы, связанные с Греко-католической церковью.¹⁶³⁹ 14 марта 1945 г. Г.Г. Карпов¹⁶⁴⁰ подготовил подробную записку, посвященную борьбе с католицизмом.¹⁶⁴¹ В этой записке Г.Г. Карпов утверждал, что в прошлом Русская Церковь внутри страны не вела систематической борьбы против католичества, за исключением западных районов, где действовали православные братства. Не велась борьба с католицизмом и вне страны. Теперь же Совет предполагал использовать Московскую Патриархию для борьбы с влиянием Ватикана:

Русская Православная Церковь, в прошлом не прилагавшая достаточных усилий для борьбы с католицизмом, в настоящее время может и должна сыграть значительную роль в борьбе против Римско-католической церкви (и против униатства), ставшей на путь защиты фашизма и добивающейся своего влияния на послевоенное устройство мира.¹⁶⁴²

Для осуществления этой программы Комитет предлагал ряд практических мер. В их число входило создание во Львове православной епархии и предоставление ей права миссионерской деятельности, поддержка Почаевской лавры (ее настоятель должен был стать викарием Львовского епископа). Внутри униатской церкви предлагалось образовать

инициативную группу духовенства, «которая должна будет декларативно заявить о разрыве с Ватиканом и призвать униатское духовенство к переходу в православие».¹⁶⁴³ В Латвии и Литве в пику Ватикану предлагалось создавать старо католические группы.¹⁶⁴⁴ В ряде городов (Рига, Вильнюс, Гродно, Луцк, Львов и Черновцы¹⁶⁴⁵) предлагалось создать православные братства, предоставив им право заниматься миссионерской и благотворительной деятельностью, то есть прямо нарушать действующие законы.¹⁶⁴⁶ Задачей братств должно было стать укрепление православия и противопоставление его католицизму.

Для осуществления антикатолической политики Г.Г. Карпов предлагал осуществить ряд мероприятий, в число которых входило и создание при Синоде Русской Православной Церкви Миссионерского совета:

В том случае, если вышеуказанные предложения будут правительством одобрены, необходимо будет разрешить следующее:

а) при Синоде Русской Православной Церкви организовать Миссионерский совет, который будет заниматься братствами и миссиями

б) для подготовки кадров священнослужителей и миссионеров по типу и программе Московских пастырско-богословских курсов, открыть курсы в городах: Ленинграде, Киеве, Минске, Луцке, Львове и Ставрополе

в) для изготовления богослужебных книг, а также в целях печатания других изданий Московской патриархии и Синода (что сейчас является узким местом), а также в связи с развертыванием миссионерской деятельности за границей, предоставить Московской патриархии право иметь свою типографию на один печатный станок

г) предоставить в Москве для Сербской, Грузинской, Антиохийской и Александрийской церквей по одной церкви как ранее имевших в Москве свои подворья.¹⁶⁴⁷

Эти предложения были утверждены И.В. Сталиным,¹⁶⁴⁸ а 16 апреля 1945 г. на заседании Синода был создан Миссионерский отдел.¹⁶⁴⁹ Председателем этого отдела был назначен экзарх

Украины митрополит Киевский и Галицкий Иоанн (Соколов),¹⁶⁵⁰ его заместителем – архиепископ Минский и Белорусский Василий (Ратмиров),¹⁶⁵¹ а членами – протопресвитер Николай Колчицкий,¹⁶⁵² протоиерей А.П. Смирнов,¹⁶⁵³ протоиерей Д.И. Боголюбов, а также управляющий делами Киевского экзархата протоиерей Д.А. Введенский.¹⁶⁵⁴ Информации о том, чем именно будет заниматься вновь созданный орган, в протоколе нет. Что же касается персонального состава, то обращает на себя внимание тот факт, что большинство его членов связаны с западными областями, где влияние католичества являлось наиболее заметным.

Спустя год, 4 апреля 1946 г., последовало решение Синода о создании Миссионерского совета,¹⁶⁵⁵ который, по всей видимости, должен был заменить бездействующий Миссионерский отдел.

Приведем текст Положения о Миссионерском совете:

1. Миссионерский совет руководит деятельностью епархиальных миссионерских братств: направляет типовые уставы братств в те епархии, где возникают братства; имеет наблюдение за выполнением уставов на местах, разрешает вопросы, возникающие на местах в процессе деятельности братств; оказывает содействие в деле устройства торжественных братских богослужений и собраний на местах, в деле снабжения братств иконами, крестами и т. п.; получает от братств годовые отчеты и со своими заключениями докладывает их Священному Синоду.

2. Миссионерский совет объединяет деятельность епархиальных и уездных миссионеров: утверждает их в должности по представлениям епархиальных преосвященных, руководит их деятельностью, дает заключения Священному Синоду по поводу годовых отчетов о их деятельности.

3. Миссионерский совет сосредоточивает у себя сведения о деятельности против православия со стороны инославных церквей и сектантских организаций, о численном составе этих инославных обществ, об отпадающих из православия в католичество и другие исповедания и секты и пр.¹⁶⁵⁶

Мы видим, что положение не ограничивает миссионерскую деятельность борьбой с католичеством и предусматривает существование таких институтов, как миссионерские братства, епархиальные и уездные миссионеры. А поскольку документ, ставший причиной создания Миссионерского совета, имел гриф «совершенно секретно», епархиальные архиереи, ознакомившись с Положением о Миссионерском совете, должны были воспринять этот текст как указание на необходимость развития миссионерской деятельности. Дополнительным стимулом для развития миссионерской деятельности стало упоминание о том, что Миссионерский совет заслушивает годовые отчеты архиереев о миссионерской деятельности.¹⁶⁵⁷ Совет по делам Русской православной церкви сетовал на то, что архиереи «неправильно поняли как указание об организации миссионерской деятельности и приняли ряд мер в этом направлении».¹⁶⁵⁸ Здесь уместно будет привести выдержку отчета за 1947 год архиепископа Крымского Луки (Войно-Ясенецкого), дающую яркое представление об условиях, в которых происходило возрождение миссии:

1. Миссионерская деятельность в епархии¹⁶⁵⁹ невозможна по четырем причинам:

1. Низкий уровень образования и развития крымского духовенства. В епархии только 16 священников с полным семинарским образованием, из них 10 в возрасте 69–83 лет. Такие старцы вряд ли много помнят из курса семинарских наук и по возрасту мало способны к миссионерской деятельности. Нет ни одного священника с академическим образованием.

2. И те единичные священники, которые могли бы проявить хотя бы небольшую миссионерскую деятельность, бессильны ввиду почти полного отсутствия в Крымской епархии литературы о расколе и сектантстве.

3. Некому слушать проповеди против сектантства, так как народ почти не посещает сельских церквей.

4. Собеседования с сектантами, которые я считаю вообще мало полезными, невозможны при существующих политических условиях. Небольшую миссионерскую деятельность осуществлял только сам архиепископ, выступавший в восьми

городах и селах с большими полуторачасовыми речами о сектантстве, его истории и происхождении и нередко проповедовавший в Симферопольском соборе на догматические темы. Впрочем, сектантов в Крыму не особенно много.¹⁶⁶⁰

Наиболее активные архиереи разделили епархии на миссионерские округа, выделили священников-миссионеров, приступили к созданию епархиальных миссионерских советов. О том, что организация миссионерских структур происходила совершенно открыто, свидетельствует рапорт, который в 1948 г. направил в Синод епископ Пензенский и Саранский Кирилл (Поспелов).¹⁶⁶¹ Он сообщал, что в епархии имеется вакантная должность лектора-проповедника,¹⁶⁶² обязанностью которого является проведение еженедельных «религиозно-нравственных бесед с миссионерским уклоном».¹⁶⁶³ На эту должность приглашалось лицо, имеющее академическое образование. Священники, в свою очередь, выстраивали свои проповеди как циклы бесед и организовывали в храмах занятия с детьми.¹⁶⁶⁴ Например, священник Покровской церкви г. Бийска после окончания богослужения проводил в храме беседы о религиозных темах в произведениях русских классиков, которые пользовались большой популярностью у молодежи.¹⁶⁶⁵ Возродилась и уже упоминавшаяся нами традиция проведения в храмах концертов духовной музыки, причем в городе могли расклеиваться объявления о предстоящем концерте. При этом местные власти не имели четкого представления о том, как должны строиться отношения между Церковью и государством. В Калининской области священник проводил беседы с детьми в школе, а в Ставропольском крае священник с разрешения местной администрации собирал средства в помощь сиротам.¹⁶⁶⁶ Оригинальным явлением стало участие архимандрита Псково-Печерского монастыря Агафона (Бубица)¹⁶⁶⁷ в предвыборной кампании 1946 года:

Секретарь Печерского РК ВКП(б) Псковской области т. Пичугина за месяц до выборов в Верховный Совет СССР обратилась к настоятелю Печерского монастыря архимандриту Агафону с просьбой включиться в предвыборную агитацию.

Агафон, не желая обидеть местную власть, отправился по церквам района, в которых после службы в проповедях агитировал за выдвигаемые кандидатуры. Районная газета печатала статьи Агафона, пригласила его на митинг, где он выступал с речью третьим.¹⁶⁶⁸

Выступления архимандрита в качестве агитатора во время выборов в Верховный совет, конечно же, не стоит рассматривать как форму миссионерской работы. Однако участие священнослужителя в мероприятии такого рода создавало иллюзию того, что государство относится к церковной проповеди вполне лояльно.

Создается впечатление, что произошла своеобразная коммуникационная ошибка, в результате которой часть клириков пришла к выводу, что государство ожидает от Православной Церкви активного участия в жизни страны. Государство же, как мы видели, ничего подобного не имело в виду. Активизация миссионерской деятельности Церкви в планы властей не входила. Епископ Кишиневский и Молдавский Венедикт (Поляков)¹⁶⁶⁹ в письме патриарху Алексию обвинял республиканского уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви в «открытом саботаже» миссионерского дела. Саботаж заключался в том, что уполномоченный более полугода держал предложенный архиереем список епархиальных миссионеров, не отвергая кандидатов, но и не одобряя их.¹⁶⁷⁰ При этом в своем отчете Совету за период с 1 января по 1 июня 1947 г. уполномоченный писал о том, что он рекомендовал епископу разработать детальный план миссионерской работы, направленной на борьбу с сектантством.¹⁶⁷¹ В июле 1948 года Совет по делам Русской православной церкви разослал уполномоченным секретную инструкцию, в которой предлагалось пресекать подобные действия: В феврале 1948 года Московская патриархия предложила епархиальным управлениям сообщать в годовом отчете сведения о миссионерской работе. Этот вопрос некоторые правящие архиереи неправильно поняли как указание об организации миссионерской деятельности и приняли ряд мер в этом направлении. Так, некоторые из них

организовали при себе миссионерский совет, выделили священников-миссионеров, наметили т.н. миссионерские округа, разработали план миссионерской работы, как например: проведение специальных бесед, издание и распространение миссионерской литературы и т.п. мероприятия миссионерского характера, направленные, главным образом, против сектантов и других религиозных культов. Совет разъясняет, что Московская патриархия не ставила перед Советом вопроса о миссионерской деятельности церкви и вообще подобного рода деятельность церкви может быть допущена в каждом отдельном случае только с разрешения Совета. Там, где епархиальные архиереи начали проводить указанные мероприятия по миссионерской работе, уполномоченным следует лично в тактичной форме разъяснить епископу, что вопрос об организации миссионерской деятельности он может поставить перед Московской патриархией, которая, если найдет это нужным, войдет с представлением в Совет.¹⁶⁷²

Однако инструктажем уполномоченных дело не ограничилось. Совет потребовал от Патриархии призвать архиереев ограничить миссионерскую деятельность. И на заседании Синода, состоявшемся 25 августа 1948 г., был подготовлен указ, в котором епархиальным архиереям запрещалось совершать объезды епархии во время посевной, печатать в местных типографиях воззвания, обращения к пастве и акафисты без предварительного представления этих материалов Священному Синоду. Специальный пункт был посвящен духовным концертам:

Духовные концерты вообще – дело не строго церковное и могут быть допускаемы лишь в особых, исключительных случаях. Что касается обычного порядка – их не следует допускать и поощрять. Расклеивание же объявлений об этих концертах, как это имело место в одном епархиальном городе, – совершенно недопустимо. Преосвященным епархиальным надлежит усилить свое внимание по отношению к истовому и благоговейному совершению духовенством богослужений и строго церковному пению, и всеми мерами бороться против

введения в церковный обиход мирского духа, чему способствуют и эти, так называемые, духовные концерты.¹⁶⁷³

О неоднозначном отношении к духовным концертам мы уже говорили выше.¹⁶⁷⁴ Здесь же обращает на себя внимание несомненно появившееся под давлением Совета заявление о недопустимости расклеивания объявлений, сообщающих о концерте. Такие объявления могли привлечь в храмы не только верующих, но любителей музыки и просто любопытствующих.

Но наиболее чувствительным ударом по миссионерской и катехизаторской деятельности стал запрет проводить в храмах регулярные беседы, адресованные детям, а также требования к священникам не выходить в своей деятельности за пределы храма:

Проповеди и беседы в храме – законное дело, согласно принятому в Церкви обычаю и по долгу пастыря назидать своих пасомых церковным словом. Но придавать этим поучениям характер систематических уроков специально для детей недопустимо потому, что это является прикровенным нарушением действующего у нас государственного принципа отделения школы от церкви.

Все настоящие указания высшей церковной власти клонятся к тому, чтобы направить деятельность архипастырей, а за ними и пастырей, в строго церковное русло и парализовать стремление некоторых епископов и подведомственных им священников выходить, так сказать, за ограду церковную и простираť свое влияние вне своих непосредственных паств.

Дорожа свободой исповедания веры и широкой возможностью совершать во все умножающихся, благодарение Богу, храмах церковные богослужения и молитвы, – архипастыри и пастыри, и верующие миряне не должны подавать повод к возможному осуждению их в том, что они злоупотребляют дарованной им свободой, что духовенство (а в особенности епископы) – склонно «расширять воскрилия риз своих»,¹⁶⁷⁵ и забывая о том, что наше служение есть следование по пути «смирненного сердцем Иисуса»,¹⁶⁷⁶ нашего пастыреначальника и Господа, идти по несвойственному духу

православного пастырства пути мирскому с его тяготением к внешним земным правам и благам.¹⁶⁷⁷

Журнал этого заседания Синода не был опубликован. Архиереи получали его копии из Патриархии, а уполномоченным этот же текст рассылался в качестве приложения к инструктивному письму, в котором прямо сообщалось, что этот указ появился в результате рекомендации, полученной патриархом Алексием 1296 от Совета.¹⁶⁷⁸

Для священников и архиереев, пытавшихся организовать религиозное просвещение, этот указ был ударом. Их позицию высказал архиепископ Симферопольский Лука (Войно-Ясенецкий). В своем письме, адресованном патриарху, святитель Лука писал, что постановление, запрещающее проповедовать детям и учить их закону Божию, его потрясло и что лучшие священники обращаются к своему архиерею с вопросом, зачем они крестят детей, если не могут их научить.¹⁶⁷⁹

По всей видимости, письмо святителя Луки задело патриарха, и в ответном послании он достаточно подробно аргументировал свою позицию.¹⁶⁸⁰ Патриарх писал, что запрещена не проповедническая деятельность вообще, а лишь проведение под видом проповедей «систематических уроков, предполагающих специальный созыв детей, как на школьные уроки».¹⁶⁸¹ Патриарх, в частности, ссылаясь на напечатанную в «Журнале Московской Патриархии» статью самого святителя Луки, где говорилось о том, что у Православной Церкви нет оснований для вражды против правительства.¹⁶⁸² Перечислив шаги, которые власти сделали навстречу Церкви (возвращение мощей, открытие духовных учебных заведений, открытие храмов), патриарх писал, что при воспитании и обучении прихожан не следует выходить за пределы прав, которые государство предоставило Церкви, нельзя обходить или нарушать законы государства. Слишком активные действия Церкви могли, по мысли патриарха, нарушить *status quo* и снова вернуть эпоху массовых гонений. Поэтому невозможность открытия воскресных школ признается в этом письме чуть ли не благом:

Допустим, однако, невозможное, именно, что была бы разрешена организация воскресных школ или каких-либо специальных классов для преподавания Закона Божия. Представляете ли Вы себе, какая это была бы богатая почва для обвинения «законоучителей» в контрреволюционных уклонах, в антисоветских выступлениях и т.д. И сколько было бы новых жертв таких сознательных или даже бессознательных выступлений! Так что хорошо, что священнослужители избавлены от этой опасности.¹⁶⁸³

Святитель Лука был не единственным архиереем, пытавшимся отстоять возможность организации духовного просвещения паствы. На заседании Синода, состоявшемся 16 ноября 1948 г., был рассмотрен рапорт епископа Ульяновского Серафима (Шарапова)¹⁶⁸⁴ о желательности организации во всех храмах циклов проповедей, проводимых по программе, утверждаемой архиереем. Эти проповеди должны были заменить уроки Закона Божия. Епископ Серафим пробовал организовать такие циклы проповедей у себя в епархии, однако уполномоченный опротестовал его распоряжение. Синод епископа Серафима не поддержал и принял следующее решение: Разъяснить Преосвященному Ульяновскому, что каждый священник по воскресным и праздничным дням может говорить поучения на евангельские темы и разъяснять истины веры Христовой, но преподавать Закон Божий по определенной программе и определенной системе, это будет противоречить Декрету отделения (sic! – А. К.) Церкви от государства и школы от церкви и потому допущено быть не может. Необходимо разъяснять духовенству, что их проповеди по объяснению Евангелия должны быть чужды всякого вмешательства в политику и носить чисто церковный характер.¹⁶⁸⁵

Чувствуя противодействие властей, епархиальные архиереи стали, фактически занимаясь миссионерской деятельностью, стараться избегать использовать слово «миссия». Например, временно управляющий Кишиневской епархией епископ Нектарий (Григорьев),¹⁶⁸⁶ предлагая уполномоченному план проведения 22 февраля 1949 г.

благочиннического собрания, включает в эту программу такой пункт:

Опровержение сектантства за богослужением (без проведения со стороны духовенства специальной миссионерской деятельности).¹⁶⁸⁷

«Опровержение сектантства», вне всякого сомнения, является формой миссионерской деятельности, однако слово «миссия» может вызвать недовольство властей, поэтому епископ и оговаривает, что миссионерской деятельностью никто заниматься не собирается.

Судя по всему, Патриархия изо всех сил старалась балансировать между требованиями властей о прекращении какой-либо учительной деятельности и стремлением эту деятельность все-таки проводить. На заседании Синода, состоявшемся 21 февраля 1949 г., был заслушан отчет Миссионерского совета, на основе которого было постановлено лучшим методом борьбы с сектантством признать открытие большего числа приходских храмов. Архиереям было предложено обратить особое внимание на поднятие дисциплины среди духовенства, «так как в борьбе с сектантством имеет большое значение безупречная личная жизнь духовенства»,¹⁶⁸⁸ а также «принять все меры к поднятию совершения богослужений на должную высоту». Кроме того, Синод очередной раз обратился к Совету с просьбой о регистрации разъездных священников, которые могли бы совершать требы в селах, где нет храма.¹⁶⁸⁹

Это решение стало последним действием Синода, связанным с деятельностью Миссионерского совета. На заседании Синода, состоявшемся 19 октября 1949 г., по предложению патриарха Миссионерский совет был ликвидирован.¹⁶⁹⁰ Протокол заседания не сообщает о мотивах этого решения. У нас нет материала для того, чтобы строить предположения о том, исходила ли эта инициатива от Совета по делам Русской православной церкви или же Патриарх сам предпочел ликвидировать структуру, одно название которой могло вызывать у властей раздражение. Известно, что к тому времени государственное давление на Церковь заметно

возросло. Определенную роль в этом сыграл тот факт, что проект превращения Москвы в «православный Ватикан», как выяснилось, не имеет шансов быть реализованным. Церковная «оттепель» заканчивалась. Сохранять совет, основной задачей которого была запрещенная законом «религиозная пропаганда и агитация» больше не имело смысла.¹⁶⁹¹

Вновь вопрос о создании миссионерских структур встает лишь после падения советской власти.

13.5.1. Возрождение миссионерской деятельности после падения советской власти

В постсоветское время внешняя история воссоздания миссионерских структур выглядит следующим образом. Первым официальным документом, посвященным проблемам миссии стало определение Архиерейского Собора 1994 года *О православной миссии в современном мире*.¹⁶⁹² Констатируя, что существовавшие к 1917–1918 годам миссионерские структуры были полностью уничтожены, это определение призывало пастырей и мирян «выйти на новое поприще миссионерского служения».¹⁶⁹³ Определение напрямую связывало успех миссионерского служения с задачей восстановления полнокровной церковной жизни в епархиях и приходах:

Миссионерским целям должна служить вся приходская жизнь, в особенности духовно-просветительные труды пастырей и мирян и повседневная диакония, являющиеся органически присущей общинам верующих «литургией после литургии». Именно поэтому сильное миссионерское воздействие имеет социальное служение Церкви, ее забота о бедных и угнетенных людях, беженцах, мигрантах, безработных и лишенных крова.¹⁶⁹⁴

Таким образом, в конце XX века вновь оказались востребованными неоднократно высказываемые накануне Поместного Собора 1917–1918 годов идеи о том, что миссионерская деятельность предполагает активизацию приходской жизни и социального служения Церкви.

Собор 1994 года создал рабочую группу, занимающуюся проблемами миссионерской деятельности. Ее задачей была выработка концепции создания общецерковной миссионерской структуры (аналога существовавшего в начале XX века Миссионерского совета при Священном Синоде). Результатом работы этой комиссии стало образование 26 декабря 1995 г. *Синодального миссионерского отдела*.

Миссионерская деятельность предполагает диалог с обществом. При этом особенно остро начинает ощущаться необходимость формулирования официального отношения Церкви к проблемам, волнующим современное общество. Первым опытом решения этой задачи стало принятие Юбилейным Архиерейским Собором 2000 года *Основ социальной концепции Русской Православной Церкви*. Здесь впервые в истории Русской Церкви были сформулированы церковная позиция «по вопросам церковно-государственных отношений и по ряду современных общественно значимых проблем», а также официальная позиция Московского Патриархата в «сфере взаимоотношений с государством и светским обществом».¹⁶⁹⁵

Ныне действующая Концепция миссионерской деятельности Русской Православной Церкви была принята на заседании Священного Синода 27 марта 2007 г., а затем одобрена Архиерейским Собором 24–29 июня 2008 г. Среди источников этого документа названы и материалы Собора 1917–1918 годов, а также дореволюционных Всероссийских миссионерских съездов. И действительно, предреволюционный опыт используется здесь достаточно активно. Так, например, Концепция структурирует «сферы миссионерской ответственности» по той же схеме, как это делало определение О внутренней и внешней миссии. В Концепции учтен опыт использования профессиональных миссионеров для решения задач на местах. Как и в дореволюционной практике, и в *Определении о внутренней и внешней миссии* здесь предусматривается существование синодальных миссионеров, которые несут «миссионерское служение по поручению Священного Синода (в лице его Миссионерского отдела) по приглашению епархиальных Преосвященных в тех епархиях, которые не могут иметь (или содержать) собственные квалифицированные миссионерские кадры»,¹⁶⁹⁶ а также епархиальных миссионеров, осуществляющих служение в конкретной епархии по благословению правящего архиерея. При этом Концепция не предусматривает в соответствии с дореволюционными уездными миссионерами института

районных миссионеров. Из дореволюционной практики заимствована и идея создания миссионерских станов – региональных центров миссионерской деятельности. Авторы Концепции прямо ссылаются здесь на деятельность преподобного Макария (Глухарева). В Концепции не оговаривается, что миссионерские станы создаются в регионах, удаленных от православных и культурных центров, но это, по всей видимости, подразумевается. Этот список соответствий можно было бы продолжить. Однако наиболее важным представляется не наличие прямых заимствований из опыта миссионерской работы столетней давности, а осознание того, что в новых условиях такие заимствования далеко не всегда эффективны. Знаменательно, что Концепция прямо указывает на малоэффективность использования катехизаторского и миссионерского материала, созданного в дореволюционную эпоху¹⁶⁹⁷ и предлагает активно использовать современные средства коммуникации (присутствие в Интернете и т. д.).

14. Послесловие

В погоне за временем

Работая над этой книгой, мы стремились проследить, каким образом православные миссионеры реагировали на изменения в общественной ситуации, и более широко — в какой степени Русская Церковь могла воздействовать на граждан страны, не вызывая при этом неприятия и отторжения. Именно по этой причине нас интересовала реакция миссии на процессы общественной модернизации, в частности — те изменения в деятельности миссии, которые были вызваны Февральской и Октябрьской революциями. И позднейшую историю миссии Русской Церкви следует описывать как постоянный поиск путей установления диалога как со своими прихожанами, так и с теми, кто оказался вне церковной ограды.

Чрезвычайно важными для нашей темы являются перемены в общественном мнении, начало которым положила эпоха массовых реабилитаций. Хотя официальная пропаганда ничего не говорила о реабилитации пострадавших за веру (героем официальной идеологии был отправленный в лагерь честный коммунист), общественное мнение стало постепенно менять свое отношение к тем, кого раньше считали врагами. Люди, абсолютно лояльные режиму, с удивлением обнаруживали, что среди тех, кого еще совсем недавно называли врагами народа, японскими шпионами и агентами мирового империализма, были честные люди, много сделавшие для своей страны. К этому следует добавить, что для диссидентской культуры страдание за убеждения было одной из высших ценностей. Выросшие во внецерковной среде и с детства привыкшие относиться к религии как к уделу темных и необразованных старух, шестидесятники не могли не проникнуться уважением к тем, кто открыто исповедовал свои убеждения и был готов платить за них свободой, а то и жизнью. Если раньше (в значительной степени благодаря усилиям советской пропаганды) в сознании демократически настроенной общественности Церковь ассоциировалась с гонителями, то теперь общество начало понимать, что гонима сама Церковь.

Этот перелом, произошедший в общественном сознании в 60-е годы, во многом определил дальнейшее развитие событий. Среди диссидентской молодежи возник интерес к религии (не только к православию: в те же годы появился интерес и к «востоку»). Церковные люди с определенным недоверием относились к приходящим в храмы «мальчишкам-комсомольцам», которые хотя и живо всем интересовались, но задавали казавшиеся провокационными вопросы и были невероятно чужими. Отвечать на вопросы, интересующие прихожан нового поколения, умели очень немногие. В течение десятилетий полуподпольного существования Церковь боролась за выживание, а задачи миссионерской проповеди практически не ставились. Подавляющее большинство прихожан просто не понимало тех вопросов, которые волновали новое поколение.

Появление неподцензурной самиздатской литературы открывало новые возможности для проповеди среди далекой от Церкви интеллигенции, которая охотно читала распространявшиеся в самиздате исторические, социально-политические и философские тексты, но язык катехизических сочинений начала XX века был для нее недоступен. К тому же на те вопросы, которые интересовали молодежь в 60-е годы, в литературе начала XX века ответов не было. Предстояло научиться проповедовать, опираясь на тот круг понятий, который был близок читателям самиздатской литературы.

Священник Сергей Желудков,¹⁶⁹⁸ один из активных участников правозащитного движения, по всей видимости, первым попытался объединить самиздатскую литературную традицию с христианской проповедью. Характерно, что одна из его книг называлась «Почему и я – христианин».¹⁶⁹⁹ Само название этого труда показывало, что священник включает свое апологетическое сочинение в контекст светской культуры, полемизируя с популярной среди либеральной интеллигенции книгой Бертрана Рассела «Почему я не христианин». Отец Сергей был инициатором нескольких самиздатских дискуссий по различным вопросам веры и церковной жизни.¹⁷⁰⁰ Несмотря на то, что круг читателей такого рода литературы был крайне

узким, эти дискуссии приучали либеральную интеллигенцию читать и писать на церковные темы. Для тех лет это было важным шагом.

Для наведения мостов между церковной и неофициальной культурами большое значение имели научная деятельность духовных школ и выпускаемые Издательским отделом Московской патриархии периодические издания. В 60-е годы защиты диссертаций в Ленинградской духовной академии, куда приходило немало гостей, не имеющих к Академии никакого отношения, были событиями в культурной жизни города. А среди читателей выпускаемых Издательским отделом Патриархии периодических изданий были не только церковные люди. В самиздатских сборниках трудов Павла Флоренского перепечатки из «Богословских трудов» соседствовали с перепечатками из Тартуских «Трудов по знаковым системам».¹⁷⁰¹ Таким образом, в 60–70-е годы постепенно установилась коммуникация между церковной культурой и культурой неофициальной. Возникшая в эти годы апологетическая и катехизическая литература распространялась в самиздате, а затем и в зарубежных изданиях.

Молодежь, пришедшая в Церковь в 60–80-е годы, получала знания о христианстве из книг. Это поколение было более образованным, чем поколение, сохранившее веру в эпоху гонений, прекрасно знающее бытовую традицию православия, но не имеющее книжных познаний. В одной из лекций С.С. Аверинцев рассказывал о ситуации, когда старушка обратилась к его супруге с вопросом: «Ты молодая и, наверное, знаешь, когда в этом году Пасха?». Этот диалог кажется символом эпохи, когда носителем религиозных знаний оказывается не старшее поколение, а младшее, которое делится своими знаниями со старшим.

Популяризации православия среди далеких от Церкви советских людей в значительной степени способствовали передачи вещавших на СССР западных радиостанций. С 1953 года на «Радио Свобода» звучал голос отца Александра Шмемана,¹⁷⁰² с 1960 года на Би-Би-Си стал регулярно выступать митрополит Сурожский Антоний (Блум).¹⁷⁰³ Трудно

сказать, в какой степени советские радиослушатели отдавали себе отчет в том, насколько остросовременными были эти передачи. Скорее всего, не отдавали. И отец Александр, и владыка Антоний говорили и писали не как русские богословы XIX века, а как жители послевоенной Европы. А для большинства их слушателей их передачи были голосом ушедшей России, голосом традиции.

Церковное возрождение первых перестроечных лет в значительной степени определяли люди, пришедшие в Церковь в 60–80-е годы. Для нового поколения неопитов именно они олицетворяли собой церковную традицию. Эти люди, обратившиеся или пришедшие в Церковь в последние десятилетия советской власти, принесли с собой свои достаточно экзотические представления о церковной жизни. Среди них было много людей с гуманитарным и художественным образованием, воцерковление которых когда-то началось с изучения древнерусской литературы и языка, искусства, музыки, философии и т.д. И приходя в Церковь, они считали своим долгом претворить в реальную жизнь те кабинетные реконструкции, которые когда-то потрясли их.¹⁷⁰⁴ Поэтому, возрождая, как им казалось, Святую Русь, они создавали совершенно новый уклад православной жизни, имеющий к прошлому весьма приблизительное отношение. При этом любая идея аргументировалась ссылками на прошлое, любое действие воспринималось как восстановление чего-то, что когда-то было в жизни Церкви, а потом забылось.

Восприятие наследия Поместного Собора 1917–1918 годов в значительной степени определяется именно этим контекстом. Собор вошел в число тех знаковых событий, на которые принято ссылаться как на безусловный авторитет. Тезис о необходимости возвращения к нормам церковной жизни, определенным Собором 1917–1918 годов, превратился в устойчивый штамп современной церковной публицистики. Во многих случаях такие ссылки уместны и даже необходимы. Однако к материалам Отдела о внутренней и внешней миссии это, на наш взгляд, не относится. Деятельность этого Отдела в значительной степени была посвящена организационным

вопросам миссионерской деятельности. *Определение О внутренней и внешней миссии* и сопутствующие ему документы едва ли могут быть введены в действие сегодня.

В начале этой книги¹⁷⁰⁵ мы уже говорили о том, что проблемы, касающиеся диалога Церкви и мира, рассматривались на заседаниях многих отделов. И для решения миссионерских задач актуальными являются не столько материалы *Отдела о внутренней и внешней миссии*, сколько других отделов, занимавшихся вопросами реформирования приходской жизни, принципами соборного управления жизнью Церкви и ее освобождения от опеки государства, расширения учительных функций церковного богослужения и проповеди, духовным образованием и т.д. Для освоения и церковной рецепции идей Поместного Собора 1917–1918 годов потребуются огромная работа, которая сейчас только начинается. Дежурные ссылки на «Великий Московский Собор» в большинстве случаев не имеют к этой работе никакого отношения.

Приложения

Приложение I. 1. Правила об устройстве внутренней миссии [1908]

Защита православной веры и Церкви от пропаганды инославия, раскола, сектантства и неверия, а равно и обращение в лоно Церкви последователей существующих лжеучений может совершаться тремя способами: самим верующим народом, приходскими пастырями и лицами, специально посвятившими себя миссионерской деятельности.

I. Народно-приходская миссия

1). В церковной народно-приходской миссии принимают участие церковно-приходские попечительства, приходские советы, кружки ревнителей православия, миссионерские братства и другие подобные приходские учреждения.

2). Задачи приходской миссии состоят в утверждении православных в вере и доброй нравственности, ограждении православных от влияния лжеучения инославия, раскола, сектантства и неверия, а также и в обращении в лоно Церкви заблудших.

3). Церковно-приходские учреждения, действуя под главным руководством местного священника, оказывают религиозно-нравственное влияние на прихожан, особенно на колеблющихся в вере, путем убеждения и другими способами духовно-нравственного воздействия. Они заботятся о проведении нравственных начал в жизнь прихода, о посещении детьми и взрослыми храма Божия и почитании святости воскресного дня, о примирении в семьях враждующих сторон, об искоренении в приходе воровства, сквернословия, разгула молодежи, об охране порядка и благочиния во время крестных ходов, освящения полей и других церковно-общественных торжеств; открывают народные читальни и библиотеки, устрояют религиозно-нравственные чтения и беседы и заводят церковно-певческие хоры, оказывают материальную помощь бедным прихода и особенно обращающимся из раскола, сект, инославия и неверия в православие, приискивают беднякам работу и т.д.

4). Члены означенных приходских учреждений сообщают священнику о появлении в приходе проповедующих ложные религиозные учения, о колеблющихся в вере прихожанах, об отпадших уже от православия и т.п.

5). Изучая под руководством своих пастырей в возможной мере Священное Писание и способы собеседований с последователями религиозных лжеучений, названные члены содействуют священнику в утверждении в православии

колеблющихся и в возвращении в лоно Церкви совратившихся из православия, для чего посещают их дома и вступают в дружеские, в духе христианской любви, частные с ними беседы.

6). С согласия священников смежных зараженных религиозными лжеучениями приходов, члены названных приходских учреждений могут посещать и их приходы, где совместно с тамошними членами ведут под наблюдением священников частные беседы как с православными, так особенно с заблудшими.

7). Названные лица о своих действиях дают отчеты своему приходскому пастырю, а последний на собраниях братств, попечительств, советов и т.п. доводит о них до общего сведения.

8). Церковно-приходские попечительства, советы, братства и другие подобные учреждения поощряют тружеников по миссии из народа материально, беря на себя расходы по их миссионерским поездкам, снабжая их необходимыми книгами, брошюрами и листками и вообще содействуя их миссионерским трудам.

9). Миссионерские кружки ревнителей православия или братства могут иметь свой годичный праздник, на который приглашают местных сельских прихожан своей и соседних церквей и в их присутствии выслушивают годичный отчет о миссионерской деятельности всех своих членов. Отчет этот затем отсылается священником епархиальному миссионеру для его сведения и для представления местному преосвященному.

10). Желательно, чтобы хотя раз в год в свободное от полевых работ время члены миссионерских учреждений нескольких приходов собирались вместе для нравственной поддержки и обмена мнений по вопросам миссии, для выяснения способов распространения лжеучений в данной местности, для выработки соответствующих практических мер к охранению православных от влияния лжеучений и для лучшего вообще воздействия на заблудших. Эти съезды, устраиваемые под руководством пастырей или специальных миссионеров, в то же время могут быть для народа миссионерскими курсами, где миряне-ревнители православия знакомятся с лучшими

способами, планами и методами ведения бесед с заблудшими. Такие съезды полезно заканчивать путешествием к местным святыням.

11). В члены народных церковно-приходских миссионерских учреждений могут вступать лица обоего пола православного исповедания, доброй христианской жизни и ревнующие о благе святой Церкви и о спасении заблудших.

II. Пастырско-приходская миссия

1). Во главе каждого зараженного религиозным лжеучением прихода должен быть священник, сведущий в миссионерском деле, обладающий пастырским призванием, ревностный в проповедывании Слова Божия и своею жизнью подающий добрый пример своим пасомым.

2). Ввиду важного значения, какое имеет православное богослужение в деле уяснения и утверждения в сознании народа православно-христианских истин веры, приходский священник путем предварительных объяснений богослужения должен сделать его доступным для понимания народа и дать мирянам возможность живого участия в церковно-общественном богослужении, вводя в него общее пение и привлекая грамотных прихожан к участию в церковном чтении.

3). Приходский священник с церковной кафедры должен ревностно уяснять истины православной Христовой веры по возможности живым словом и раскрывать своим прихожанам пагубность существующих среди местного населения лжеучений.

4). Каждый приходский священник заботится об устройстве внебогослужебных религиозно-нравственных чтений и бесед в своем приходе, доставляя тем своим пасомым возможность чаще слышать предложенные им или под его руководством религиозно-нравственные чтения. Эти чтения и беседы должны быть начинаемы, сопровождаемы и оканчиваемы общим пением церковных молитв.

5). Особенное внимание приходский священник должен обратить на народную школу, которая принесет пользу миссионерству лишь тогда, когда основною целью ее будет религиозно-нравственное просвещение народа в духе Православной Церкви и когда преподавание Закона Божия в ней будет поставлено в соответствие с требованиями местной приходской миссии.

6). При каждой церкви священник старается завести библиотеку и читальню с составом книг, брошюр, журналов и

других изданий религиозно-нравственного и миссионерского содержания.

7). В помощь себе приходский священник должен привлекать и низших клириков как ближайших его помощников в прохождении пастырского служения, которым он сообщает также необходимые сведения для их участия в деле религиозно-нравственного и миссионерского просвещения паствы.

8). Для успешной борьбы с расколосектантством, инославием и неверием приходский священник заботится об устройстве миссионерских кружков или церковно-миссионерских братств.

9). Приходский священник должен заботиться о церковноприходской благотворительности, особое имея попечение о тех, кои присоединились к православию от инославия, раскола и сектантства и других лжеучений.

10). Священник заботится об учреждении в своем приходе обществ для борьбы с пьянством и другими пороками, распространенными в народе, дабы самая жизнь православного населения могла благотворно влиять на заблудших.

11). Приходский священник должен посещать дома своих прихожан и особенно дома заблудших для бесед с ними; тем же способом он утверждает колеблющихся в вере и новообращенных.

III. Специальная миссия и специальные миссионеры

В каждой епархии должна быть учреждена специальная миссия, состоящая из миссионеров уездных и епархиальных и миссионерского совета.

а). Уездные миссионеры

1). Миссионеры уездные действуют под непосредственным руководством епархиального миссионера.

2). При посещении приходов, зараженных расколосектантством и другими лжеучениями, уездные миссионеры обязаны, прежде всего, явиться к приходскому священнику, с ведома и при братском содействии которого и действуют в его приходе.

3). В своих отношениях к приходскому священнику, как и вообще при отправлении своих обязанностей, они должны руководствоваться теми же правилами Святейшего Синода, что и епархиальные миссионеры (см. Положение об епархиальных миссионерах, § 6).

4). Уездные миссионеры ведут в зараженных расколосектантством приходах публичные и частные беседы с заблудшими и колеблющимися, увещевают их, руководят в деле миссии ревнителей православия, содействуют распространению в народе брошюр и листов миссионерского содержания и подробно знакомятся с состоянием раскола и сектантства в каждом посещенном приходе.

5). О своих поездках означенные миссионеры сообщают епархиальному миссионеру, а к 15-му января составляют общий отчет как о своей деятельности, так и о состоянии раскола и сектантства в их округах.

6). Уездные миссионеры назначаются по рекомендации епархиального миссионера и представлению миссионерского совета епархиальным преосвященным.

б). Епархиальные миссионеры

1). Епархиальный миссионер должен быть по преимуществу из лиц духовного сана с высшим богословским образованием и, во всяком случае, не ниже среднего духовного образования. Он

утверждается и увольняется Святейшим Синодом по представлению епархиального преосвященного.¹⁷⁰⁶

2). Каждый епархиальный миссионер именуется «епархиальный миссионер-проповедник N-ской епархии».

3). Епархиальный миссионер состоит в непосредственном распоряжении епархиального архиерея.

4). Епархиальный миссионер периодически посещает, по благословению епархиального преосвященного, зараженные лжеучениями местности для проповеди и собеседований с лжеучителями и их последователями, а равно и с православными, и сообщает преосвященному о своих действиях и наблюдениях над состоянием миссионер¹⁷⁰⁷ дела в приходах.

5). Епархиальный миссионер не занимает никаких служебных по епархиальному и прочим ведомствам должностей.

6). При исполнении своих обязанностей, епархиальный миссионер руководствуется утвержденными Святейшим Синодом правилами, устанавливающими взаимные отношения миссионеров и приходских священников: ведение бесед с заблудшими и отношение к заблудшим, места для бесед, предметы и порядок бесед, способы приглашения заблудших на беседы и т.п. (см. Приложение).

7). Епархиальный миссионер непосредственно руководит деятельностью всех трудящихся в епархии миссионеров. Последние, проходя свое миссионерское служение под непосредственным руководством и наблюдением епархиального миссионера, представляют ему отчеты о своей деятельности для доклада епархиальному преосвященному.

8). Епархиальный миссионер принимает живое участие в народно-приходской и пастырско-приходской миссии, объединяя ее деятельность с деятельностью прочих в епархии миссионеров.

9). Епархиальный миссионер на основании отчетов уездных миссионеров, а также и других имеющихся у него сведений представляет не позже 1-го марта епархиальному

преосвященному общий годовой отчет о состоянии лжеучений в епархии и о деятельности всей епархиальной миссии.

10). О делах миссии, особенно важных и требующих немедленного решения епархиальной власти, епархиальные миссионеры безотлагательно доносят епархиальному преосвященному для его распоряжений.

11). Для более подробного ознакомления с нуждами миссионерского дела в епархии, по мере надобности, с особого каждый раз распоряжения преосвященного, созываются на съезд в епархиальный город миссионеры, пастыри приходов, зараженных лжеучениями, и миряне-ревнители православия. Съездами руководит епархиальный миссионер. Кроме епархиальных съездов с разрешения местных преосвященных могут быть устраиваемы еще съезды уездные и благочиннические под руководством епархиального миссионера или его помощников. Постановления съездов представляются председателями оных на усмотрение епархиальных преосвященных.

12). Для потребностей миссии и для снабжения епархиальных миссионеров необходимыми книгами и пособиями учреждаются в епархиальных городах епархиальные миссионерские библиотеки. Книгами из этих библиотек могут пользоваться и уездные миссионеры, а равно и ревнители Православной Церкви. Списки книг для миссионерских библиотек составляются, главным образом, епархиальными миссионерами, а книги приобретаются с разрешения епархиального преосвященного.

в). Епархиальный миссионерский совет

1). В каждой епархии учреждается в епархиальном городе «Епархиальный миссионерский совет».

2). Епархиальный миссионерский совет состоит под председательством епархиального архиерея или лица, им назначенного.

3). Члены епархиального миссионерского совета назначаются епархиальным преосвященным из духовных и светских лиц, опытных в миссионерском деле или

сочувствующих оному. Епархиальные миссионеры состоят непременно членами епархиального миссионерского совета.

4). Епархиальный миссионерский совет, находясь в непосредственном ведении только епархиального преосвященного, сосредоточивает у себя все сведения о состоянии и делах внутренней миссии в епархии, заботится о развитии миссионерской деятельности, обсуждает все относящиеся к внутренней миссии дела и мероприятия.

5). Совет изыскивает средства на содержание епархиальной миссии, в нем сосредоточиваются все миссионерские суммы, поступающие из разных источников, и к началу каждого года им составляется и представляется на утверждении епархиального преосвященного общая смета прихода и расхода сумм по содержанию епархиальной миссии.

IV. Внеепархиальная миссия (Всероссийские и областные миссионерские съезды)

1). Внеепархиальные съезды могут быть областные и всероссийские.

2). Означенные съезды должны иметь своей задачей:

а) водворение полезного для дела миссии единства в действиях миссионерских лиц и учреждений (братств, обществ, комитетов и др.) разных епархий

б) предупреждение тех миссионерских мероприятий, которые оказались на практике или нецелесообразными, или бесплодными, или даже вредными для миссии

в) подробное ознакомление со лжеучениями, догмы которых подвергаются быстрым и частым изменениям

г) выяснение литературных нужд миссии, а также разрешение вопросов миссионерской полемики и методики

д) совместное обсуждение вопросов школьной миссии, и

е) выяснение материальных нужд миссии.

3). В состав областных съездов входят пастыри, миссионеры и представители миссионерских учреждений из епархий, наиболее тесно связанных между собою общностью миссионерских нужд.

4). Областные и всероссийские съезды созываются по определению Святейшего Синода. Постановления съездов через епархиального архиерея представляются в Святейший Синод.

Приложение к § 6 пункта 6 раздела III Правил

Извлечение из правил об устройстве миссий и о способе действий миссионеров и пастырей Церкви по отношению к раскольникам и сектантам, утвержденных Святейшим Синодом (от 25-го мая 1888 г. за № 1116).

9). Миссионеры и приходские священники, при исполнении ими своих обязанностей, прежде всего, должны быть проникнуты живым сознанием единства их действий и оказывать друг другу братскую любовь и взаимную помощь в достижении общей цели, предупреждая всякие личные недоразумения и избегая всего, что может служить к ослаблению и подрыву их деятельности во вред Святой Церкви.

10). Прибывший на собеседование миссионер, хотя бы он по своим познаниям и положению стоял выше местного священника, должен оказывать ему, как настоятелю церкви и пастырю прихода, полное братское уважение; посему по приезде в селение миссионер, прежде всего, должен явиться к приходскому священнику, а где их несколько – к старшему из них, с тем, чтобы условиться о месте и о времени бесед; на самых беседах миссионер должен предоставлять приходскому священнику их открытие, которое имеет начинаться совершением обычной молитвы, затем чтением дневного Евангелия, или же простою краткою речью, с объяснением в ней цели прибытия миссионера и с приглашением старообрядцев внимательно выслушать миссионера и беседовать с ним, руководствуясь желанием познать истину; местному же священнику предоставляется и заключительное слово в беседе, которое при краткости должно иметь общеназидательное значение и отнюдь не должно затрагивать вопросов, могущих вызвать раскольников и сектантов на новые словопрения.

11). Ведение бесед должно принадлежать вполне миссионеру; приходский священник, обязательно присутствуя на беседах, принимает в них участие лишь в том случае, когда сам миссионер признает нужным обратиться к нему за содействием, как, например, сделать справку в книге, прочесть

понадобившееся место и т.п.; и миссионеру, и священнику надлежит всего более заботиться о том, чтобы неуместным замечанием или противоречием друг другу не подать повода раскольническим совопросникам упрекать в чем-либо защитников православия.

12). Указанные ст.ст. 9, 10 и 11 взаимные отношения приходских священников и миссионеров, основанные на их братской любви и обоюдном уважении, еще с большею внимательностью должны быть соблюдаемы в том случае, когда на беседы является миссионер, не имеющий священного сана: этот миссионер обязан оказывать всеподобающее уважение местному священнику, который, со своей стороны, должен всемерно способствовать миссионеру в устройстве и ведении бесед, предначиная и оканчивая оные указанным выше способом и не вмешиваясь в них без просьбы миссионера, дабы не затруднить ведения беседы по принятому миссионером плану.

13). Во время собеседований миссионер в отношении к раскольническим и сектантским совопросникам и вообще к раскольникам и сектантам должен соблюдать потребные проповеднику и защитнику истины душевное спокойствие, кроткое обращение и снисходительное терпение, не смущаться их дерзостями, но братолюбиво обличать их неприличие, не отвечая безумным по безумию их. К содействию полицейской власти для собственной защиты или охранения на собеседованиях порядка и тишины миссионер может прибегать лишь в крайних случаях, когда, например, станет ясным, что присутствующие на собрании раскольники и сектанты угрожают произвести беспорядок или причинить насилие.

14). Для собеседований должны быть избираемы, по возможности, помещения удобные и просторные; в летнее же время, смотря по удобству, они могут происходить и на открытом воздухе. В церкви собеседования могут быть открываемы лишь в том случае, когда имеется полная надежда, что собравшиеся раскольники и сектанты не причинят оскорбления святыне храма.

15). Предмет беседы, если он не был указан в объявлении, определяется для миссионера предварительно собранными сведениями о лицах, с которыми предстоит беседовать; во всяком случае миссионеру надлежит являться на беседу и с точно определенным предметом, и с хорошо обдуманым планом собеседования.

Вообще в беседах со старообрядцами, особенно открываемых в первый раз, миссионеру необходимо, прежде и более всего, обратить внимание на следующие предметы:

а) сообщать старообрядцам правильное понятие о Евангелии, о Слове Божиим и внушить к нему должное уважение, разъяснить им значение соборных постановлений и святоотеческих писаний, указать на отличие их от уважаемых раскольниками книг, нередко апокрифического характера; по предварительном разъяснении указанных предметов, удобнее будет раскрывать старообрядцам истинное и правое понимание веры, с указанием допускаемых ими отступлений

б) стараться утвердить в умах старообрядцев правильное понятие о догмате и об обряде и о существенном между тем и другим различии, дабы удобнее вести беседу со старообрядцами и о других частных вопросах, касающихся разномыслия между расколом и Церковью

в) раскрыть учение о Церкви, о существенных и неизменных ее принадлежностях, вечности и неодолимости ее

г) разъяснить глаголемым старообрядцам, что исполнение заповедей Евангельских выше и обязательнее исполнения внешних обрядовых предписаний (Мф.23:23), и

д) иметь ввиду, что глаголемые старообрядцы обыкновенно стараются отвлекать собеседника от предмета беседы к излюбленным ими вопросам об обрядах и проч. и потому, не отказываясь отвечать на возбуждаемые вопросы, миссионер должен, по возможности, быть кратким в своих ответах и направлять их так, чтобы вновь перейти к главному предмету беседы.

16). Каждое собеседование должно начинаться и оканчиваться, может и прерываться, общим пением молитв, псалмов и песнопений.

17). Для приглашения старообрядцев и сектантов на беседы могут быть употребляемы различные способы. В городах, где имеются к тому средства, могут быть делаемы газетные объявления о предстоящих беседах, с указанием места, времени и самого предмета собеседований; указание предмета предстоящего собеседования особенно полезно в тех случаях, когда ведутся постоянные беседы в последовательном порядке. В селениях, и особенно когда миссионер является на беседу в первый раз, собственная его миссионерская опытность должна подсказать, какой удобнее избрать способ для приглашения и привлечения на беседу старообрядцев. Во всяком случае, такие приглашения могут быть делаемы и посредством письменных объявлений при волостных правлениях, и через православных жителей селения, и через раскольнических начетчиков, с которыми, прежде всего, миссионеру надлежит познакомиться. Во всех сих случаях приходский священник должен быть главным помощником миссионера и со своей стороны принимает все меры к тому, чтобы поставить в известность весь приход о прибытии миссионера, сообщить о сем и сельским полицейским властям.

Правила выработаны Особым совещанием по делам миссионерства (1908).

Александр Кравецкий «Церковная миссия в эпоху перемен» под председательством митрополита Московского и Коломенского Владимира (Богоявленского); утверждены определением Святейшего Синода от 20–26 мая 1908 г., дополнены согласно определению Святейшего Синода от 23 февраля–9 апреля 1909 г. Печатается по изд.: Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода по Ведомству православного исповедания за 1908–1909 годы. СПб., 1911. С. 169–177.

Приложение II. По вопросу о положительном церковном учительстве [1908]

1). Относясь с полным уважением и признанием законности и необходимости миссионерской полемики публичной и не публичной, надлежит признать и объявить настоятельно необходимым обратить самое серьезное внимание на положительное воздействие к верным чадам Церкви, в смысле самого простого, элементарного обучения их путем проповедного слова, главным образом в храме, истинам христианской веры и нравственности.

2). Признавая необходимым и важным поучать верующих нравственно-назидательным истинам, вводить так называемый публицистический элемент в проповедь, сообразно современным условиям и требованиям жизни, с точки зрения вечных истин евангельского нравоучения, надлежит, ввиду религиозного невежества нашего народа и возрастающего его религиозного одичания, с особою настойчивостью указать на необходимость церковного обучения пасомых истинам веры, заповедям церковным и всему церковному укладу молитвы и жизни, ибо без утверждения их в догматах веры невозможно утверждать их в нравственной жизни.

3). В частности, нужно восстановить, упорядочить и сделать целесообразным обычай ведения по благочиниям катехизических бесед в последовательном и пространном изложении; такие беседы ведутся в дополнение к краткому катехизическому учению, которое должен вести каждый приходский священник в своем храме. В числе мер упорядочения ведения катехизических поучений указываются следующие: не следует настаивать на необходимости для катехизатора излагать все догматическое и нравственное учение Церкви, можно, по нуждам места и времени и по другим условиям, ограничиваться несколькими отделами, самым важным и необходимым; краткое катехизическое учение, охватывая все вероучение и обязательное для каждого сельского пастыря, восполнит недостаток цельности системы

катехизических поучений; следует, напротив, разрешить расширять самый объем катехизического научения и вводить в него объяснение молитв, богослужения, церковных заповедей, обрядов, истории Церкви и проч.; не должно стеснять проповедника катехизатора обязательством следовать плану и порядку катехизиса митрополита Филарета; нужно возлагать обязанности катехизаторов в благочинии не на одного, а на нескольких священников, чтобы с течением времени, и в срок непродолжительный, все храмы и приходы оглашались катехизическим учением; не должно стеснять катехизаторов ни формою, ни внешностью представляемых ими поучений, для чего лицам и учреждениям, рассматривающим эти поучения, необходимо поставить ясным правилом: они имеют надзор только за тем, согласно ли поучение со словом Божиим и учением Церкви, но не могут входить в суждение о слоге, стиле, грамотности и проч. и во все, что составляет индивидуальную особенность авторов и в деле оценки не имеет бесспорного объективного критерия; от тех же, кто поучает живым словом, можно требовать лишь представления конспектов и кратких обзоров сказанных поучений; полезно рассмотрение катехизических поучений возлагать не на комиссию в епархиальном городе, а предоставлять братскому пастырскому собранию благочиния или избранной им особой комиссии; полезно найти средства и объявить несколько премий на книги, которые могли бы быть образцами и как бы катехизической хрестоматией для составления катехизических поучений (одна для городского населения, другая для сельского, третья для местности, где есть раскольники, инославие и т.п.), которая охватила бы всю область религиозного ведения среднего по умственным и нравственным запросам мирянина: учение веры и нравственности в центре и попутно, в связи с учением веры, – священную историю Ветхого и Нового завета, изъяснение молитв и богослужения, историю Церкви, жития святых, апологетику и т.д.

4). Необходимо выработать по возможности единообразные образцы церковного обучения пасомых истинам веры, самым элементарным, притом как можно ближе к тексту символа веры

и заповедей, и особо для взрослых, для вступающих в брак, для войск, для детей; образцы эти, конечно, не могут быть буквально сходны для всех мест и для всякой аудитории, но общее и единое в них должно быть. На этом принципе создан в свое время и символ веры. От него не отказываются даже протестанты, у которых катехизис Лютера изучается всеми дословно наизусть.

5). Нельзя ограничиться только школьным обучением детей истинам христианства. Необходимо пастырям при пастырской визитации прихода настаивать, чтобы и дети в этих случаях были со взрослыми, и здесь же спрашивать их, знают ли они молитвы, истины веры по принятому образцу ее изложения. Кроме того, пора, где только можно, иметь особые дни в неделю для сбора детей всего прихода в храме и для обучения их в эти дни истинам веры и молитвам.

6). Необходимо рекомендовать церковное (в храме) изучение православными слова Божия, для чего могут быть назначены воскресные богослужебные собрания в храме или в другом месте или особые дни на неделе специально для истолкования слова Божия. Это очень уместно делать в городах.

7). Необходимо просить авторизованного распоряжения Св. Синода с точным и подробным указанием церковных правил о внешнем поведении в храме, единообразном для всех (время поклонов, коленопреклонений и проч.), как изъяснено в соборном (1666–7 г.г.) правиле: «В молитвах своих поклонения во время учинимое творить со знаменiem креста». И еще: «Еще же и поклоны в церкви подобает творити чином, якоже есть обычай также и благоговейно стоять и безмятежно. Еще же удобное время есть и устав, еже поклоны творити, тогда поклонитися всем вкупе, согласию бо быти во святой Церкви лепо есть, нежели разногласие и мятеж. Тако бо повелевают богоноснии отцы и церковные уставы». То же нужно сказать о единообразии обряда церковных напевов, как общей норме, важной в деле установления упавшей у нас дисциплины в храмах и в деле объединения всего православного русского народа, разбросанного на безмерном пространстве России.

Однако такое единообразие не должно быть исключительным и начальственным и не может стеснять местных особенностей обряда, весьма немногих, впрочем, в России, и гораздо чаще встречаемого разнообразия напевов.

8). Необходимо обучать пасомых истовым и внятным богослужением и проповедывать во время богослужения не только за литургиею, как ныне принято, но и за другими службами, располагая поучение в системе и последовательности.

9). К помощи в деле церковного учительства, особенно где требуется механический труд (общее пение, которое должно иметь самое широкое распространение, общее чтение молитвы, изучение с голоса вопросов-ответов истин веры) должно привлекать низших членов причта и учителей церковных школ.

10). При посещении приходов епархиальные миссионеры-проповедники должны вести не одни только беседы с раскольниками и сектантами, но всегда выступать и со словом положительной и охранительной проповеди для православных.

11). Ввиду того, что во многих епархиях состоящие теперь на службе епархиальные миссионеры специализировались только в полемических беседах, далее, имея в виду их заслуги в деле служения Церкви и невозможности для таковых, иногда и по недостатку образования, заняться делом положительного проповедничества, имея в виду также важность и необходимость их специальных умений и способностей, наконец, принимая во внимание, что во многих епархиях и для специально-полемических бесед требуется много труда и времени и сил, каковых для положительной проповеди у миссионера епархиального не остается, необходимо всюду в епархиях, где позволяют местные средства, иметь специальных лиц, назначаемых для положительной проповеди, с тем же званием епархиальных миссионеров-проповедников и с теми же служебными правами. Такой институт имеется у православных греков; был он по местам в 40–50 гг. прошлого столетия в Великороссии (Владимирской епархии), был в XVII в. в Малороссии; недавно на Волыни был назначен Св. Синодом по

представлению епархиального начальства особый епархиальный проповедник.

12). Желательно, чтобы наблюдатели школ, епархиальные и уездные, о.о. благочинные и их помощники при посещении приходов в праздничные дни выступали за богослужениями со словом проповеди.

13). Пастырские собрания по благочиниям обязаны в числе первых вопросов обсуждать вопрос об условиях и способах возвышения и упорядочения дела проповеди и особенно проповеди положительно-учительной в благочинии.

14). Необходимо рекомендовать устройство в городах и больших селениях с многоклирными церквями проповеднических кружков духовенства (с участием всех членов причта), в которых бы намечались и темы для проповеди, выступали бы со своими опытами новички в проповедническом деле, получая советы и указания, обсуждались бы вопросы о том, что и когда необходимо сказать и как сказать одно и то же сразу в один и тот же день во всех приходах данной местности, города, селения для сильнейшего воздействия на пасомых.

15). Необходимо, чтобы церковная положительная проповедь, и особенно с обучением православных уставам и дисциплине церковно-богослужебной, постоянно слышалась в монастырях, для чего следует постепенно и обителям находить монашествующих лиц – специально проповедников. Для проповеди в монастырях могут быть приглашаемы и священники белого духовенства.

16). Необходимо наблюдать, чтобы богослужебное чтение в церквях совершалось внятно и неторопливо, обучать каковому чтению детей надлежит в учебных заведениях; необходимо также ограничить область псалом церковного пения только такими, которые написаны в духе старинных церковных напевов, и издать таковые нотные песнопения в особом сборнике; равным образом желательно издание отдельных богослужебных чинов с параллельными русским и славянским текстами их и примечаниями к требующим разъяснения тем или иным местам сих чинов.

Тезисы выработаны IV Всероссийским миссионерским съездом (1908); утверждены определением Святейшего Синода от 27 января 1909 г.

Печатается по изд.: Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода по Ведомству православного исповедания за 1908–1909 годы. СПб., 1911. С. 188–191.

Приложение III. О миссионерской деятельности монастырей [1908]

I.

1). Вообще необходимо, чтобы монашествующие произносили миссионерские проповеди, усилили беседы с богомольцами, раздавали народу миссионерские листки и брошюры, причем желательно, чтобы проповедь велась не только в храме за богослужением, но и в странноприимницах, и под открытым небом.

2). Необходимо, чтобы монастырские духовники в беседах с народом имели в виду миссионерские цели и запросы.

3). Необходимо, чтобы монашествующие изучали историю обличения раскола и сект, уделяя особенное внимание тому, что в качестве лжеучений распространяется в их местности.

4). Необходимо, чтобы монастырские сборщики и сборщицы имели в виду нужды миссии во время своих посещений местностей, зараженных расколом и особенно сектами, действуя в этих местностях с крайнею осторожностью и осмотрительностью.

5). Необходимо устройство при монастырях миссионерских курсов и школ как для монашествующих лиц и послушников, так равно и для церковных причтов и мирян.

6). Необходимо устройство при монастырях миссионерских съездов и собраний.

7). Необходимо поднятие умственного уровня монашествующих лиц и послушников.

8). Необходимо, чтобы монастыри оказывали миссии помощь отпуском усиленных материальных средств.

9). Необходимо, чтобы монастыри усилили свою благотворительность для народа, придав ей организованный вид и миссионерский характер.

10). Необходимо усилить в мужских и женских монастырях церковную дисциплину и вообще поставить монастыри в наилучшее соответствие их нуждам и целям миссии.

II. В частности, на западной окраине России в борьбе с католичеством:

1). Необходимо, чтобы миссионерская деятельность монастырей на западной окраине России выразилась, как и в монастырях внутренней России (Оптина, Глинская пустынь, Валаам и др.), прежде всего, в высоком религиозно-нравственном облагораживающем действовании на народ их насельников и насельниц, влияющих на народные массы высокими подвигами христианского аскетизма.

2). Необходимо, чтобы монастыри на западной окраине во дни храмовых монастырских праздников и, вообще, при стечениях богомольцев влияли на народ торжественным истовым богослужением, проповедью и крестными ходами. Желательно привлечение возможно большого количества богомольцев на праздники.

3). Желательно, если есть возможность, устройство при мужских монастырях на западной окраине миссионерских курсов для приготовления деятелей, также школ псаломщических для приготовления псаломщиков, равно и школ церковных (одноклассных, второклассных и церковно-учительских), также ремесленных и сельскохозяйственных с общежитиями (особенно для бесприютных).

4). Желательно устройство при монастырях, мужских и женских, где есть возможность и средства, типографий для печатания противокатолических листков и брошюр или, по крайней мере, желательно устройство книжных складов.

5). Желательно, чтобы женские монастыри на западной окраине взяли в свои руки воспитание бедных детей, за неимением других приютов; устройство приютов при монастырях необходимо, как и устройство школ (церковных, ремесленных и сельскохозяйственных).

6). Необходимо устройство при женских, а по возможности и мужских монастырях бесплатных больниц с бесплатным амбулаторным приемом и раздачей лекарств бесплатно.

7). Необходимо устройство при монастырях (мужских и женских) богаделен, где бы православные жители нашего западного края могли находить себе под старость приют и облегчение.

8). В связи со школьною деятельностью монастырей на западной окраине необходимо, чтобы монастыри открыли также двери для людей, ищущих присоединения к православию, подготавливали бы их здесь к присоединению и после присоединения к Церкви не оставляли бы их своим попечением. Это пожелание имеет связь с тем обстоятельством, что часто лицам, ищущим на западной окраине присоединения к Церкви, бывает невозможно это сделать в своем родном приходе, в городе или селе, по причине нападков и издевательств иноверцев (евреев).

9). Необходимо со стороны монастырей оказывание помощи крестьянам в их религиозных, экономических и других нуждах.

10). Желательно, чтобы монастыри в деле благотворительности не делали, если это возможно, резкого различия между православными и католиками.

11). Так как выраженная в вышеприведенных 10 пунктах деятельность монастырей весьма разнообразна и разностороння и в каждом отдельном монастыре все пожелания невозможно осуществить, полезно было бы для дела в тех епархиях, где есть много монастырей, распределить миссионерскую, общественную, благотворительную и просветительную деятельность между монастырями по частям.

Тезисы выработаны IV Всероссийским миссионерским съездом (1908); утверждены определением Святейшего Синода от 27 января 1909 г. № 547.

Печатается по изд.: Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода по Ведомству православного исповедания за 1908–1909 годы. СПб., 1911. С. 192–193.

Приложение IV. Проект V Всероссийского миссионерского съезда (1917)

Об организации православной внутренней миссии

Православная Церковь в России, во исполнение заветов своего Основателя, Господа Иисуса Христа, имеет свою священную обязанностью не только пасти чад Церкви Христовой, но и приводить в Церковь всех стоящих за оградой ее. Отпавшие от Православной Церкви в неправославные религиозные учения, лица инославных и иноверных исповеданий и, наконец, люди безрелигиозные и даже враждебные всякой религии – все они составляют предмет особых попечений Православной Церкви, которая ко всем им идет со словом любви и веры в Господа Иисуса Христа, которая всем им желает спастись и в разум истины прийти. Да будут все едино стадо и да будет для всех Един Пастырь – Христос. Вот на что направлены все усилия Православной Церкви Христовой, воинствующей на земле с врагами спасения во Христе рода человеческого.

Столь великая и священная обязанность привести ко Христу всех людей, а уверовавших во Христа укрепить в этой вере, – обязанность, возложенная на Православную Церковь ее Главою и Пастыреначальником Христом, осложнена в своем исполнении в России не только наличием в ней воинствующих против православия инославий и иноверий, владеющих миллионами последователей, не только существованием в России и невероятным, особенно в наше время, развитием воинствующих против православия и даже против вообще религии атеизма и разных социалистических учений, поглощающих умы, сердца и волю миллионов насельников России, но, к глубокому прискорбию, и все большим и большим умножением в России таких религиозных расколов и сект, которые появляются, растут и множатся исключительно за счет Православной Церкви, отторгая от нее православных чад и превращая их в людей особенно воинственно и враждебно настроенных против православия.

Вследствие вышеизложенного, Православная Церковь в России находится при исполнении своей возложенной на нее

Христом миссии в исключительно тяжелых условиях. Тяжесть ее служения Христу осложняется в настоящее время и особыми обстоятельствами нового переустройства государственной жизни в России. Если прежде Православная Церковь в своей духовной работе была стесняема, и часто роковым для ее дела образом, со стороны государственной власти в России, если такое стеснение и часто извращение ее делания не могло быть вознаграждено разнообразным, в том числе материальным, содействием ее работе со стороны государства, то при новом государственном строе в России вполне возможно, что государство не только откажется от всякого содействия Церкви в ее духовной работе, но и поставит ей большие преграды на пути освящения ею своим учением и действием всех стихий государственной, общественной, семейной и личной жизни граждан России. Более того, вполне возможно, как то уже и совершается ныне, что все враждебные Православной Церкви религиозные сообщества: иноверие, инославие, секты и раскол, как и учения атеистические, социалистические и вообще враждебные всякой религии закрепят за собою уже полученную ими свободу для своей разрушительной против православия работы, каковую они ведут с небывалой напряженностью и мощностью постоянно растущей, а Православная Церковь останется, как ныне и остается, не только в прежнем, но и в еще большем и худшем стеснении своей работы со стороны государства.

Отсюда понятно, что если всегда и всюду Православная Церковь ставила на первое место выполнение своей главной и священной обязанности нести всем весть о спасении во Христе и привести всех ко Христу, а приведенных укреплять в вере во Христа и защищать их от сеятелей разных лжеучений, то в столь роковое для выполнения этой своей миссии время, как наше, Церковь должна напрячь свое уже исключительное, особенное внимание на завещанное ей от Христа миссионерское служение. И если всегда и всюду прежде Православная Церковь в целях возможно большей плодотворности своего миссионерского делания давала своей миссии не только силу внутреннего молитвенно-подвижнического настроения и

вдохновения, считая молитву и подвиг душою и дыханием миссии, но и силу возможно лучшего ее внешнего устройства для наибольшего достижения целей миссии, то в столь тяжелое для Православной Церкви время, какое она переживает ныне в России, и пред лицом еще более тяжелого будущего Церковь должна напрячь все свои силы для проявления своей пламенной любви к миссии, для вдохновения ее на дальнейший крестный и даже голгофский путь служения Христу, и в то же время она должна дать миссии и такое внешнее ее устройство, при котором миссия могла бы возможно лучше выполнить свой священный долг пред Христом и родом человеческим – звать и вести всех ко Христу, укреплять облекшихся во Христа в верности Ему и ограждать их от враждебных православной вере во Христа и жизни в Нем лжеучений и соблазнов.

Дать миссии силу самоотверженно совершать свое служение Церковь может только чрез призыв деятелей миссии к молитве и подвигу, по образу Подвигоположника Христа.

Дать же миссии возможно лучшее внешнее устройство для осуществления ею своих целей Церковь может посредством издания тех или других внешнеорганизационных правил, по которым бы планомерно протекала деятельность миссии и которыми бы направлялись все отрасли миссионерского делания к одной заповеданной Церквью Христом цели.

Конечно, внешняя организация миссии, как направленная на служение внешним духовным потребностям людей данного времени, не может быть чем-то раз навсегда данным, но может и даже должна меняться приспособительно к духу и характеру людей текущего времени. В этом заключается жизненность миссии. В миссии всегда вековыми и незыблемыми остаются только заповеди Христа: внешние же пути достижения или выполнения этих заветов могут изменяться, лишь бы по своему внутреннему содержанию они были согласны с духом евангельского благовестия. Понятно отсюда, что в наступившее ныне у нас *новое время*, когда, так сказать, и люди стали «новыми» и не только по внешнему виду, но и по духу и характеру своему, когда Церковь должна совершать свою миссию при новых условиях жизни граждан России, надлежит

дать миссии и новую возможно лучшую для данного времени внешнюю организацию, при наличии которой миссия, горящая молитвою и подвигом, шла бы вернее и плодотворнее по пути достижения своих целей.

Эта внешняя организация *внутренней миссии*, имеющей целью укрепление в православной вере и христианской жизни чад Православной Церкви и из них особенно тех, которые обуреваются различными неправославными учениями и одержимы порочною жизнью, возвращение в лоно Церкви отпавших от нее в иные религиозные учения, вразумление христиан инославных исповеданий и просвещение евангельским светом людей безрелигиозных и враждебных религии, может быть представлена в следующих правилах.

Правила об устройстве православной внутренней миссии

Дело православной внутренней миссии должно совершаться тремя силами Церкви: самим верующим народом, приходскими пастырями и лицами, специально посвятившими себя миссионерской деятельности. Эти три силы должны нераздельно в полном единении, под руководством пастырей и архипастырей Церкви вести дело православной миссии во всей Православной Русской Церкви, начиная с первичной организационной ячейки ее – прихода и кончая высшим организационным проявлением церковной жизни – Всероссийским поместным собором. По сему и организацию миссии надлежит провести по всем стихиям организационной жизни Церкви, дабы в каждой из этих стихий было отведено надлежащее место православной миссии и чтобы тем Церковь повсюду, во всех проявлениях своей жизни, осуществляла и свое первое и главное миссионерское делание. Каждое строение начинается снизу, с фундамента. Необходимо и миссию строить так же.

Низом или фундаментом церковной жизни является *церковный приход*. Отсюда и миссия должна быть прежде всего *церковно-приходская*. В церковном приходе нераздельно под высшим руководством епархиального епископа действуют две церковные силы: православные миряне или прихожане, тоже *православный народ*, и затем клир во главе с *пастырями*. Отсюда *церковно-приходская миссия* и является в одно и то же время и народно-приходскою, и пастырско-приходскою. Но так как, с одной стороны, дело приходской миссии служит главной обязанностью православного церковного прихода, а с другой стороны, и самое дело это весьма сложное и трудное, то необходимы в составе приходской миссии люди особенно отдающие себя на служение приходской миссии, т.е. нужны специальные приходские миссионеры. Отсюда и вытекает нижеследующая организация церковно-приходской миссии.

I. Церковно-приходская миссия

§ 1. Церковно-приходская миссия совершается в пределах церковного прихода приходскими пастырями совместно с другими членами клира и прихожанами при высшем руководстве епархиального епископа и при содействии имеющих в епархии специальных церковно-приходских, церковно-окружных, уездных и епархиальных миссионеров.

§ 2. Приходские пастыри с помощью остальных членов клира являются первыми и главными деятелями и руководителями церковно-приходской миссии. Они непосредственно руководят всею миссионерскою деятельностью прихожан, вдохновляют их на дела миссии, подают им добрый пример своею миссионерскою деятельностью и христианскою жизнью.

§ 3. Приходские пастыри с помощью и других членов клира совместно с прихожанами под своим руководством и при содействии специальных миссионеров устраивают в приходах миссионерские братства, союзы, содружества, общества, кружки ревнителей православия и т.п. миссионерские организации.

§ 4. Церковно-приходская миссия имеет целью:

а) укрепление чад Церкви в православной вере и христианской жизни

б) ограждение православных от влияния лжеучений раскола, сект, инославия и неверия

в) возвращение в лоно Церкви отпавших от нее в иные религиозные учения

г) вразумление христиан инославных исповеданий и просвещение евангельским светом людей безрелигиозных и враждебных религии

д) распространение в приходе религиозно-нравственного и миссионерского просвещения посредством учреждения библиотек, читален, бесед, чтений, курсов, школ, а равно и устройства паломнических крестных ходов и т. п.

е) развитие в приходе христианской благотворительности и трудовых на христианских началах организаций.

§ 5. Церковно-приходские миссионерские братства или другие в приходе церковные миссионерские организации устраивают под руководством приходского пастыря в день своего годового праздника, как и в другое благоприятное время года, миссионерские торжественные собрания с приглашением на них всех прихожан и деятелей специальной миссии в епархии. На годовом собрании заслушивается годичный отчет о деятельности миссионерских приходских организаций, каковой отчет через приходского священника поступает к епархиальному епископу.

§ 6. Церковно-приходская миссия для возможно лучшего достижения своих целей может иметь в своем составе и специального приходского миссионера, получающего содержание от приходских миссионерских организаций и из церковно-приходских сумм. Свою миссионерскую деятельность приходский миссионер осуществляет в полном согласии с приходским пастырем и под руководством уездного и епархиального миссионеров. Приходский миссионер входит членом в советы приходских миссионерских организаций. Назначение и увольнение приходского миссионера совершается епархиальным епископом по представлению епархиального миссионера, действующего по соглашению с приходским священником. Годовой отчет о своей деятельности приходский миссионер представляет епархиальному миссионеру; ему же он, по запросу последнего и повременно, представляет сведения по делам миссии.

§ 7. Вся вообще деятельность церковно-приходской миссии проходит в духе евангельских заветов и христианской любви как к чадам Церкви, так и к блуждающим по стихиям мира.

Следующею за приходом церковною организацией является церковный округ, посему вслед за церковно-приходскою миссиею должна идти миссия *церковно-окружная*.

II. Церковно-окружная (благочинническая) миссия

§ 8. Церковно-окружная миссия совершается в пределах церковного округа совокупными силами клиров и мирян данного округа при содействии имеющихся в епархии специальных миссионеров и под высшим руководством епархиального епископа.

§ 9. Ближайшее руководство делом церковно-окружной миссии принадлежит приходским пастырям церковного округа, которые избирают из своей среды одного главного руководителя, в приходе которого и образуется центральный пункт церковно-окружной миссии.

§ 10. Церковно-окружная миссия имеет общие с церковноприходской миссией цели, осуществляя их в пределах церковного округа. Для достижения этих целей и выработки соответственных им мероприятий пастырь-руководитель церковно-окружной миссии устраивает церковно-окружные миссионерские собрания, приглашая на оные причты церковных приходов округа, мирян-представителей церковно-приходских миссий и имеющихся в округе и епархии специальных миссионеров. Под его председательством состоят и окружные миссионерские организации – братства и пр. В советы окружных миссионерских организаций входят членами по должности пастыри-руководители приходских миссионерских организаций и приходов, специальные миссионеры в округе.

§ 11. Для возможно лучшего достижения целей церковно-окружной миссии в составе ее может быть и специальный окружной миссионер, получающий содержание от окружных миссионерских организаций и из церковных сумм приходов округа. Церковно-окружной миссионер совершает свое миссионерское служение под руководством уездного и епархиального миссионеров. Он входит членом в советы окружных миссионерских организаций. Назначение и увольнение окружного миссионера совершается епархиальным епископом по представлению епархиального миссионера.

§ 12. Годовой отчет о своей деятельности церковно-окружная миссия чрез своего пастыря-руководителя представляет епархиальному епископу, окружной же миссионер – епархиальному миссионеру, причем по запросу последнего представляет ему и повременно сведения по делам миссии.

За церковным округом следует уезд, и потому дальнейшая ступень организации миссии – это *церковно-уездная миссия*.

III. Церковно-уездная миссия

§ 13. Церковно-уездная миссия совершается в пределах уезда совокупными силами причтов и мирян приходов данного уезда при содействии имеющихся в епархии специальных миссионеров и под высшим руководством епархиального епископа.

§ 14. Ближайшее руководство делами церковно-уездной миссии принадлежит пастырям церковных приходов уезда, которые избирают из своей среды одного главного руководителя, в приходе которого и образуется центральный пункт церковно-уездной миссии.

§ 15. Церковно-уездная миссия, имея общие с церковно-приходской и церковно-окружной миссиями цели, осуществляет их в пределах своего уезда. Для достижения этих целей пастырь-руководитель уездной миссии устраивает церковно-уездные миссионерские собрания, на которых обсуждается положение дел миссии в уезде и вырабатываются меры к улучшению и развитию миссионерского дела, как, например, открываются церковно-уездные миссионерские братства и пр., возглавляемые пастырем руководителем уездной миссии. В советы уездных миссионерских организаций входят членами по должности пастыри-руководители миссионерских организаций и специальные окружные миссионеры в уезде.

§ 16. Церковно-уездная миссия может иметь в своем составе специального церковно-уездного миссионера, получающего содержание от уездных миссионерских организаций, из общецерковных сумм приходов уезда и из сумм обще-епархиальных. Уездный миссионер действует под руководством епархиального миссионера. Он состоит членом советов уездных миссионерских организаций. Назначение и увольнение уездных миссионеров совершается епархиальными епископами по представлениям епархиального миссионера.

§ 17. Годовой отчет о своей деятельности церковно-уездная миссия представляет чрез своего пастыря-руководителя епархиальному епископу, уездный же миссионер представляет

годовой отчет епархиальному миссионеру, по запросу которого представляет ему и повременно сведения по делам миссии. За уездом следует епархия, посему и дальнейшая ступень миссионерской организации должна быть епархиальной.

IV. Церковно-епархиальная миссия

§ 18. Церковно-епархиальная миссия, имея общие с церковно-приходской миссией цели, осуществляет их в пределах всей епархии совокупными силами всех причтов и мирян епархии при содействии имеющих в епархии специальных миссионеров, от приходского до епархиального включительно, и под высшим руководством епархиального епископа.

§ 19. Церковно-епархиальная миссия имеет свой центр в епархиальном городе, где она образует свою центральную организацию – епархиальное миссионерское братство, или союз, или общество и т.п.

§ 20. Епархиальное братство составляется из всех клириков епархии и православных мирян, входящих в миссионерские организации епархии, а равно и из желающих вступить в епархиальное братство.

§ 21. Для управления своими делами епархиальное братство выделяет из своих членов совет, который и называется Епархиальным миссионерским советом.

§ 22. Епархиальный миссионерский совет (к названию которого присоединяется еще название «Братства», например, Епархиальный миссионерский совет Казанско-Богородичного братства) возглавляется одним из живущих в епархиальном городе лиц священного сана по избранию общего собрания членов братства и с утверждения епархиального епископа, который в необходимых случаях может и по своему усмотрению назначить председателя Епархиального миссионерского совета. Совет имеет в своем составе не менее половины лиц в священном сане. Все пастыри-руководители церковно-уездной миссии и больших миссионерских организаций епархиального города, а равно и специальные уездные миссионеры имеют право участвовать в заседаниях Епархиального миссионерского совета на равных с членами одного основаниях.

§ 23. Епархиальный миссионерский совет, состоя под непосредственным руководством епархиального епископа,

заботится о развитии и улучшении миссионерского дела во всей епархии и все свои в этом направлении мероприятия, прежде осуществления их, вносит на утверждение епархиального преосвященного.

§ 24. Церковно-епархиальная миссия, вследствие сложности своих задач и трудности их осуществления, требующих от ее деятелей не только огромной и напряженной работы, но и особых специальных знаний и опыта, должна иметь в своем составе и специальных епархиальных миссионеров, и притом в числе, удовлетворяющем миссионерским нуждам епархии.

§ 25. Епархиальные миссионеры должны быть по преимуществу из лиц с высшим богословским образованием и, во всяком случае, не ниже среднего духовного образования. Исключения могут быть только в силу особых миссионерских дарований кандидата на должность епархиального миссионера.

§ 26. Епархиальные миссионеры утверждаются и увольняются Св. Синодом, по представлению епархиального епископа, в непосредственном распоряжении которого они и находятся.

§ 27. По самому званию своему епархиальные миссионеры числятся непременными членами всех миссионерских организаций в епархии и их советов или других учреждений, ведущих дела миссии в епархии, с правом решающего голоса. Они же состоят по своей должности и членами епархиальных церковных советов.

§ 28. Содержание свое епархиальные миссионеры получают из миссионерских и общецерковных сумм епархии и из средств синодальных.

§ 29. Епархиальные миссионеры выполняют свои обязанности под непосредственным руководством епархиального епископа. При поездках по епархии епархиальные миссионеры ведут дело миссии на началах соработничества и взаимопомощи с существующими в епархии миссиями: церковно-приходской, церковно-окружной, церковно-уездной и епархиальной. Они же, как особенно сведущие в

делах миссии лица, являются и руководителями всех деятелей миссии, особенно специальных миссионеров епархии.

§ 30. Годовой отчет о своей деятельности епархиальные миссионеры подают епархиальному епископу не позже 1-го мая. Для своих служебных надобностей епархиальные миссионеры имеют печать с изображением в середине ее креста и Евангелия.

V. Внеепархиальная миссия

Внеепархиальная миссия организуется, во-первых, областная, или, если будут введены митрополичьи округа – окружно-митрополичья, она совершается в пределах нескольких епархий, наиболее тесно связанных между собою общностью миссионерских нужд, и во-вторых – всероссийская, совершаемая в пределах всей Православной Русской Церкви.

А. Областная или окружно-митрополичья миссия

Она протекает в пределах миссионерской области; в случае введения в жизнь Церкви митрополичьих округов, миссионерские области совпадают с ними в территориальном отношении.

В каждой миссионерской области миссия устроится на началах исключительно духовного единения деятелей миссии епархий, входящих в состав данной области. Внешним выражением этого единения служат *областные миссионерские съезды*. Эти съезды созываются не более как через каждые два года епископом миссионерского областного города по соглашению с преосвященными епархий области. Инициатива в созыве съездов может исходить и из епархий области через надлежащего епархиального епископа или же от лица его. Областной епископ является почетным председателем съездов. На съезды приглашаются представители всех видов миссии, а равно и специальные миссионеры епархий области, причем каждый делегат посылается на средства подлежащей епархии. Съезд сам избирает себе председателя и определяет порядок и предметы своих занятий.

Постановления съездов представляются чрез областного епископа на утверждение Св. Синода или того учреждения, которое, по решению Всероссийского Поместного Церковного Собора, заменит собою Св. Синод.

Б. Всероссийская миссия

Она также устроится на началах исключительно духовного единения деятелей миссии епархий, входящих в состав Православной Русской Церкви. Внешним выражением этого

единения служат всероссийские миссионерские съезды. Эти съезды созываются, с утверждения Св. Синода, не более как через каждые пять лет центральным при Св. Синоде органом православной миссии по предварительному соглашению с тем епископом, в епархии которого имеет быть съезд. Означенный епископ является почетным председателем съезда. Инициатива в созыве съезда может исходить:

а) от епархиальных миссионерских съездов через своего епархиального епископа

б) от областных миссионерских съездов через областного епископа

в) от предыдущего всероссийского миссионерского съезда

г) от центрального при Св. Синоде органа православной миссии и

д) наконец, от самого Св. Синода.

На всероссийские съезды приглашаются представители всех видов миссии, а равно и специальные миссионеры епархий Православной Русской Церкви; причем каждый делегат посылается на средства своей епархии. Съезд сам избирает себе председателя и определяет порядок и предметы своих занятий. Постановления съезда через почетного председателя его поступают на утверждение Св. Синода.

В. Миссионерский совет

Для постоянного обслуживания нужд всероссийской миссии и блюстительства ее интересов учреждается при Св. Синоде *Миссионерский совет*, действующий на основании нижеследующего положения.

Положение о Миссионерском совете при Св. Синоде

1). Для обслуживания нужд всероссийской миссии и блюстительства ее интересов учреждается при Св. Синоде в качестве постоянно действующего органа Миссионерский совет.

2). Миссионерский совет состоит из председателя и членов. Председатель Совета избирается Всероссийским миссионерским съездом из епископов Православной Русской Церкви и утверждается в этом звании Св. Синодом. По своей должности председатель Совета является постоянно присутствующим членом Св. Синода; свои обязанности он несет до нового Всероссийского миссионерского съезда, на котором может быть переизбран. Досрочное освобождение председателя от должности может быть или по личному его об этом ходатайству пред Св. Синодом, или по ходатайству Совета пред Св. Синодом, для чего требуется согласие $\frac{3}{4}$ постоянных членов Совета. Два товарища председателя Совета – первый и второй – избираются съездом из членов Совета в священном сане, которые в этом звании утверждаются Св. Синодом. Члены Совета избираются на Всероссийском миссионерском съезде и утверждаются Св. Синодом. Они разделяются на постоянно присутствующих и на временных. Постоянно присутствующие избираются съездом из деятелей миссии той епархии, где постоянно пребывает Св. Синод, количеством не менее 12-ти. Временно же присутствующие избираются съездом из деятелей всероссийской миссии по одному от каждой миссионерской области. Те и другие члены избираются на срок до созыва нового Всероссийского миссионерского съезда, на котором они могут быть или переизбраны, или освобождены от несения обязанностей членов Совета. Досрочное освобождение членов Совета от своих обязанностей может быть учинено или по их о том ходатайствам пред Св. Синодом, или по представлению самого Совета в Св. Синод, причем в последнем случае требуется согласие не менее $\frac{3}{4}$ постоянных членов Совета.

На обязанности временно присутствующих членов Совета лежит выполнение ими, в пределах области каждого, поручений

Совета, а равно и личное участие в заседаниях Совета по важнейшим делам их области, каковое участие может быть или по вызову Совета с отнесением путевых расходов на счет Совета, или по командировкам от миссий области с отнесением путевых расходов на средства этих миссий. Как председатель Совета, так и члены оного, пользуются соответственным содержанием из средств Совета, по утверждению Св. Синода.

Примечание: Епархиальные миссионеры, пребывая в месте существования Совета, пользуются правом участия в его заседаниях на одинаковых с членами Совета основаниях.

3). Совет может приглашать, в случаях надобности, в свои заседания лиц, сведущих в делах миссии, с правом совещательного голоса.

4). Устройство канцелярии Совета, определение порядка ведения в нем дел, установление отчетности и порядка хранения и расходования сумм, устройство при Совете библиотеки, музея, архива и других миссионерских при Совете вспомогательных учреждений предоставляется усмотрению Совета с утверждения Св. Синода.

5). Ведению Совета подлежат дела миссии внутренней, внешней и заграничной. Совет:

а) сосредоточивает у себя все сведения о состоянии и деятельности миссии Православной Русской Церкви

б) вносит как по своей инициативе, так и по ходатайству миссий на рассмотрение Св. Синода все мероприятия, направленные к объединению, улучшению и развитию деятельности миссий, а равно и по ограждению их интересов

в) дает по всем поступающим в Св. Синод миссионерским делам свои заключения

г) осуществляет все постановления высшей церковной власти по делам миссий

д) содействует всем миссиям в достижении ими своих целей

е) созывает, с утверждения Св. Синода, всероссийские миссионерские съезды

ж) открывает миссионерские учебные заведения всех типов, предназначенные для обслуживания миссионерских нужд всей

Православной Русской Церкви, а равно устраивает повременные всероссийские миссионерские курсы, лекции, беседы, проповеди

з) исследует состояние религиозных и атеистических лжеучений и вырабатывает меры к православно-христианскому воздействию на их последователей, а также и к возвышению нравственной жизни граждан России

и) организует и ведет миссионерское издательство всех видов, стараясь о возможно более широком распространении миссионерских изданий как своих, так и изданий миссий Православной Русской Церкви.

6). Совет заботится о надлежащем представительстве миссионерских интересов во всех общецерковных учреждениях, начиная с приходских и кончая Всероссийским поместным собором, содействуя подлежащим миссиям, от приходских до всероссийских включительно, в посылке ими своих представителей в состав соответствующих миссиям общецерковных учреждений и особенно заботясь о надлежащем представительстве интересов миссии на Всероссийских поместных соборах чрез введение в состав их в качестве членов деятелей миссии, избранных на всероссийских миссионерских съездах.

7). Совет сосредотачивает у себя все суммы, отпускаемые из Св. Синода или собранные с разрешения оно́го на нужды всероссийской миссии, и сам изыскивает все законные способы к увеличению своих средств на дела всероссийской миссии. Все миссионерские средства как денежные, так и имущественные, движимые и недвижимые, закрепляются за Св. Синодом, но со специальным назначением их на миссионерские нужды Совета.

8). Совет имеет право чрез подлежащих епархиальных преосвященных сноситься по делам миссии со всеми миссиями, церковными, церковно-общественными и мирскими учреждениями. С высшими же государственными учреждениями Совет сносится чрез Св. Синод.

9). Совету предоставляется право составления проекта дополнений или изменений положения о нем; но такой проект предварительно внесения на утверждение Св. Синода должен

быть внесен на одобрение ближайшего всероссийского миссионерского съезда или, в крайнем случае, на одобрение не менее как двух ближайших по времени областных миссионерских съездов. В последнем случае изменения или дополнения положения должны быть одобрены обоими областными съездами и, по утверждении их Св. Синодом, вводятся лишь во временное действие, вплоть до рассмотрения их на ближайшем Всероссийском миссионерском съезде.

10). Журнальные определения Совета приводятся в исполнение по утверждении их Св. Синодом.

11. Совет в августе месяце каждого года представляет в Св. Синод отчет о положении миссионерского дела в Православной Русской Церкви и о своей деятельности за истекший гражданский год и печатает его в своем миссионерском органе. Сведения о состоянии миссионерского дела в Православной Русской Церкви и о своей деятельности Совет докладывает также и ближайшему Всероссийскому миссионерскому съезду.

12. Миссионерский совет имеет свою печать с надписью «Миссионерский совет при Св. Синоде» и с изображением в центре печати креста и Евангелия.

Печатается по изд.: Деяния Пятого всероссийского миссионерского съезда. Под ред. И.Г. Айвазова. М., 1917. С. 48–60.

Приложение V. Материалы Всероссийского Союза православных лекторов и благовестников имени убиенного митрополита Владимира (1918)

Прошение об учреждении Союза с резолюцией патриарха Тихона

Бог в помощь доброму начинанию.

Тихон 10/23 марта 1918

Его Святейшеству Тихону, патриарху Московскому и Всея Руси

В наши апокалипсические дни на пастырях Святой Православной Церкви и всех ее сынах лежит задача неизмеримой трудности: сохранить и защитить Святую Церковь от восставших на нее сил ада. Обстановка церковной жизни с изданием новых вероисповедальных законов коренным образом изменилась и церковным деятелям необходимо ныне расширить и углубить методы своего воинствования. Враги Святой Церкви нападают на нее публично: на митингах, лекциях, в печати, в вагонах железной дороги, в трамваях, по глухим углам нашей обширной Родины, и¹⁷⁰⁸ вообще пользуются всеми случаями отторгнуть от Церкви ее немощных членов. Нельзя и защитникам Святой Православной Церкви ограничиваться только проповедью в храмах, а необходимо выйти на улицы, площади, в общественные аудитории, на страницы широкой прессы, чтобы не было места, где бы враг мог беспрепятственно уловлять в свои сети нестойких и колеблющихся чад нашего святого православия.

Особенно нуждается в защитниках веры провинция, не только глухие деревни, но и города; нужно желать, чтобы разрушаемая ныне, а когда-то Святая Русь обслуживалась планомерно и лучшими церковными силами из всех слоев верующего народа.

Необходимо создать проповедническую организацию более мирского, но вполне народного характера, от которой не могли бы укрыться и малейшие явления церковной жизни.

Такой организацией и хочет быть «Всероссийский союз православных лекторов и благовестников имени убиенного митрополита¹⁷⁰⁹ Владимира митрополита Киевского и Галицкого».

Союз именуется Союзом лекторов потому, что лекторство есть специальное дело, отличное от проповеди, которая является преимущественною обязанностью священника, и от беседы – полемики, которая является преимущественною обязанностью миссионеров. Проповедь обращается главным образом к чувству слушателей, беседа полемическая – дело особое, но лекция обращается прежде всего к самосознанию слушателей и сеет семена добрых или злых мыслей, развивая их и обосновывая. А мысль есть сила великая. Настроение – чувство мимолетное и скоро проходящее, а убеждение в мыслях (идеях) залегает глубокими и прочными корнями в душе слушателя. Изменить мысль, рассеять заблуждение и посеять слово истины может преимущественно научение через лекции (в школе или вне школы). Вот почему враги Церкви так борются против преподавания Закона Божия во всех видах школы, а сами широко применяют систему лекций для посева своих социалистических идей и поругания нашей святой православной веры.

Иностранное и нецерковное слово «лектор» избрано потому, что все церковное в сферах нецерковных или малоцерковных, к которым с проповедью идет союз лекторов, сделалось скучным и нежизненным, а апостол говорит: 1Кор.9:19–22.¹⁷¹⁰ Слово же благовестник указывает на деятелей из среды народа.

По своим специальным задачам Союз принципиально отличается от Московского союза ревнителей и проповедников православия,¹⁷¹¹ а также и от официальной миссии

Союз ревнителей – организация мирная, имеющая целью объединение православного народа для ободрения его духа, для утешения в настоящих скорбных днях, для материальной взаимопомощи. Поэтому деятельность Союза ревнителей специально выражается в устройстве духовных концертов с проповедями. Но Союз лекторов – боевая организация,

объединяющая деятелей в защите Святой Церкви словесно и письменно. Поэтому деятельность Союза лекторов главным образом будет выражаться в устройстве лекций и для интеллигенции, и для народа. Далее, Московский союз ревнителей действует в Москве. А главная цель Союза лекторов – не только Москва, но провинциальные города и села, где, выражаясь словом Святого Евангелия, народ сидит во тьме и сени смертной, не имея необходимых ему в настоящее время деятелей – проповедников Слова Божия, а если они и есть, то весьма часто не встречают поддержки как на местах, так и из центра, часто замирают в непосильной борьбе с спячкою людей, не познающих духа времени. Союз ревнителей и Союз лекторов, преследуя во всяком случае благо Святой Православной Церкви, будут взаимно помогать друг другу и восполнять друг друга.

К официальной миссии Союз лекторов и благовестников имеет примерно такое же отношение, как в армии партизанские отряды из добровольцев к регулярным войскам или как народный университет к государственному университету.

Союз лекторов есть братство верующих интеллигентных людей, которые по свободному желанию, а не по обязанности или по своему положению трудятся на ниве апостольской. Притом, если официальная миссия вырабатывает специальные меры борьбы с сектантством или с расколом, то Союз лекторов ставит своею главною задачею борьбу с неверием вообще в массе интеллигенции и народа.

В этом отношении Союз лекторов идет по стопам священномученика митрополита Владимира, который, как известно, глубоко понимал причины упадка веры и настойчиво проводил в жизнь идею решительной борьбы с безбожием.

Союз лекторов и благовестников желает подражать священномученику митрополиту Владимиру в ревностном, твердом и неуклонном исповедовании православной веры как главного устоя нашей народной и государственной жизни. Поэтому и первое собрание учредителей нашего Союза состоялось в день заупокойной литургии по митрополите Владимире, во вторник 6-го февраля 1918 года в архиерейской

столовой Московской духовной семинарии. Это первое собрание учредителей возглавил архиепископ Кирилл Тамбовский, причем единогласно было постановлено увековечить память священномученика митрополита Владимира, присвоив нашему Союзу имя этого ревнителя православной веры, запечатлевшего свою преданность Святой Церкви и веру в Бога мученической кончиной в городе Киеве на своем владычном месте. В последующих заседаниях и в выработке прилагаемого при этой докладной записке устава Союза лекторов и благовестников наши собрания возглавлял архиепископ Анастасий Кишиневский.

Испрашивая ныне благословение Вашего Святейшества на скромное наше начинание, твердо верим, что с Божьей помощью и под Вашим высоким и мудрым руководством наш Союз разрастется и мы своими слабыми средствами, в которых скажется великая сила Слова Божия, принесем и свою лепту на помощь Святой Православной Церкви в ее суровой борьбе с недругом, разъедающим нашу смятенную и тяжело страдающую Россию.

По полномочию учредителей Союза Член Поместного церковного собора Вашего Святейшества покорнейший слуга и духовный сын Леонид Артамонов 27.II.1918

ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 285. Л. 1–1 об. Машинопись с рукописными вставками и исправлениями.¹⁷¹²

Устав Союза

Устав Всероссийского Союза православных лекторов и благовестников имени убиенного Высокопреосвященного Владимира, митрополита Киевского и Галицкого

Союз состоит под покровительством и в непосредственном распоряжении Святейшего Патриарха.¹⁷¹³

I. Цель союза

§1. Главная цель Союза – содействовать христианскому устройству русского общества. К этой цели союз будет стремиться как полемическим апологетическим путем, так и положительной работой проповедания Слова Божия и освящением всех вопросов современности с христианской точки зрения – социальный вопрос, женский, брак, печать, наука, литература и искусство, кинематограф и другие вопросы современности не должны оставаться вне сферы христианской проповеди.

II. Способы осуществления

§2. Средством к осуществлению этих задач должно служить:

- 1) устройство лекций, бесед и проповедей в храмах и аудиториях
- 2) привлечение лекторов-специалистов и выдающихся проповедников, которые немедленно могли бы приступить к деятельности по уставу как в Москве, так и в провинции
- 3) широкое привлечение женщин как в качестве лекторов, так и практических работниц в осуществлении задач Союза
- 4) привлечение работников из народа для проповеди Слова Божия вне храма
- 5) устройство в Москве и провинции краткосрочных курсов для подготовки кадров лекторов-благовестников, а также и практических сотрудников, инструкторов для организации дела на местах
- 6) повсеместное открытие Отделов Союза с подобными задачами

7) научная разработка лекторского и проповеднического дела как со стороны материала, так и методов благотворного влияния на слушателей

8) собирание сведений о враждебных Церкви явлениях в русской жизни, разработка мер борьбы и осведомление об этом провинциальных Отделов

9) издание лекций и докладов в виде небольших брошюр, воззваний и летучек по злободневным вопросам для широкого распространения в народе

10) составление статей в защиту Церкви для помещения их в повременной печати, если представится возможность, издание собственных органов

11) содействие разным другим учреждениям, работающим в духе задач Союза (например, православные братства, союзы ревнителей православия, кружки и проч.)

12) устройство периодических съездов деятелей Союза

13) образование братства книгонош-благовестников для распространения изданий Союза и для ознакомления с его задачами на местах.

III. Средства Союза

§ 3. Средства Союза состоят:

1) из дохода от платных лекций

2) из пожертвований членов Союза и лиц, сочувствующих его задачам

3) из дохода от издательской деятельности Союза

4) из членских взносов, размер которых предоставляется доброй воле членов Союза.

§ 4. Союз имеет право выставять при своих учреждениях, а равно и во время чтения лекций в аудиториях кружки для сбора пожертвований.

§ 5. Союз является юридическим лицом, приобретает на свое имя движимость и недвижимость, заключает договоры, сделки и защищает свои интересы в правительственных учреждениях и на суде чрез свое правление.

IV. Состав Союза

§ 8. Членами Союза могут быть верующие православные мужчины и женщины, достигшие 18-летнего возраста, желающие

служить осуществлению целей Союза как своим личным трудом, так равно и материальной помощью делу Союза.

Примечание 1. Несовершеннолетние могут входить в состав Союза, но без права решающего голоса.

Примечание 2. Членами сотрудниками могут быть и инославные христиане, сочувствующие православию.

V. Управление Союза

§ 9. Органами Союза являются:

- 1) общий совет
- 2) правление
- 3) общее собрание членов.

§ 10. Общий совет состоит из 12 лиц и председателя, избранных на два года общим собранием.

§ 11. Общий совет принимает решение относительно всех тех мер, которые могут способствовать достижению целей Союза. Общий совет заведует порядком делопроизводства и в правлении и в общем собрании. Собрание совета происходит не менее одного раза в месяц.

§ 12. Правление состоит из 5 членов, избираемых общим советом из числа своих членов, и имеет председателем председателя общего совета. Правление выполняет постановления общего совета, является представителем Союза и управляет его имуществом.

VI. Общие собрания

§ 13. Общие собрания бывают годовые и чрезвычайные; последние по требованию не менее трети членов общего собрания, проживающих в Москве.

§ 14. Для действительности общего собрания требуется присутствие одной трети всех членов Союза, проживающих в Москве; для действительности собраний общего совета и правления – присутствие не менее половины его членов.

§ 15. Все дела во всех органах Союза решаются абсолютным большинством. При равенстве голосов решающим является голос председателя.

§ 16. Устав изменяется только общим собранием в составе не менее половины всех членов Союза, проживающих в Москве.

§17. Союз имеет свою печать.

VII. Ликвидация

§ 18. В случае ликвидации Союза имущество его передается какомулибо учреждению, задачи которого соответствуют задачам Союза.

Л.З. Кунцевич

Л.К. Артамонов

В.П. Быков

ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 285. Л. 4–7. Машинопись. Фамилии под текстом вписаны от руки.

**Приложение VI. Положение об Иерусалимской
миссии [1918] Священному Собору Православной
Российской Церкви**

Докладчик
архиепископ Евдоким

Доклад IX Отдела о внутренней и внешней миссии

Положение об Иерусалимской Миссии

1. Миссия Православной Российской Церкви в Иерусалиме, имея главной своею задачею удовлетворение религиозных нужд православных паломников, прибывающих во Святую Землю на поклонение ее святыням, служит также делу сближения туземного населения с русским, знакомит иноверных с христианским просвещением и противоборствует инославной и сектантской пропаганде, а также способствует научно-археологическому обследованию и изучению Святой Земли, охраняя в то же время принадлежащие Русской Православной Церкви в Палестине святыне места и памятники священной старины и искусства.

2. Ввиду важности и великого значения для русского православного народа задач, осуществляемых Иерусалимской миссией, Православная иерусалимская миссия возглавляется епископом, со званием начальника миссии, назначаемым Святейшим Патриархом и Священным Синодом.

3. Начальник Миссии является представителем Святейшего Патриарха Московского и всея России пред Святейшими Патриархами Александрийским, Антиохийским и Иерусалимским и Архиепископом Синайским; все сношения Российской Православной Церкви с главами названных Православных Церквей совершаются через посредство начальника Иерусалимской миссии.

4. Русские православные церкви и духовные учреждения, находящиеся в пределах названных в ст. 3 Патриархатов и Архиепископии, находятся в заведывании начальника Иерусалимской миссии.

5. Назначение и увольнение служащих в Миссии лиц, согласно штату Миссии, производится начальником Миссии; сверх того, для изучения Святой Земли и Православного Востока в научно-археологическом отношении начальник Миссии, с утверждения Священного Синода, приглашает лиц, по возможности, с полным богословским образованием и, по

возможности, со знаниями греческого, арабского и новых языков.

6. Для утешения русских паломников Иерусалимской миссии желательно получить разрешение на самостоятельное совершение богослужения на славянском языке (у всех святых мест Палестины) при Гробе Господнем хотя бы один раз в неделю, о чем Святейший Патриарх Московский входит в сношения со Святейшим Патриархом Иерусалимским.

7. Для подготовки опытных работников для Иерусалимской миссии, отдыха потрудившихся в ней и материального вспомоществования Миссии, к ней приписывается один из московских монастырей, по усмотрению Святейшего Патриарха, с назначением начальника Миссии настоятелем сего монастыря.

8. На содержание Иерусалимской миссии отпускается ежегодно семьдесят тысяч (70.000) рублей золотою валютою и, кроме того, устанавливается ежегодный всероссийский церковный сбор.

9. Все ассигнования на Иерусалимскую миссию направляются на имя начальника миссии. 10. Все имущество Миссии и ее земельные участки, как существующие, так и вновь приобретаемые, закрепляются за Святейшим Патриархом Московским или Высшим церковным управлением, о чем начальник миссии имеет особое попечение.

*Председательствующий (подп.) Серафим, епископ
Старицкий Секретарь (подписи) Делопроизводитель (подпись)*

*РГИА. Ф. 833. Оп. 1. Д. 72. Л. 120–121. Машинопись. Копия.
Подписи отсутствуют.*

Приложение VII. Определение «О внутренней и внешней миссии»

Определение
Российской Церкви

Священного

Собора

Православной

О внутренней и внешней миссии 6 (19) апреля 1918 г.

А. Внутренняя миссия

1. Миссия, основанная и заповеданная Законоположителем нашей веры Господом Иисусом Христом, есть то великое служение в Церкви, существование которого обуславливается назначением Церкви и требует к себе со стороны ее особой заботы и попечений.

2. Ввиду крайне усиливающейся пропаганды латинства, протестантства, расколосектантства и безбожия, необходимо своевременно укрепить и усилить внутреннюю миссию и придать ей соответствующее ее значению и задачам в условиях настоящего времени устройство.

3. Соответственно с преобразованием приходского, епархиального и высшего церковного управления миссия Православной Русской Церкви устроится в виде:

- а) приходской
- б) уездной
- в) епархиальной
- г) монашеской
- д) областной и
- е) всероссийской.

4. Приходская миссия совершается совокупными силами клира и мирян прихода при содействии руководимых местным архиереем миссионеров.

5. Уездная миссия действует в пределах уезда согласно уставу, утверждаемому высшею церковною властью.

6. Руководство уездною миссиею принадлежит уездному собранию духовенства и мирян, которое имеет постоянным своим органом уездный миссионерский совет.

7. В состав уездного миссионерского совета входят, по избранию собрания, в одинаковом числе пастыри и миряне, а также, по должности своей, уездные миссионеры.

8. Назначение и увольнение уездных миссионеров производится епархиальным архиереем по представлению

епархиального миссионера, по предварительном его сношении с уездным миссионерским советом.

9. Число уездных миссионеров в епархии определяется епархиальным собранием, причем, в случае необходимости, одному уездному миссионеру может быть поручаема миссионерская деятельность в нескольких уездах.

10. Епархиальная миссия, имея общие с приходскою и уездною миссиями цели, осуществляет их в пределах всей епархии совокупными силами причтов и мирян епархии, при участии всех миссионеров епархии, а также уездных и епархиальных миссионерских советов, под высшим руководством и наблюдением епархиального архиерея.

11. Епархиальная миссия, вследствие сложности своих задач и трудности их осуществления, требующих от руководителей ее особых знаний и опыта, должна иметь в своем составе нарочито подготовленных миссионеров. В каждой епархии должен быть противораскольнический и противосектантский или противокатолический миссионер.

12. Епархиальные миссионеры должны быть по преимуществу из лиц с высшим богословским образованием, притом послуживших некоторое время в должности уездного миссионера и приобретших уже достаточный миссионерский опыт.

Примечание: Епархиальными, а равно и уездными миссионерами могут быть как лица в священном сане, так и светские.

13. Епархиальные миссионеры назначаются на должности и увольняются высшею церковною властью по представлению епархиальных архиереев; как благовестники они состоят в клире епархии и руководствуются в своей деятельности уставом, утверждаемым высшею церковною властью.

14. В каждой епархии при епархиальном архиерее состоит епархиальный миссионерский совет, который избирается епархиальным собранием духовенства и мирян из местных церковно-общественных деятелей, осведомленных в делах миссии, и который в своей деятельности руководится уставом, утверждаемым высшею церковною властью.

15. В защиту святого православия к миссионерскому делу привлекаются монастыри, как мужские, так и женские.

16. Дело миссии монастыри осуществляют по уставу, утверждаемому высшею церковною властью, и согласно соборным постановлениям о монастырях и монашестве.

17. Областная или окружно-митрополичья миссия совершается в пределах митрополичьей области, устраивается на началах духовного единения деятелей миссии епархий, входящих в состав данной области, и объединяется в областных миссионерских съездах, созываемых по мере надобности митрополитом области и состоящих из представителей всех видов миссии, посылаемых на съезд на средства епархий. Постановления съездов предоставляются областным митрополитом высшей церковной власти на утверждение или на распоряжение, или для сведения.

18. Всероссийская миссия устроится на началах единения деятелей миссий епархий, входящих в состав Православной Российской Церкви, и объединяется всероссийскими миссионерскими съездами, созываемыми по мере надобности и не менее как через каждые три года Миссионерским советом при Священном Синоде с разрешения высшей церковной власти.

19. Постановления всероссийского миссионерского съезда утверждаются высшею церковною властью.

20. Епархиальные миссионеры получают, впредь до образования общецерковного фонда, из епархиальных средств одинаковый оклад содержания в сумме 3200 рублей в год и 1000 рублей на разъезды и канцелярские расходы.

Примечание: В тех епархиях, где нет местных епархиальных средств, содержание служащих в миссии по определению высшей церковной власти относится на общецерковные суммы.

21. Епархиальные миссионеры с высшим образованием сверх жалованья получают четыре прибавки по пятилетиям в размере 400 рублей за каждое пятилетие, а со средним образованием – в размере 200 рублей за каждое пятилетие, причем за ними сохраняется право на дальнейшее получение прибавок соответственно степени их образования и

продолжительности лет службы при их переходе на службу по духовно-учебному ведомству. Епархиальные миссионеры без высшего и среднего образования прибавок не получают.

22. Уездные бесприходные миссионеры во всех епархиях получают содержание в сумме 2500 рублей в год и разъездных не менее 500 рублей.

23. Уездные миссионеры с высшим образованием сверх жалования получают четыре прибавки по пятилетиям в размере 400 рублей каждая, а уездные миссионеры со средним образованием в размере 200 рублей за каждое пятилетие и, при переходе на духовно-учебную службу, сохраняют за собой право на дальнейшее получение прибавок соответственно продолжительности лет их службы и степени их образования. Уездные миссионеры без высшего и среднего образования прибавок не получают.

24. Уездные миссионеры, занимающие приходские должности, получают разъездных не менее 500 рублей в год.

25. Епархиальные собрания могут увеличивать оклады содержания миссионерам за счет местных средств.

26. Епархиальные миссионеры получают пенсию из общецерковных сумм в размере 2400 рублей в год, а уездные миссионеры в размере 1800 рублей в год.

27. Епархиальным и уездным миссионерам при переходе на службу по духовно-учебному ведомству время, проведенное ими в должности миссионера, зачисляется в срок выслуги на пенсию год за год.

28. Прежняя служба в должности епархиального и уездного миссионера, до издания настоящего положения, засчитывается в срок выслуги пенсии и прибавок год за год, а епархиальная служба засчитывается поступившим на миссионерскую должность в пропорции 7:5.

29. Срок выслуги пенсии для миссионеров епархиальных и уездных устанавливается двадцатипятилетий.

30. Епархиальные и уездные миссионеры, прослужившие в должности миссионера от 10 до 15 лет, по увольнении от службы получают одну треть оклада пенсии, прослужившие от

15 до 20 лет, получают две трети оклада, а прослужившие 25 лет и более получают полный оклад пенсии.

31. Миссионеры, не дослужившие шести месяцев до установленных пенсионных сроков, получают полную пенсию за означенные сроки.

32. Миссионеры, оставляющие службу по расстроенному на службе здоровью или по неизлечимой болезни, получают пенсию: прослужившие 15 лет половину оклада, прослужившие от 15 до 20 лет – две трети оклада и прослужившие 20 лет – полный оклад пенсии.

33. Миссионеры, одержимые такими неизлечимыми недугами, которые лишают их возможности не только продолжать службу, но и обходиться без постоянного постороннего ухода, получают пенсии: прослужившие 10–15 лет – две трети оклада и прослужившие свыше 15 лет – полный оклад. Миссионеры, прослужившие менее 10 лет и получившие при исполнении своего служебного долга увечье или такую болезнь, которая совершенно лишает их возможности продолжать службу, получают пенсию в размере, устанавливаемом каждый раз Высшим церковным управлением.

Б. Внешняя миссия

34. Внешняя миссия управляется советом Православного всероссийского миссионерского общества, действующего по особому уставу, утверждаемому высшею церковною властью.

35. Православное всероссийское миссионерское общество состоит под покровительством первоиерарха Российской Церкви Святейшего Патриарха Московского и всея России.

36. Председателем Православного всероссийского миссионерского общества и его совета состоит лицо, назначаемое высшею церковною властью, известное ревностью, осведомленностью и опытом в миссионерском деле, научно подготовленное, свободное от всяких других обязанностей, в архиерейском сане.

37. Председатель Всероссийского миссионерского общества состоит товарищем председателя Синодального миссионерского совета с правом непосредственного доклада Высшему церковному управлению по делам внешней миссии,

по соглашению с председателем Синодального миссионерского совета.

38. Председатель Общества и Совета проживает в Москве и состоит настоятелем Покровского миссионерского монастыря.

39. Устанавливаемые в статьи 20–33 правила об окладах содержания и пенсий миссионерам внутренней миссии распространяются и на миссионеров внешней миссии.

40. Действие примечания к ст. 20 распространяется и на содержание внешней и заграничной миссий.

В. Миссионерский Совет при Священном Синоде

41. Для обсуждения нужд внутренней и внешней миссии Православной Церкви в России и за ее пределами и для управления всей миссией и блюстительства ее интересов учреждается при Священном Синоде Синодальный миссионерский совет.

42. Председателем Синодального миссионерского совета состоит архиерей из числа членов Священного Синода, избираемый им на 3 года. Одним товарищем председателя состоит, по должности, председатель Всероссийского православного миссионерского общества, ведающий дела внешней и заграничной миссий, другим товарищем председателя, ведающим дела внутренней миссии, состоит лицо в священном, по преимуществу архиерейском сане, избираемое Священным Синодом на 3 года.

43. В состав Синодального миссионерского совета входят 1 член Священного Синода, 1 член Высшего церковного совета, по одному миссионеру из епархиальных миссионеров противосектантских, противораскольнических и противокатолических, вызываемых на срок не более года, 1 миссионер от внешней миссии, избираемый советом Православного миссионерского общества на срок, определяемый советом Общества, 1 представитель от заграничных миссий, вызываемый Синодальным миссионерским советом на срок не более года, 1 представитель от заграничных миссий, вызываемый Синодальным миссионерским советом на срок не более года, 1 представитель от академий и 1 от

церковно-общественных учреждений, приглашаемые Синодальным миссионерским советом по мере надобности.

Примечание: Представительство в Синодальном миссионерском совете от внешней миссии должно быть специально осведомленно в области миссионерской борьбы с магометанством, буддо-ламаизмом и язычеством.

44. Из состава членов Синодального миссионерского совета получает жалование в размере, определяемом высшею церковною властью, один только товарищ председателя, ведающий дела внутренней миссии. Вызываемые для участия в работах Миссионерского совета миссионеры внутренней и заграничной миссий, представители академий и церковно-общественных организаций получают суточное довольствие и прогонные деньги в размере, определяемом высшею церковною властью, а представитель от миссии внешней получает содержание и прогонные деньги из средств Всероссийского православного миссионерского общества.

45. Делопроизводство Синодального миссионерского совета ведется канцелярией Священного Синода.

46. Синодальный миссионерский совет управляет и руководит внутренней миссией согласно уставу, утверждаемому высшею церковною властью. Внешней же миссией он управляет через посредство совета Всероссийского миссионерского православного общества.

Печатается по изд.: Священный Собор Православной Российской Церкви. Собрание определений и постановлений. М., 1918. Вып. 3. С. 45–51.

Приложение VIII. Проект Устава об устройстве Внутренней Миссии [1919]

Святейший Патриарх, Священный Синод и Высший церковный совет Православной Российской Церкви слушали: доложенное членом Высшего церковного совета А.Г. Куляшевым постановление Миссионерского совета при Священном Синоде от 7 (20) мая с.г. по вопросу о рассмотрении и утверждении выработанного Миссионерским советом проекта устава об устройстве внутренней миссии Православной Русской Церкви, представленного названным Советом на рассмотрение Высшего церковного управления.

ПОСТАНОВЛЕНО: Выработанный Миссионерским при Священном Синоде Советом проект устава об устройстве внутренней миссии Православной Церкви препроводить при циркулярных указах к епархиальным преосвященным с поручением представить не позднее 1 августа сего года ст. ст. по содержанию проекта отзыв как свой личный, так и епархиального миссионерского совета и местных епархиальных миссионеров.

29 мая–11 июня 1919 г. № 8.

*Член Священного Синода архиеп. Никандр
Делопроизводитель Н. Нумеров*

I. Задачи миссии и разделы ее.

1. Миссия, основанная и заповеданная Законоположителем нашей веры Господом Иисусом Христом, есть то великое служение в Церкви, существование которого обуславливается назначением Церкви и требует к себе со стороны ее особой заботы и попечений.

2. В соответствии с условиями существования Церкви в отношении осуществления своих задач различается внешняя и внутренняя: первая имеет своей задачей насаждение и утверждение православной веры среди язычников, магометан и вообще лиц, не слышавших благовестия Христова, или хотя и слышавших, но затем вновь отпавших в иноверие, внутренняя же миссия имеет своим назначением обращение к Церкви из раскола, сектантства, римско-католичества, лютеранства и вообще инославия, охранение православных чад Церкви от соращения в указанные лжеучения, обличение неверия и борьбу с разными пороками общества.

3. Внутренняя миссия руководствуется в своей деятельности нижеприведенными постановлениями, внешняя же действует на основании особого устава.

II. Устройство внутренней миссии.

4. Соответственно с устройством приходского, епархиального и высшего церковного управления внутренняя миссия устроится в виде:

- а) приходской
- б) уездной
- в) епархиальной
- г) монашеской
- д) областной и
- е) всероссийской.

III. Приходская миссия.

5. Церковно-приходская миссия имеет целью:

- а) укрепление чад Церкви в православной вере и христианской жизни
- б) ограждение православных от влияния раскола, сект, инославия, иноверия и безбожия
- в) возвращение в лоно Церкви отпавших от нее
- г) вразумление христиан инославных исповеданий и просвещение евангельским светом людей безрелигиозных и враждебных вере
- д) распространение в приходе религиозно-нравственного и миссионерского просвещения
- е) развитие и укрепление религиозного настроения в прихожанах
- ж) развитие в приходе христианской благотворительности.

6. Осуществления указанных целей приходская миссия достигает:

- а) через устройство в приходах миссионерских братств, союзов, содружеств, обществ, кружков ревнителей православия и тому подобных миссионерских организаций
- б) чрез устройство библиотек, читален, курсов, школ бесед и чтений
- в) чрез устройство паломничеств, крестных ходов и других видов общественных молений
- г) чрез заведение трудовых на христианских началах организаций.

7. Приходская миссия совершается совокупными силами клира и мирян прихода при содействии руководимых местным архиереем миссионеров.

8. Приходские пастыри являются непосредственными деятелями и ответственными руководителями приходской миссии и вместе с своими прихожанами изыскивают средства на дело миссии.

9. При замещении священнических мест в приходах епархиальные архиереи обязательно сообразуются с

миссионерскими нуждами каждого прихода, почему в приходы, зараженные какими-либо лжеучениями или отмеченные особым упадком религиозной жизни прихожан, посылают пастырями лиц, ознакомленных с означенными лжеучениями и обладающими опытом борьбы с лжеучениями и обладающие умением и опытом в борьбе с лжеучениями и пороками данного приходского общества.

10. Для возможно лучшего достижения своих целей приходская миссия может иметь в своем составе и специального приходского миссионера, получающего содержание от приходских миссионерских организаций, а также из церковно-приходских сумм.

11. Назначение и увольнение приходского миссионера совершается епархиальным епископом по ходатайству местного приходского совета на основании отзыва епархиального миссионера. В случае несоответствия своему назначению приходский миссионер может быть уволен от своей должности епископом без ходатайства приходского совета.

12. Приходский миссионер проходит свое служение в приходе под наблюдением настоятеля местной церкви. По должности миссионера он состоит членом советов существующих в приходе миссионерских организаций.

13. Приходский миссионер представляет годовой отчет о своей деятельности епархиальному миссионеру; ему же, по запросу последнего, он представляет и повременно сведения по делам миссии.

14. Приходские миссионерские братства или другие в приходе церковные миссионерские организации устраивают под руководством приходского пастыря, в день годового своего праздника, как и в другое благоприятное время года, миссионерские торжественные собрания с приглашением на них всех прихожан, миссионеров и церковно-общественных деятелей. На годовом собрании годичный отчет о деятельности миссионерских организаций, каковой отчет чрез приходского священника поступает к епархиальному епископу.

15. Имея своею главною целью возвращение заблудших и укрепление православных, уездная миссия ставит своей

задачей развитие и процветание в уездах как пастырско-народной, так и специальной миссии. Внимание уездной миссии обращается на устройство по всему уезду миссионерских крестных ходов, миссионерско-апологетических и гомилетических курсов, на учреждение братств, развитие благотворительности, на организацию книжной торговли, на снабжение народа бесплатной миссионерско-апологетической литературой, на устройство богословско-апологетических лекций и чтений.

16. Руководство уездной миссией принадлежит уездному собранию духовенства и мирян, которое имеет постоянным своим органом уездный миссионерский совет.

17. В состав уездного миссионерского совета входят, по избранию собрания, в одинаковом числе пастыри и миряне, а также, по должности своей, уездные миссионеры.

18. Число уездных миссионеров в епархии определяется епархиальным собранием, причем в случае необходимости одному уездному миссионеру может быть поручаема миссионерская деятельность в нескольких уездах.

19. Уездными миссионерами могут быть как лица в священном сане, так и светские, причем из первых по преимуществу лица, состоящие при бесприходных церквах.

20. Назначение и увольнение уездных миссионеров производится епархиальным архиереем по представлению епархиального миссионера, по предварительному его сношению с уездным миссионерским советом.

21. С разрешения епархиального архиерея уездные миссионеры пользуются ежегодным двухмесячным отпуском.

22. На обязанности уездных миссионеров – иметь обстоятельные сведения о состоянии расколосектантства, римско-католичества и других распространенных в данной местности религиозных учений, а также проповеди безверия, изучать религиозные и бытовые стороны жизни иноверцев и приемы их полемики и, в свою очередь, приемы обличения учения этих иноверцев, навещать все главные и угрожаемые со стороны расколосектантской и вообще противцерковной и антирелигиозной пропаганды пункты и места в уезде, быть

помощником пастырям в устройении пастырско-приходской миссии, принимать участие в народных богомолениях и крестных ходах, устраивать курсы, чтения, лекции и подобное.

23. Свою деятельность уездные миссионеры проходят под руководством епархиального миссионера.

24. О своих поездках по уезду означенные миссионеры сообщают епархиальному миссионеру, ему же они представляют общий отчет о своей деятельности и о состоянии расколосектантства и других религиозных учений и проповеди безбожия в данной местности, каковой отчет по заслушании его в уездном миссионерском совете представляется епархиальным миссионером епархиальному архиерею.

IV Епархиальная миссия

25. Епархиальная миссия, имея общие с приходскою и уездною миссиею цели, осуществляет их в пределах всей епархии совокупными силами причтов и мирян епархии и при участии всех миссионеров епархии и также уездных и епархиальных миссионерских советов, под высшим руководством епархиального архиерея.

26. В каждой епархии при епархиальном архиерее состоит епархиальный миссионерский совет, который избирается епархиальным собранием духовенства и мирян 10 местных церковно-общественных деятелей, осведомленных в делах миссии.

Примечание: Уездные миссионерские советы и епархиальные миссионеры пользуются правом рекомендовать епархиальному собранию кандидатов в члены епархиального миссионерского совета.

27. В тех епархиях, где существуют епархиальные братства, преследующие миссионерские цели, таковые братства, с разрешения Священного Синода, могут исполнять обязанности епархиальных миссионерских советов, заменяя их во всех отношениях.

28. Кроме избранных членов епархиального миссионерского совета, в состав его входят епархиальные и уездные миссионеры по должности, председатели уездных миссионерских советов, также по должности, и преподаватели расколосектантства в местных духовно-учебных заведениях, также по должности.

Примечание: Епархиальные миссионерские советы, с разрешения архиерея, могут приглашать к участию в занятиях Миссионерского совета и других лиц, сведущих в миссионерстве, с предоставлением им права голоса.

29. Срок службы выборных членов епархиального миссионерского совета продолжается три года.

30. Председатель епархиального миссионерского совета, секретарь и казначей его избираются советом и утверждаются

епархиальным архиереем. Епархиальный архиерей, когда найдет нужным, сам председательствует в миссионерском совете или уполномочивает для сего викария.

31. Епархиальный миссионерский совет, состоя под непосредственным руководством епархиального архиерея, заботится о развитии и улучшении миссионерского дела по всей епархии и все свои в этом направлении мероприятия, прежде осуществления их, вносит на утверждение епархиального архиерея.

32. В случае несогласия правящего архиерея с решением епархиального миссионерского совета, принятым в заседании, происходившим под личным его председательством, дело переносится на разрешение Высшей церковной власти. При несогласии архиерея с решением, принятым епархиальным миссионерским советом без его участия в обсуждении дела, архиерей, указывая основания своего несогласия, передает дело на вторичное рассмотрение совета. Если согласие и на этот раз не будет достигнуто, дело переносится на рассмотрение Высшей церковной власти. Неотложные распоряжения по делу предоставляются власти архиерея.

33. Совет изыскивает средства на содержание и усиление епархиальной миссии, сосредоточивает у себя все миссионерские суммы, поступающие из различных источников, ведет отчетность о приходе и расходе их на нужды епархиальной миссии и сосредоточивает у себя все сведения о состоянии расколосектантства и других противцерковных противорелигиозных течений в епархии и деятельности епархиальной миссии.

34. Епархиальный миссионерский совет представляет годичный отчет о своей деятельности и о материальных средствах епархиальному архиерею, который направляет его в епархиальное собрание и вместе в копии представляет Миссионерскому совету при Священном Синоде.

35. Епархиальная миссия, вследствие сложности своих задач и трудности их осуществления, требующих от руководителей ее особых знаний и опыта, должна иметь в своем составе нарочито подготовленных миссионеров.

Соответственно задачам миссии в епархии епархиальные миссионеры могут быть или противораскольнические, или противосектантские, или противокатолические, или миссионеры для борьбы с неверием. Эти отдельные обязанности могут объединяться в одном лице. на началах соработничества и взаимопомощи с существующими в епархии миссиями: приходской, уездной и епархиальной. Они, как особенно сведущие в делах миссии лица, являются руководителями всех деятелей миссии, особенно специальных миссионеров епархии. На обязанности епархиальных миссионеров лежит изучение всяких противоцерковных и противорелигиозных течений в епархии и своевременное принятие соответствующих миссионерских мер для борьбы с ними. В начале года епархиальный миссионер представляет на обсуждение епархиального миссионерского совета программу своей деятельности на наступающий год.

37.¹⁷¹⁴ Епархиальные миссионеры, являясь руководителями церковной миссии в епархии, действуют по указаниям епархиального архиерея и на основании сего устава.

38. Епархиальные миссионеры назначаются на должности и увольняются Высшею церковною властью по представлению епархиального архиерея, как благовестники они состоят в клире епархии и руководствуются в своей деятельности уставом.

39. Епархиальный миссионерский совет пользуется правом представлять архиерею список кандидатов на освобождающиеся места епархиальных миссионеров. В случае представления на должность епархиального миссионера лица, не вошедшего в список епархиального миссионерского совета, епархиальный архиерей запрашивает о таком лице отзыв Миссионерского совета.

40. Епархиальные миссионеры должны быть по преимуществу из лиц с высшим богословским образованием, притом прослуживших некоторое время в должности уездного миссионера и приобретших уже достаточный миссионерский опыт.

41. Епархиальные миссионеры пользуются, с разрешения епархиального архиерея, ежегодным двухмесячным отпуском.

42. При обсуждении в епархиальном совете дел, касающихся миссии, епархиальный миссионер приглашается к участию в заседании с правом совещательного голоса. Епархиальный миссионер состоит по должности членом епархиального училищного совета, миссионерских братств и комитетов, где таковые находятся.

43. Епархиальные миссионеры по должности участвуют в епархиальных собраниях (определение Собора Об епархиальном управлении. Статья 46¹⁷¹⁵), в миссионерских съездах епархии – уездных и окружных, а также в епархиальных собраниях с правом решающего голоса как представители епархиальной миссии.

44. Годовой отчет о состоянии миссии в епархии епархиальные миссионеры подают через епархиальный миссионерский совет, епархиальному архиерею, который направляет его в епархиальное собрание и в копии представляет Миссионерскому совету при Св. Синоде.

V Монашеская миссия

45. К миссионерскому делу привлекаются все русские монастыри, как мужские, так и женские.

46. Свою миссию монастыри исполняют, точно проводя в жизнь монашеские обеты и неся специально миссионерские послушания.

47. По возможности, в каждом монастыре некоторые из числа братии посвящают себя миссионерскому служению.

48. В местностях, сильно зараженных расколосектантством, желательно открывать те специально миссионерские обители с древним церковно-бытовым укладом жизни, в которых одним из главных послушаний должно быть миссионерское служение, обязательное для большинства монашествующих.

49. Миссионерские познания монахи приобретают если не в специальных школах, то на общепархиальных курсах, монахини же эти знания получают, за неимением особых школ, на курсах, ежегодно для них устраиваемых в одном из женских монастырей епархии.

50. Миссионерскую деятельность монашествующие осуществляют с разрешения и благословения епархиального и монастырского начальства как в своем монастыре, так и вне его, чрез проповедь, частные беседы и чтения и путем распространения среди народа религиозно-нравственной литературы.

51. Миссионерская деятельность в монастырях протекает в согласии с епархиальной миссией при содействии и руководстве епархиальных миссионеров.

52. Желательно, чтобы более обеспеченные монастыри не отказывались открывать, где представляется возможным и необходимым, специально миссионерские духовно-учебные заведения.

53. Желательно, чтобы более обеспеченные монастыри не отказывались, когда представится возможным, устраивать миссионерские курсы.

54. Желательно при каждом монастыре иметь продажу книг религиозно-нравственного, миссионерского и богослужебного содержания.

55. Желательно при каждом монастыре иметь доступные аптечки для оказания первоначальной медицинской помощи.

56. Желательно, чтобы монахи и монахини миссионерствующие обладали некоторыми медицинскими познаниями, которыми и пользовались бы при своей миссионерской работе.

VI Областная или окружно-митрополичья миссия

57. Областная и окружно-митрополичья миссия совершается в пределах митрополичьей области и устрояется на началах духовного единения деятелей миссии епархий, входящих в состав данной области.

58. Миссия эта объединяется в областных миссионерских съездах, созываемых по мере надобности митрополитом области, по соглашению с другими епархиальными архиереями данной области.

59. Инициатива созыва областных съездов может исходить как от самого митрополита области, так и от других архиереев и от разных миссионерских учреждений и от отдельных лиц, работающих на поприще миссии в епархиях области.

60. Съезды состояются из специальных миссионеров и представителей миссионерских учреждений епархий области. Все делегаты от епархий содержатся на средства их епархий.

61. Председательствует на съезде митрополит области или уполномоченное им лицо архиерейского сана. В помощь председателю съезд избирает одного или двух товарищей председателя.

62. Постановления областных съездов представляются областным митрополитом Высшей церковной власти на утверждение или для сведения.

VII Всероссийская миссия

63. Всероссийская миссия устроается на началах единения деятелей миссии епархий, входящих в состав Православной Российской Церкви и объединяется всероссийскими миссионерскими съездами, созываемыми по мере надобности и не менее как каждые три года Миссионерским советом при Священном Синоде, с разрешения Высшей церковной власти.

64. Инициатива созыва съезда может исходить:

а) от епархиальных миссионерских съездов через своего архиерея

б) от областных миссионерских съездов через областного митрополита

в) от предшествующего всероссийского миссионерского съезда

г) от Миссионерского совета при Священном Синоде и

д) от Высшего церковного управления.

65. В съездах участвуют в качестве полноправных членов:

а) председатель и члены Миссионерского совета при Священном Синоде

б) прибывшие по назначению или добровольно в съезд архиереи, как епархиальные, так и викарные и пребывающие на покое

в) командированные Миссионерским советом при Священном Синоде благовестники, церковно-общественные деятели и другие лица

г) епархиальные миссионеры

в¹⁷¹⁶) представители епархиальных братств и других религиозно-просветительных епархиальных учреждений

г) уездные и приходские миссионеры по уполномочию: первые — уездных Миссионерских советов и вторые — Приходских советов, и

е) другие деятели миссии, присланные на съезд Епархиальными миссионерскими советами.

Епархиальные миссионеры являются непременными членами съездов. С правом совещательного голоса участвуют в

съезде все добровольно прибывшие члены клира и миряне при условии представления ими рекомендации для сего участия от епархиальных архиереев или от епархиальных и уездных миссионерских советов.

66. При обсуждении вопросов, выходящих из специальной миссионерской области, но могущих по обстоятельствам времени иметь непосредственное отношение к миссионерской деятельности (как, например, борьба с алкоголизмом и т.п.) в качестве полноправных членов приглашаются соответствующие церковно-общественные деятели.

67. Съезд открывается архиереем, особо уполномоченным для сего Священным Синодом.

68. Председатель съезда избирается самим съездом из среды присутствующих на нем архиереев.

69. Миссионерский совет при Священном Синоде не менее как 14 полгода составляет программу съезда на основании поступающих к нему заявлений от областных епархиальных и других миссионерских учреждений и отдельных лиц. Программа эта заранее рассылается по епархиям для ознакомления.

70. Съезд пользуется правом делать в сей программе изменения и дополнения.

71. Порядок занятий на съезде определяется самим съездом.

72. Члены съезда получают содержание: лица, командированные Миссионерским советом при Священном Синоде – из средств общецерковной казны, лица, присланные из епархий – на епархиальные средства, и лица, явившиеся на съезд по уполномочию приходских и других церковно-общественных организаций – из средств сих последних.

73. Постановления съезда утверждаются Высшею церковною властью.

ОР РГБ. Ф. 257. Карт. 8. Ед. 22. Л. 38–44 об. Машинопись. Подписи – автографы.

Приложение IX. Деяние архипастырей Православной Св. Церкви в Союзе ССР, возглавляемых Московской патриархией (1929)

В благочестивое святительство российских патриархов предпринято было исправление церковно-богослужебных книг и согласование церковных чинов и обрядов Русской Церкви с чинами и обрядами Церкви Восточной.

Предпринятое с общего совета российских архипастырей и пастырей, как и с благословения восточных патриархов, исправление это, однако, послужило поводом к образованию в Российской Церкви раскола старообрядческого, который вот уже почти три века разделяет русских верующих людей, составляя предмет глубокой скорби и непрестанных материнских забот нашей Святой Церкви.

В лице своих наиболее просвещенных архипастырей Святая наша Церковь прилагала усилия устранить всякие препятствия к уврачеванию раскола, всякие причины и поводы к нареканиям на нее, якобы она презирает старые обряды сами по себе и враждебно относится к содержащим их ревнителям благочестия.

Так, святая наша Церковь благословила свободное употребление богослужебных книг, чинов и обрядов патриаршего времени, столь дорогих и излюбленных сердцу старообрядцев и по существу своему не имеющих в себе ничего противного православию.

Это признание православности старых обрядов и спасительности употребления их в союзе и общении со Св. Церковью с особенной ясностью выразилось в издании от лица Церкви «Увещания» (Православной Кафолической Церкви 1765 года) и в учреждении единоверия.

В учреждении единоверия выразились, с одной стороны, вся полнота любви Церкви к старообрядцам, а с другой – ее истинный взгляд на хранимый ими церковно-религиозный уклад.

Принимая в свое общение старообрядцев без малейшего нарушения хранимого ими церковно-религиозного уклада,

Святая наша Церковь самым делом засвидетельствовала, что дорогие для старообрядцев богослужебные книги и обряды сами по себе ею признаются не противными православию и держащиеся этих книг и обрядов в общении с нею являются присными чадами ее, – не пасынками, не пришельцами.

Так как ревнители старообрядчества возлагали на Церковь Православную вину ответственности за встречаемые в прежних полемических книгах порицательные выражения на старые обряды, то от лица Церкви издано было о сем в 1886 году «Изъяснение» (издано Святейшим Синодом). В этом «Изъяснении» заявлялось, что Православная Церковь признает содержащиеся в полемических противу раскола сочинениях прежнего времени порицательные отзывы и выражения на именуемые старые обряды принадлежащими лично писателям сих сочинений, сама же не разделяет и не подтверждает сих отзывов и выражений.

Ныне мы, архипастыри Святой Православной Церкви в СССР, как собравшиеся здесь в Москве под председательством заместителя патриаршего местоблюстителя, так и отсутствующие на сем собрании телом, но не духом (I Кор.5:3; ср. I Вселенский Собор, правило 4), последуя при том голосу и суждениям прежде бывших православных архипастырей, пастырей и других тружеников на ниве Христовой, давно уже раздававшемуся в нашем православно-церковном обществе, выразившемуся наконец и официально

– а) в постановлении особой комиссии VI отдела Предсоборного присутствия 1906 года и, что особенно важно,

– б) в постановлении Отдела Поместного Собора Православной Всероссийской Церкви 1917–1918 годов по единоверию и старообрядчеству, и в тех же видах уврачевания церковных разделений из-за старых обрядов и для вящего успокоения тех, кои по благословению Церкви и в общении с нею употребляли и ныне употребляют названные обряды, рассудили и определили:

1). Отзыв о дорогих для старообрядцев богослужебных книгах и обрядах, данный от лица Святой Российской Церкви в книге «Увещание», в «Изъяснении» Святейшего Синода и в

определении архипастырей Собора, бывшего в богоспасаемом граде Казани¹⁷¹⁷ в лето от Рождества Христова 1885, разделяем и подтверждаем.

2). В частности, богослужебные книги, напечатанные при первых пяти российских патриархах, признаем православными; свято хранимые многими православными единоверцами и старообрядцами церковные обряды по их внутреннему знаменованию и в общении со Святой Церковью – спасительными; двуперстие, слагаемое во образ Пресвятой Троицы и двух естеств в Господе нашем Иисусе Христе – обрядом, в Церкви прежнего времени несомненно употреблявшимся, и в союзе со Святой Церковью благодатным и спасительным.

3). Порицательные выражения, так или иначе относящиеся до старых обрядов, в особенности до двуперстия, где бы оные ни встречались и кем бы ни изрекались, – отвергаем и яко не бывшие вменяем.

4). Клятвенные запреты, изреченные Антиохийским патриархом Макарием и вслед за ним подтвержденные Сербским митрополитом Гавриилом, Никейским митрополитом Григорием и Молдавским Гедеоном в феврале 1656 года, пастырями Российской церкви на соборе 23 апреля 1656 года, а равно и клятвенные определения Собора 1666–1667 гг., как послужившие камнем преткновения для многих ревнителей благочестия и поведшие к расколу нашей Святой Церкви, – мы, руководствуясь примером самого же Собора 1666–1667 гг., отменившего клятвенные постановления Собора Стоглавого, по данной нам от Всесвятого и Животворящего Духа власти вязать и решить, разрушаем и уничтожаем «и яко не бывшие вменяем».

5). Ввиду того, что вышеупомянутые клятвы наложены с участием Восточных патриархов и других святителей Поместных Церквей, мы поручаем заместителю патриаршего местоблюстителя или тому, кто будет после него возглавлять православную иерархию Московского Патриархата, обратиться к патриархам и другим предстоятелям Православных Поместных автокефальных Церквей с посланием о том, чтобы и

они братски единомысленно приняли настоящее наше определение и своим согласием его утвердили.

Бог же мира Своею неизреченною милостью и Своими неисповедимыми судьбами да умягчит наши сердца, болящие раздором; да уврачуе язву разделения, удручающую до сих пор всех истинных чад Св. Церкви, и да приведет расставшиеся паки во едино во исполнение молитвы Самого возлюбленного Сына Своего, нашего Спасителя и Господа: «Да вси едино будут, яко и Ты, Отче, во Мне и Аз в Тебе, да и мир веру иматъ, яко Ты Мя послал еси» (Ин.17:21). Еже буди, буди. Аминь.

Печатается по изд.: Акты Московского Патриаршего Престола.

Церковный вестник Западноевропейской епархии. 1929. № 6. С. 3–7.

Приложение X. В.Е. Макаров. Перечень мер, которые могли бы способствовать сближению старообрядцев и «новообрядцев»

1. Клятвенные запрещения Соборов российских 1656 г. и 1666–1667 гг. на употребление двуперстия и других древних дониконовских богослужебных обрядов, наложенные безрассудно и погрешительно и ставшие причиной раскола во св. Церкви, отвергаем и разрушаем и яко не бывшие вменяем.

2. Порицательные выражения на двуперстное крестное знамение, восьмиконечный крест и прочие дониконовские церковные предания и обряды, в каких бы книгах эти порицания ни встречались и кем бы ни изрекались, отвергаем и уничтожаем и яко не бывшие вменяем. Воспрещаем принимать в руководство или распространять таковые книги, оставив их на полках архивов как частные ошибочные мнения.

3. Хулящих или отвергающих двуперстное крестное знамение, восьмиконечный крест и прочие дониконовские церковные обряды и книги предаем проклятию.

4. Все чада Церкви без различия сана и звания имеют право по своему желанию без всякого сомнения употреблять как в частной молитве, так и в общественном богослужении дониконовские церковные книги и обряды.

5. Всякому приходу разрешается вводить в свою богослужебную практику дониконовские книги и обряды по постановлению большинства прихожан.

6. Незамедлительно просить восточных патриархов Константинопольского и Александрийского дать своими грамотами согласие на отмену клятв на старые обряды, изданных Соборами 1656 и 1666–1667 гг., так как в свое время патриарх Константинопольский утвердил своей грамотой деяния указанных Соборов, а патриарх Александрийский участвовал лично на Соборе 1666–1667 г. Просить о том же патриарха Антиохийского.

7. Вменяем в неременную обязанность всем православным христианам, а особенно пастырям, истовое

совершение крестного знамения и поклонов строго по уставу, точное исполнение богослужения по уставу же (Типикон) без пропусков и произвольных вставок и бережное хранение древнего уклада церковно-приходской жизни.

8. Воспрещаем употребление в богослужебной практике модных и вольных театральных напевов.

9. Книгу, написанную митрополитом Феофаном Прокоповичем при Петре I и изданную как руководство Святейшим Синодом «Оправдание поливательного крещения»,¹⁷¹⁸ в которой узаконивается обливание, кропление и любой другой вид омовения в крещении как равночестные трехпогружательному крещению, отвергаем и считаем содержащееся в ней учение о крещении ошибочным частным мнением. Всем священнослужителям вменяем впредь в строжайшую обязанность совершать крещение только в три погружения во имя Отца и Сына и Святого Духа.

10. Книгу «Жезл Правления»,¹⁷¹⁹ одобренную Собором 1666–1667 гг. и изданную не раз Святейшим Синодом, упраздняем и отвергаем не только за резкие отзывы о старых церковных обрядах, но и за внесение в нее из аргентинских¹⁷²⁰ и латинских источников не основанное на слове Божиим и творениях свв. Отцов Церкви учения о том, что при зачатии человек не имеет души, а одушевляется – мужской пол через 40 дней по зачатии, а женский – через 80 дней,¹⁷²¹ «якоже скажут искуснии врачеве», и не «купно душа и тело бывают», как учила древняя церковь (См. кн. «Катехизис Великий»).

11. Книгу «Скрижаль» с клятвами Собора 1656 г. и не раз изданные Святейшим Синодом «Обличение неправды раскольнической» архиепископа Феофилакта Лопатинского, «Розыск о брынской вере» митрополита Димитрия Ростовского, «Цвет»¹⁷²² патриарха Иоакима, «Пращицу» епископа Питирима Нижегородского, книгу Никифора архиепископа Астраханского¹⁷²³ за множество находящихся в них порицаний и ругательств на двуперстие и прочие старые обряды – отвергаем.

11а. Повелеваем изъять из Требника «Молитву Трифонову об уничтожении мух» как апокрифическую.

12. Призываем всех благопослушных чад св. Церкви оставить греховную страсть пьянства и табакокурения, языческое и римско-католическое брадобритие, нарушение канонов и устава о посте. А священнослужителям вменяем в неперемennую обязанность строго выполнять настоящий наш призыв.

13. В соответствии с канонами Церкви воспрещается священнослужителям игра в карты и прочие азартные игры, посещение балов, театров и разных увеселительных учреждений, скачек, различных состязаний и проч.

14. В епископский сан, по канонам и уставу Церкви, поставлять только лиц, принявших иноческое пострижение.

15. Овдовевшие священнослужители, в случае вступления во второй брак, по правилам Церкви «да не служат». Но они не зазираются, избирая себе приличное мирское занятие, проводя свою жизнь честно и незазорно (хиротония на них остается как «некая печать, неизгладимая ни в сем веке, ни в будущем»)¹⁷²⁴ (см. Катехизис Великий).

16. Для выявления всех наслоений за время разделения и сличения и¹⁷²⁵ (согласования) богослужебных книг и уставов в дониконовской и новоисправленной редакциях и в потребных случаях – для исправления имеющих в тех и других неясностей, ошибок, описок, опечаток и прочих недостатков – образовать паритетную (на равных правах) комиссию знатоков и экспертов¹⁷²⁶ держащихся новоисправленного и старого текста и обряда. Члены комиссии от старообрядцев избираются самими старообрядцами, хотя бы еще и не примирившимися с иерархией Греко-российской Церкви.

17. В видах устранения всяких недоразумений и поводов ко вражде и недоверию между чадами единой св. Церкви, ныне находящимися в разделении, определяем: духовных лиц, получивших рукоположение от епископов так называемой Белокриницкой иерархии, в случае примирения с нашей Церковью, принимать в сущем сане и звании, так как митрополит Амвросий,¹⁷²⁷ бывший Босно-Сараевский, основавший Белокриницкую старообрядческую кафедру в 1846 г., хотя и порвал связи с Церковью Константинопольской, во

всем с нами единой и согласной, но не был ни запрещен, ни извержен ни до, ни после перехода к старообрядцам (справка: 8 правило Первого Вселенского собора, 69 правило Карфагенского собора, 1 правило св. Василия Великого, «История Белокриницкой иерархии» проф. Н. Субботина, изд. 1874¹⁷²⁸ года).

18. В тех же целях примирения всех чад Св. Церкви определяем: в случае обращения в нашу Церковь лиц, получивших рукоположение от епископа Николая [Позднева], бывшего Балашевского, и от епископа Стефана [Расторгуева], ушедших от нашей Церкви к старообрядцам так называемого «беглопоповского» согласия, принимать тем же порядком и на тех же основаниях, как и духовных лиц Белокриницкой иерархии.

19. Искренно и глубоко сожалея о всем, что дала за время разделения вражда, непонимание и неприязнь между христианами, призываем всех относиться к ревнителям святой церковной старины и дониконовских книг и обрядов, еще не вошедших во всеобщее объединение церковное, любовно, терпимо и снисходительно, по-братски, без раздражения или укоризны, усердно прося Господа Бога, да приведет Он всех почитающих Его святое имя во единую ограду церковную.

Макаров В.Е. К вопросу о путях примирения старообрядцев и новообрядцев. ОР РГБ. Ф. 922. (Коллекция Карманова Е.А.). Карт. «Старообрядцы». Л. 16–20.

Приложение XI. Деяние освященного Поместного Собора Русской Православной Церкви об отмене клятв на старые обряды и на придерживающихся их

Во имя Отца и Сына и Святого Духа.

Собравшийся в Троице-Сергиевой лавре в Загорске Поместный Собор Русской Православной Церкви счел благовременным подвергнуть соборному рассмотрению решения Поместных Соборов Русской Православной Церкви: Московского 1656 и Большого Московского 1667 года в части, касающейся наложения ими клятв на старые русские обряды и на употребляющих их.

Как известно, в период первосвятительского служения Святейшего Патриарха Московского Никона (1652–1666) высшей церковной властью Московского Патриархата были предприняты усилия по установлению единообразия употребляемых в Русской Православной Церкви богослужебных чинов и обрядов с таковыми же, употребляемыми в греческих Православных Церквях. Это исправление хотя и было предпринято в соответствии с мнением на сей счет большинства архиереев и пастырей Русской Православной Церкви и при поддержке ее предстоятелями и архиереями четырех Восточных патриархатов, однако встретило серьезную оппозицию в русских церковных кругах.

Создавшееся в Русской Православной Церкви положение было предметом озабоченности Московского Собора 1656 года, который наложил клятву на употребляющих двуперстное крестное знамение, и Большого Московского Собора 1667 года, наложившего клятву на всех, не приемлющих церковные исправления патриарха Никона, и на расколоучителей, активно выступавших против единства Церкви. На основании определений этих Соборов упорствующие последователи старых обрядов были отсечены от Церкви, и образовался раскол, называемый старообрядческим, который вот уже более трехсот лет продолжает составлять предмет глубокой скорби и озабоченности Русской Православной Церкви.

Необоснованность суждений Соборов 1656 и 1667 гг. о старых обрядах дониконовских времен, как о якобы содержащих еретический смысл, давала повод усматривать в клятвенных запретах и определениях этих Соборов осуждение старых обрядов самих по себе. Между тем, из неоднократных разъяснений, сделанных авторитетными иерархами Русской Православной Церкви и ее Святейшим Синодом, вполне очевидно, что подлинная цель соборных прецедентов Соборов 1656, 1666 и 1667 гг. заключалась в противодействии тем вождям раскола, которые, осуждая исправленные при патриархе Никоне книги, чины и обряды, проявили свое противление Церкви, порицая содержимые ею обряды и употребляя исключительно обряды старые (см. «Изъяснение» Святейшего Синода от 1886 г.).

Наиболее просвещенные иерархи Русской Православной Церкви, предпринимавшие возможные действия для устранения препятствий к уврачеванию раскола, понимали, что средостение, возникшее в связи с клятвенными определениями Соборов 1656 и 1667 гг., должно быть устранено.

В известном «Увещании Православной Кафолической Церкви», увидевшем свет в 1765 году, говорилось о признании православности старых обрядов и спасительности употребления их.

VI Отдел Предсоборного присутствия 1906 года вынес постановление – ходатайствовать перед будущим Поместным Собором Русской Православной Церкви об отмене этих клятв.

Об этом же говорило постановление Отдела по единоверию и старообрядчеству Поместного Собора 1917/18 гг. В целях уврачевания церковных разделений из-за старых обрядов и наибольшего успокоения совести употребляющих их в ограде Русской Православной Церкви Патриарший Священный Синод под председательством заместителя патриаршего местоблюстителя высокопреосвященного митрополита Нижегородского Сергия 23(10) апреля 1929 года подтвердил православие богослужебных книг, напечатанных при первых пяти российских патриархах. Старые русские обряды были засвидетельствованы как спасительные. Порицательные

выражения о старых обрядах были отвергнуты. Клятвенные запреты Соборов 1656 и 1667 гг. отменены, яко не бывшие.

Мы, составляющие Поместный Собор Русской Православной Церкви, равносильный по своему достоинству и значению Московскому Собору 1656 года и Большому Московскому Собору 1667 года, рассмотрев вопрос о наложенных этими Соборами клятвах с богословской, литургической, канонической и исторической сторон, торжественно определяем во славу всесвятого имени Господа нашего Иисуса Христа:

1. Утвердить постановление Патриаршего Священного Синода от 23(10) апреля 1929 года о признании старых русских обрядов спасительными, как и новые обряды, и равночестными им.

2. Утвердить постановление Патриаршего Священного Синода от 23(10) апреля 1929 года об отвержении и вменении яко не бывших порицательных выражений, относящихся к старым обрядам и, в особенности, к двуперстию, где бы они ни встречались и кем бы они ни изрекались.

3. Утвердить постановление Патриаршего Священного Синода от 23(10) апреля 1929 года об упразднении клятв Московского Собора 1656 года и Большого Московского Собора 1667 года, наложенных ими на старые русские обряды и на придерживающихся их православно-верующих христиан, и считать эти клятвы яко не бывшие.

Освященный Поместный Собор Русской Православной Церкви свидетельствует, что спасительному значению обрядов не противоречит многообразие их внешнего выражения, которое всегда было присуще древней неразделенной Христовой Церкви и которое не являлось в ней камнем преткновения и источником разделения.

Всесвятая и Живоначная Троица – Отец, Сын и Святый Дух, да утвердит православное единомыслие употребляющих равноспасительные новые и старые обряды, и да пребывает среди всех нас любовь Христа Господа, Который умер за всех нас, дабы мы примирились с Богом и, примирившись, спаслись (Рим.5:8, 10).

Да приведет Господь расстаяшая паки воедино, и в любви друг ко другу да исповедуем и славим едиными устами и единым сердцем Отца и Сына и Святаго Духа, Троицу Единосущную и Нераздельную.

Печатается по изд.: Журнал Московской Патриархии. 1971. № 7. С. 5–7.

Опубликованные источники

1. Абдуллина = Абдуллина Т.Ю. Из истории становления светской школы в России на рубеже XIX–XX вв. Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 1998. № 1–2 (13–14). С. 38–46.
2. Авдасев = Авдасев В.Н. Трудовое братство Н.Н. Неплюева. Его история и наследие. Сумы, 2003.
3. Адаменко. Порядок всенощного богослужения = Порядок всенощного богослужения на русском языке. Сост. свящ. В. Адаменко. Н. Новгород, 1925.
4. Адаменко. Сборник церковных служб = Адаменко В., свящ. Сборник суточных церковных служб, песнопений главнейших праздников и частных молитвословий Православной Церкви на русском языке. Н. Новгород, 1926 [Репринт: Paris, 1989].
5. Адаменко. Сектантство = Адаменко В., прот. Сектантство и борьба с ним (Речь, произнесенная на Всесоюзном миссионерском съезде 3 февраля 1927 г. в г. Москве). ВСС. 1927. № 7–8 (2–21). С. 23–25.
6. Адаменко. Служебник = Служебник на русском языке: Собрание Божественных литургий, совершаемых Православною Российскою Церковью. Сост. по существующим переводам свящ. В. Адаменко. Н. Новгород, 1924.
7. Адаменко. Требник = Адаменко В., свящ. Требник: Молитвослов для совершения священнодействий Православной Церкви на русском языке. Н. Новгород, 1927.
8. Адаменко. Что делать? = Адаменко В., свящ. «Что делать?» (О неотложных реформах в богослужебной практике Русской Православной Церкви). Самара, 1927.
9. Азбука коммунизма = Бухарин Н., Преображенский Е. Азбука коммунизма. М., 1919.
10. Азбукин = Азбукин Д. Психология школьников в начале Октябрьской революции (Очерк, основанный на анкете 1918 г.). Педологический журнал. Орел, 1923. № 3. С. 60–72.

11. Айвазов. Деяния съезда (1917) = Деяния Пятого всероссийского миссионерского съезда. Под ред. И.Г. Айвазова. М., 1917.

12. Айвазов. Кто такой Толстой = Айвазов И.Г. Кто такой Л.И. Толстой (По поводу постановления Московской городской думы чествовать 80-летие Льва Толстого). ПЦВ. 1908. № 34. С. 1622–1628.

13. Айвазов. Миссионерская полемика = Айвазов И.Г. Миссионерская полемика. СПб., 1906.

14. Айвазов. Орловский = Айвазов И.Г. Орловский миссионерский съезд в связи с вопросом о свободе совести. Тамбов, 1901.

15. Аксаков = Аксаков И.С. Доклад совета Православного миссионерского общества общему собранию членов сего общества. Аксаков И.С. Полн. собр. соч.: В 7 т. М., 1886. Т. 4: Общественные вопросы по церковным делам. С. 317–337.

16. Акты Московского Престола = Акты Московского Патриаршего Престола. Церковный вестник Западноевропейской епархии. 1929. № 6. С. 3–7.

17. Акты, собранные в библиотеках = Акты, собранные в библиотеках Российской империи археографическою экспедициею императорской Академии наук. СПб., 1836. Т. 1.

18. Алампиев = Алампиев П. Опыт антирелигиозной пропаганды среди детей. На путях к новой школе. 1924. № 1. С. 66–77; № 4–5. С. 138–149.

19. Александр Григорьев = Александр (Григорьев), архим. Меры усиления духовно-цензурной борьбы с антирелигиозной литературой применительно к высочайшим указам 17 апреля и 17 октября. Желательные изменения в окладах содержания Духовно-цензурных комитетов. К предстоящей реформе духовной цензуры. СПб., 1909.

20. Александр Заркешев = Александр (Заркешев), иг. Русская Православная Церковь в Персии-Иране (1579–2001 гг.). СПб., 2002.

21. Алексеев. КОТ = Алексеев И.Е. Во имя Христа и во славу государству (История «Казанского общества трезвости» и

Казанского отдела «Русского собрания» в кратких очерках, документах и комментариях к ним). Казань, 2003. Ч. I.

22. Алексеев. *На страже I–II* = Алексеев И.Е. На страже империи. Статьи и документы по истории черносотенного и белого движений. Казань, 2006. Вып. I; 2007. Вып. II.

23. Алексеев. *Полемика* = Алексеев И.Е. Полемика казанских черносотенцев с последователями системы Н.И. Ильминского. Этнические и конфессиональные традиции крышен: история и современность. Материалы научно-практич. конференции. [Казань], 2001. С. 79–83.

24. *Алтайская жизнь* = Александр [Введенский А.П.], еп. Алтайский. Алтайская церковная жизнь. ВСС. 1927. № 5–6 (18–19). С. 35–46.

5. Андреев I–III = Андреев Г.Л. Христианская периодическая печать на русском языке, 1801–1917. Библиогр. указатель. N.Y., 1997. Т. I–III.

26. Андрей. *История* = Андрей (Ухтомский), еп. История моего старообрядчества. Публ., предисл. и примеч. А. Знатнова. Наш современник. 2007. № 1. С. 192–228.

27. Андрей. *Лихолетье* = Андрей (Ухтомский), еп. Лихолетье в жизни православия среди приволжских инородцев (Статьи из С.-Петербургских ведомостей, 1909, май). С приложением письма Н.О. Преосвященнейшему Дмитрию, епископу Туркестанскому. Казань, 1909.

28. Андрей. *О мерах* = Андрей (Ухтомский), еп. О мерах к охранению казанского края от постепенного завоевания его татарами. Казань, 1908.

29. Андрей. *О нормальном* = Андрей (Ухтомский), еп. О нормальном положении православия в православном русском царстве. Казань, 1908.

30. Андрей. *О печальных* = Андрей (Ухтомский), еп. О печальных последствиях русской некультурности и о лучшем будущем в этом отношении. Речь, произнесенная при открытии Восточно-русского культурно-просветительного общества в гор. Уфе. Уфа, 1916.

31. Андрей. *О русской* = Андрей (Ухтомский), еп. О русской культуре среди язычников-черемис Уфимской губернии. Сергиев

Посад, 1915 [Оттиск из ж-ла «Христианин», октябрь 1915].

32. *Андроник = Андроник (Никольский), архиеп.* О Церкви, России. Сост. В.А. Королев. Фрязино, 1997.

33. *Антоний = Антоний (Храповицкий), архиеп.* В чем продолжало отражаться влияние православия на последних произведениях гр. Л.Н. Толстого. Харьков, 1911.

34. *Антонов. Аннотированный список = Антонов В.В.* Аннотированный список упоминаемых [в дневнике прот. Николая Чукова] лиц. Минувшее: Историч. альманах. М.-СПб., 1994. Т. 15. С. 599–618.

35. *Антонов. Приходские братства = Антонов В.В.* Приходские православные братства в Петрограде (1920-е годы). Минувшее: Историч. альманах. М.-СПб., 1994. Т. 15. С. 424–445.

36. *АПТ = Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917–1943 гг.* Сост. М.Е. Губонин. М., 1994.

37. *Архангелов = Архангелов С.А.* Наши заграничные миссии: Очерк о русских духовных миссиях. СПб., 2008.

38. *АС = Атеистический словарь.* Под ред. М.П. Новикова. М., 1983.

39. *Афанасий = Собрание писем святителя Афанасия (Сахарова), епископа Ковровского, исповедника и песнописца.* М., 2001.

40. *Б.Т. = Б. Т[итлинов].* Наука и религия. ВСС. 1926. № 5 (1). С. 15–18.

41. *Бабкин. Духовенство = Бабкин М.А.* Духовенство Русской Православной Церкви и свержение монархии (начало XX в.–конец 1917 г.). М., 2007.

42. *Бабкин. Материалы = Российское духовенство и свержение монархии в 1917 году: Материалы и архивные документы по истории Русской Православной Церкви.* Сост. М.А. Бабкин. М., 2006.

43. *Багин = Багин С., свящ.* Об отпадении в магометанство крещеных инородцев Казанской епархии и о причинах этого печального явления. Казань, 1910 [Оттиск из «Православного собеседника» за 1910 г.].

44. *Багрицкий = Багрицкий Э.* Стихи и поэмы. М., 1956.
45. *Балашов Е. = Балашов Е.М.* Школа в российском обществе 1917–1927 гг.: Становление «нового человека». СПб., 2003.
46. *Балашов Н. = Балашов Н.В., прот.* На пути к литургическому возрождению. М., 2001.
47. *БД ПСТГУ = Новомученики и исповедники Русской Православной Церкви XX века.* База данных [Электронный ресурс:] http://kuz3.pstbi.ru/bin/code.exe/frames/m/ind_oem.html/ans
48. *Беглов. В поисках = Беглов А.Л.* В поисках «безгрешных катакомб»: Церковное подполье в СССР. М., 2008.
49. *Беглов. Подполье = Беглов А.Л.* Церковное подполье в СССР в 1920–1940-х годах: стратегии выживания. Одиссей: Человек в истории, 2003. Исследования по социальной истории и истории культуры. М., 2003. С. 78–104.
50. *Беллюстин = [Беллюстин И.С.]*¹⁷²⁹ Описание сельского духовенства. Paris, Berlin, London: Типография Д. Бера в Лейпциге, 1858 (= Русский зарубежный сборник. [Ч. 1. Тетр.] 4).
51. *Белоликов. Вероучение = [Белоликов В.З.]* Вероучение хлыстов. ВСС. 1927. № 7–8 (20–21). С. 28–29.
52. *Белоликов. Духоборчество = Белоликов В.З.* Духоборчество (Его религиозная идеология). ВСС. 1928. № 1 (24). С. 20–21.
53. *Белоликов. Из жизни = Белоликов В.З.* Из жизни современного баптизма. ВСС. 1928. № 2 (25). С. 26–28.
54. *Белоликов. Инославие = Белоликов В.З.* Инославие, сектантство и миссия (доклад на расширенном пленуме Св. Синода 30 января 1925 г.). ВСС. 1925. № 3. С. 22–26.
55. *Белоликов. К характеристике = Белоликов В.З.* К характеристике секты пятидесятников. ВСС. 1929. № 5–6 (38–39). С. 7–8.
56. *Белоликов. Не мир = Белоликов В.З.* Не мир, но меч (Характеристика отношений Православной Церкви к сектантству). ВСС. 1928. № 7 (30). С. 13–15.
57. *Белоликов. О предании = Белоликов В.З.* О церковном предании (Против сектантов). ВСС. 1927. № 1 (14). С. 14–17; №

7–8 (20–21). С. 29–302.

58. Белоликов. *О таинствах* = Белоликов В.З. О таинствах (Против сектантов). ВСС. 1927. № 9–10 (22–23). С. 32–34.

59. Белоликов. *Подлинный лик* = [Белоликов В.З.] Подлинный лик сектантства (Обзор сектантских журналов). ВСС. 1927. № 3 (16). С. 7–13.

60. Белоликов. *Понятие* = Белоликов В.З. Понятие о сектантстве (Филологическая справка). ВСС. 1927. № 1 (14). С. 17–19.

61. Белоликов. *Протодиаконское* = Белоликов В.З. Протодиаконское православие. ВСС. 1928. № 1 (24). С. 21.

62. Белоликов. *Святость* = Белоликов В.З. Святость и безгрешность (Против «рационалистических» сектантов). ВСС. 1926. № 10 (6). С. 21–23.

63. Белоликов. *Сектантство* = Белоликов В.З. Сектантство (Доклад на предсоборном совещании). ВСС. 1925. № 2. С. 21–24.

64. Белоликов. *Тайны* = Белоликов В.З. Тайны христианства и сектантство (Догматический этюд). ВСС. 1928. № 8–9 (31–32). С. 10–13.

65. Белоликов. *Типы* = Белоликов В.З. Типы современного сектантства (Из доклада на Всесоюзном миссионерском съезде 4 февраля 1927 г.). ВСС. 1927. № 5–6 (18–19). С. 32–33.

66. Белоликов. *Туча с Запада* = Белоликов В.З. «Туча с Запада». «Час убо нам от сна восстати». ВСС. 1928. № 2 (25). С. 23–25.

67. Белоликов. *Что надо знать* = [Белоликов В.З.] Что надо знать о сектантах (Из лекций на мирянских миссионерских курсах в Москве 1927 г.). ВСС. 1927. № 7–8 (20–21). С. 25–27.

68. Белоликов. *Эсхатология* = Белоликов В.З. Эсхатология и сектантство. ВСС. 1928. № 2 (25). С. 28–29.

69. Белявский = Белявский Ф. Псаломщики старого и нового типа. ПЦВ. 1910. № 14. С. 663–666.

70. Белякова = Белякова Е.В. Церковный суд и проблемы церковной жизни. М., 2005.

71. Бердяев. *Sub specie* = Бердяев Н.А. *Sub specie aeternitatis*: Опыты философские, социальные и литературные

(1900–1906). СПб., 1908.

72. *Бердяев. Гасители* = *Бердяев Н.А. Гасители духа.* Бердяев Н.А. Собр. соч. Париж, 1989. Т. 3. С. 622–634.

73. *Бердяев. Истоки и смысл* = *Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма.* Париж, 1955 [Репринт: М., 1990].

74. *Беседа Стефана* = Из пастырской беседы преосвященного Стефана, епископа Могилевского, с о.о. депутатами Могилевской епархии. ПЦВ. 1905. № 30. С. 1238–1242; № 31. С. 1281–1285; № 32. С. 1336–1344; № 34. С. 1432–1437.

75. *Бесстремянная* = *Бесстремянная Г.Е. Христианство и Библия в Японии: Исторический очерк и лингвистический анализ.* М., 2006.

76. *Биографии* = Биографии гг. членов Государственной Думы. Прилож. к изд.: Представители Государственной Думы. СПб., 1906.

77. *Б-ов* = *Б-ов Н. Православные миссионеры среди астраханских буддистов.* СПб., 1906.

78. *Бовкало. КазДА* = *Бовкало А.А. Выпускники Казанской духовной академии 1846–1909 гг.* [Электронный ресурс:] <http://www.petergen.com/bovkalo/duhov/kazda.html>.

79. *Бовкало. МДА* = *Бовкало А.А. Выпускники Московской духовной академии 1818–1914 гг.* [Электронный ресурс:] <http://www.petergen.com/bovkalo/duhov/mda.html>.

80. *Бовкало. СПбДА* = *Бовкало А.А. Выпускники Санкт-Петербургской (с 1914 – Петроградской) духовной академии 1814–1894, 1896–1918 гг.* [Электронный ресурс:] <http://www.petergen.com/bovkalo/duhov/spbda.html>.

81. *Богатство православия* = Богатство православия и нищета сектантства. ВСС. 1926. № 11 (7). С. 15–17.

82. *Богданович* = *Богданович С., свящ.* На страже православия. ПЦВ. 1910. № 16–17. С. 722–724.

83. *Боголюбов* = *Боголюбов Д.И.* Так что же нам делать? Миссионерский сборник. 1905. № 6. С. 493–502.

84. *Богородск-Ногинск* = *Богородск-Ногинск.* Богородское краеведение [Электронный ресурс:] <http://www.bogorodsk-noginsk.ru/lyudi/m-a.html>.

85. *Большаков = Большаков А.М.* Деревня: 1817–1927. С предисл. М.И. Калинина и С.Ф. Ольденбурга. М., 1927.

86. *Бондаренко = Бондаренко А.* Как спасаются в «миру». НГ-религии. 2000. 14 июня. С. 8.

87. *Боровой = Боровой В., протопресв.* «И он был верен до смерти». Ювеналий (Поярков), митр. Человек Церкви: К 20-летию со дня рождения Высокопреосвященнейшего митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима, Патриаршего Экзарха Западной Европы (1929–1978). М., 1998. С. 91–120.

88. *Борьба с панфинской = Н.* Борьба с панфинской и лютеранской пропагандой. АЕВ. 1907. № 19. С. 633–636.

89. *Боченков = «Впрочем, в моей епархии на священников гонения...»:* Переписка архиепископа Мелетия и епископа Иоанникия Саратовского и Астраханского. Подг. текста и публ. В. Боченкова. Во время оно... История старообрядчества в свидетельствах и документах. Прилож. к ж-лу: Церковь. М., 2005. Вып. 1. С. 55–92.

90. *Брокгауз-Эфрон =* Энциклопедический словарь. Изд. Брокгауза и Эфрона. СПб., 1890–1904. Т. 1–41.

91. *БРЭ I–XIV =* Большая Российская энциклопедия. М., 2004–2007. Т. I–VIII (Издание продолжается).

92. *БСЭ I–XXX =* Большая советская энциклопедия. М., 1970–1981. Т. 1–30 (3-е изд.).

93. *Булгаков В. = Булгаков В.Ф.* В осиротевшей Ясной поляне (Заметки из дневников 1912–1919 гг.). Голос минувшего на чужой стороне: Журнал истории и истории литературы. Париж, 1926. № 3/XVI. С. 107–122.

94. *Булгаков Г. = Булгаков Г.И.* Западно-русские православные церковные соборы как органы церковного управления: Опыт историко-канонического исследования. Курск, 1917.

95. *Булгаков С. Без плана = Булгаков С.Н.* Без плана. Вопросы жизни. 1905. № 3. С. 388–414.

96. *Булгаков С. Неотложная задача = Булгаков С.Н.* Неотложная задача О союзе христианской политики. М., 1906 (Религиозно-общественная библиотека. Сер. 1. № 1).

97. *Булгаков С. По поводу* = *Булгаков С.Н. По поводу разъяснения Св. Синода относительно чествования Л.Н. Толстого. Московский еженедельник. 1908. № 36 (12 сентября). С. 24–30.*

98. *Булгаков С. Православие и социализм* = *Булгаков С.Н., прот. Православие и социализм (Письмо в редакцию). Путь. Париж, 1930. № 20. С. 93–95.*

99. *Булгаков С. Толстой* = *Булгаков С.Н. Толстой и церковь. Русская мысль. 1911. Кн. 1. С. 218–222.*

100. *Булгаков С. Философия* = *Булгаков С.Н., прот. Философия имени. Париж, 1953.*

101. *Булгаков С. Христианство и труд* = *Булгаков С.Н. [Христианство и труд]. Доклад, прочитанный 9/22 февраля 1918 года на заседании Отдела о внутренней и внешней миссии (Публикация А.Г. Кравецкого). Отечественные записки. 2004. № 6 (21). С. 50–53.*

102. *Бутина и Тарасов* = *Православие: Библиографический указатель книг на русском и церковнославянском языках за 1918–1993 гг. Сост. Н.Ю. Бутина и К.К. Тарасов. М., 1999.*

103. *Бутру* = *Бутру Э. Наука и религия в современной философии. Перев. под ред. Н. Соловьева. СПб., 1900.*

104. *Бухарин* = *Бухарин Н.И. Народный учитель. Народный учитель. 1924. № 1. С. 5–6.*

105. *Быт великорусских крестьян* = *Быт великорусских крестьян-землепашцев: Описание материалов этнографического бюро князя В.Н. Тенишева (на примере Владимирской губернии). Авторы-сост. Б.М. Фирсов, И.Г. Киселева. СПб., 1993.*

106. *Ваконья* = *Ваконья И.И. Бесценное богатство русских переводов слова Божия и церковной литературы. Мысли старообрядца. ЖМП. 1955. № 6. С. 65–67.*

107. *Василий* = *Василий (Кривошеин), архиеп. Воспоминания. Письма. Н. Новгород, 1998.*

108. *Введенский. Апологетическое обоснование* = *Доклад митрополита Александра Введенского «Апологетическое обоснование обновленчества». ЦО. 1925. № 5–7. С. 36–39.*

- 109.** *Введенский. Бог* = Введенский А.И., митр. Бог ли Христос. ВСС. 1925. № 3. С. 13–15.
- 110.** *Введенский. Доклад* = Доклад на пленуме Св. Синода 22/XI-27 года митрополита Александра Введенского. ВСС. 1928. № 1 (24). С. 10–16.
- 111.** *Введенский. Знание и вера* = Введенский А.И., митр. Знание и вера. ВСС. 1925. № 4. С. 25–28.
- 112.** *Введенский. Идеализм* = Введенский А.И., митр. Идеализм или материализм (Речь на диспуте в Москве 10 октября 1925 г.). ВСС. 1926. № 7 (3). С. 11–12.
- 113.** *Введенский. Идем к победе* = Введенский А.И., митр. Идем к победе (Итоги Пленума). ВСС. 1928. № 10 (33). С. 3–5.
- 114.** *Введенский. На передовых позициях* = Введенский А.И., митр. На передовых позициях. ВСС. 1926. №12–13 (8–9). С. 20–24.
- 115.** *Введенский. О современном* = Введенский А.И., митр. О современном положении православия. ВСС. 1926. № 6 (2). С. 9–10.
- 116.** *Венгер* = Венгер А. Рим и Москва: 1900–1950. М., 2000.
- 117.** *Вениамин* = Вениамин (Федченков), митр. На рубеже двух эпох. М., 1994.
- 118.** *Верт* = Верт Пол. Трудный путь к католицизму: Вероисповедная принадлежность и гражданское состояние после 1905 г. [Электронный ресурс]: <http://faculty.unlv.edu/pwerth/Metrastis.pdf> (= Metrastis: Lietuviu Kataliku Mokslo Akademija [Yearbook of Lithuanian Catholic Academy of Sciences]. Vol. 26 (2005). P. 447–474).
- 119.** *Вехи* = Вехи. Из глубины. М., 1991.
- 120.** *Вечная память* = Вечная память почившим. ЖМП. 1969. № 1. С. 32.
- 121.** *Внутриконфессиональные конфликты* = Крапивин М.Ю., Далгатова А.Г., Макаров Ю.Н. Внутриконфессиональные конфликты и проблемы межконфессионального общения в условиях советской действительности (октябрь 1917–конец 30-х гг.). СПб., 2005.
- 122.** *Восемь миллионов* = Восемь миллионов. ЦО. 1924. № 7–8. С. 34.

123. *Воскресенский = Воскресенский Н.* Истинное православие на миссионерском съезде в Киеве. СПб., 1908.

124. *Восторгов V = Восторгов И.И., священномуч.* Полн. собр. соч.: В 5 т. СПб., 1998. Т. 5.

125. *Восторгов. Курсы = Восторгов И.И., прот.* Народно-катехизаторские и народно-миссионерские курсы: Опыт руководящих указаний. М., 1911.

126. *Восторгов. Миссионерство = Восторгов И.И., прот.* Миссионерство. ПЦВ. 1910. № 10. С. 443–447.

127. *Восторгов. Миссионерство и веротерпимость = Восторгов И.И., прот.* Миссионерство и веротерпимость. ПЦВ. 1908. № 2. С. 47–52.

128. *Восторгов. Общественное мнение = Восторгов И.И., прот.* Общественное мнение. ПЦВ. 1910. № 15. С. 684–689.

129. *Всероссийский съезд = Всероссийский съезд духовенства и мирян в Москве.* Всероссийский церковно-общественный вестник. 1917. № 59. С. 2–4.

130. *Второй съезд = Второй миссионерский съезд в Москве.* 29 июня–15 июля 1891 г.: Совещания и постановления второго миссионерского съезда в Москве. Казань, 1897.

131. *Высочайшие повеления 1905 = Высочайшие повеления.* ЦВ. 1905. № 18. С. 134–136.

132. *Где нет и не будет = Где нет и не будет сектантства.* ВСС. 1926. № 10 (6). С. 20.

133. *Гедеон = Гедеон (Докукин), митр.* История христианства на Северном Кавказе до и после присоединения его к России. М.-Пятигорск, 1992.

134. *Георгий = Доклад высокопреосвященного ректора Московской богословской академии Георгия о состоянии академии в 1923–24 годах.* ЦО. 1925. № 1. С. 2–3.

135. *Гиппиус = Антон Крайний [Гиппиус З.Н.]* Литературный дневник (1899–1907). СПб., 1908.

136. *Глаголев. Естественнонаучные вопросы = Глаголев С.С.* Естественнонаучные вопросы и их отношение к христианскому миропониманию. Сергиев Посад, 1914.

137. *Глаголев. Материя = Глаголев С.С.* Материя и дух. СПб., 1906.

138. *Глубоковский = Глубоковский Н.Н.* Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. М., 1992.

139. *Годичный акт 1928 = Годичный акт Московской богословской академии.* ВСС. 1928. № 1 (24). С. 8–11.

140. *Голгофский = Голгофский А.* Современный фабрично-рабочий в физическом, умственном и нравственном отношении: причины, поддерживающие невысокий уровень его развития, и меры к подъему его благосостояния. Всероссийский торгово-промышленный съезд 1896 г. в Нижнем Новгороде. [Отд.] V. [Вып.] 2. [Н. Новгород, 1896].

141. *Голубев = Голубев С.* Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. Киев, 1883. Т. 1; 1898. Т. 2.

142. *Голубинский. История канонизации = Голубинский Е.Е.* История канонизации святых в Русской Церкви. М., 1903. Изд. 2-е [Репринт: М., 1998].

143. *Голубинский. К нашей полемике = Голубинский Е.Е.* К нашей полемике со старообрядцами. М., 1905.

144. *Голубцов Г. = Голубцов Г.С., прот.* Поездка на Всероссийский церковный собор: Дневник (29 января–18 апреля 1918 г.). Российская Церковь в годы революции (1917–1918): Сб. к. Подг. текста и публ. М.И. Одинцова. М., 1995. С. 121–269.

145. *Голубцов С. = Голубцов С.А., протод.* Московская духовная академия в начале XX века: Профессура и сотрудники. Основные биографические сведения. По материалам архивов, публикаций и официальных изданий. М., 1999.

146. *Григорий. О мерах. = Григорий (Чуков), митр.* О мерах по борьбе с сектантством: Доклад Святейшему Патриарху для передачи в Совет по делам РПЦ. 22 июля 1945–10 апреля 1946 гг. Черновые записи; фрагменты. Подг. текста Л.К. Александровой-Чуковой. Богослов. ru. Научно-богословский портал. [Электронный ресурс]: <http://www.bogoslov.ru/text/669749.html>.

147. *Гринякин = Гринякин Н.М.* Невольное сомнение. ПЦВ. 1910. № 8. С. 364–367.

148. *Громогласов = Громогласов И.М.* Третий Всероссийский миссионерский съезд (факты и впечатления). Сергиев Посад, 1898. Вып. 1 [Оттиск из ж-ла «Богословский вестник» за 1897 г.].

149. *Громыко. Мир = Громыко М.М.* Мир русской деревни. М., 1991.

150. *Громыко. Традиционные = Громыко М.М.* Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986.

151. *Гурий. Забытая = Гурий (Степанов), архим.* Забытая жатва. Миссионерская деятельность среди приволжских калмыков (К вопросу о миссионерском воздействии на ламаитов): Речь, предназначенная для произнесения на торжественном годичном собрании Императорской Казанской духовной академии. Казань, 1914.

152. *Гурий. Из истории = Гурий (Степанов), иером.* Из истории протестантской миссии среди калмыков. Астрахань, 1911 [Оттиск из «Астраханских епархиальных ведомостей» за 1911 г.].

153. *Гурий. Неотложное = Гурий (Степанов), архим.* Неотложное дело (К вопросу об открытии миссионерского монастыря в Калмыцкой степи). М., 1914 [Оттиск из ж-ла «Православный благовестник» за 1914 г.].

154. *Гурьев = Гурьев П.В.* Собрания архипастырей Православной Русской Церкви, бывшие в Киеве – в 1884 году и в Казани и Иркутске – в 1885 году. ПЦВ. 1905. № 47. С. 2009–2014; № 48. С. 2083–2088; № 49. С. 2129–2133.

155. *Д'Эрбиньи = Д'Эрбиньи М., S.J.* Церковная жизнь в Москве. Авторизов. пер. с франц. И.Ф. Наживина. Париж, 1926.

156. *Дамаскин = Дамаскин (Орловский), иером.* Мученики, исповедники и подвижники благочестия Российской Православной Церкви XX столетия: Жизнеописания и материалы к ним. Тверь, 1992. Кн. 1.

157. *Демидова = Демидова Н.И.* Кадровая политика Московской Патриархии и состав епископата Русской Православной Церкви в 1940–1952 гг. Дисс. канд. истор. наук.

М., 2007 (на правах рукописи). [Рос. акад. гос. службы при Президенте РФ].

158. *Демьянов = Демьянов А.И.* Истинно-православное христианство. Воронеж, 1977.

159. *Деяние 1971 = Деяние Освященного Поместного Собора Русской Православной Церкви об отмене клятв на старые обряды и на придерживающихся их.* ЖМП. 1971. № 6. С. 3–5.

160. *Деяния I–XI = Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.* М., 1994–2000. Т. I–II.¹⁷³⁰

161. *Дроздов = Дроздов И., свящ.* Краткий исторический очерк Иркутской миссии и ее современное положение. Иркутск, 1910.

162. *Духовная трагедия = Духовная трагедия Льва Толстого.* Сост. А.Н.Стрижев. М., 1995.

163. *Духовное просвещение = Духовное просвещение у сектантов.* ВСС. 1926. № 12–13 (8–9).

164. *Дьяконов = Дьяконов М.Я.* Отчет по ревизии денежного и материального хозяйства и по обозрению недвижимых имуществ, счетоводства и отчетности Русской Духовной миссии в Иерусалиме. БТ. 2001. Сб. 36. С. 267–303.

165. *Екимов = Старообрядческий календарь на 1930 год.* Изд. А.И. Екимова. Б.д., б.м.

166. *Елисеев. Записки = Елисеев Е., свящ.* Записки Буконского стана Киргизской миссии за 1892–1899. СПб., 1900.

167. *Елисеев. О единой = Елисеев Е., свящ.* О единой истинной вере: Миссионерско-христианская апологетика на русском языке и наречии татар Тобольской губернии. СПб., 1910.

168. *Елисеев. Туркестанская = Елисеев Е., прот.* Туркестанская противумусульманская миссия. Место ее пребывания. Неотложные задачи миссии. Миссия в 1913 году. Б/м., 1914 [Оттиск из журнала «Православный благовестник» за 1914 г.].

169. *Ефимов. Очерки. = Ефимов А.Б.* Очерки по истории миссионерства Русской Православной Церкви. М., 2007.

170. *Ефимов и Меркулов = Ефимов А.Б., Меркулов О.А.* История православия в Китае в XX веке. XVI ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы. М., 2006. Т. 2. С. 47–56.

171. *Жезл 1667= [Симеон Полоцкий].* Жезл правления. М., 1667.

172. *Желудков (1996) = Желудков С.А., свящ.* Почему и я – христианин. СПб., 1996.

173. *Желудков. Литургические = Желудков С.А., свящ.* Литургические заметки. М., 2004.

174. *Желудков и Любарский = Желудков С.А., Любарский К.А.* Христианство и атеизм: Переписка С.А. Желудкова и К.А. Любарского. М., 2006.

175. *Женский съезд = Труды I-го Всероссийского женского съезда при Русском женском обществе в Санкт-Петербурге. 10–16 декабря 1908 года.* СПб., 1909.

176. *Жертвы = Жертвы политического террора в СССР.* Международное общество «Мемориал». [Электронный ресурс]: <http://lists.memo.ru/d27/f356.htm>.

177. *Жиромская = Жиромская В.Б.* Демографическая история России в 1930-е годы. Взгляд в неизвестное. М., 2001.

178. *Журавский. Во имя правды = Журавский А.В.* Во имя правды и достоинства Церкви: Жизнеописание и труды священномученика Кирилла Казанского в контексте исторических событий и церковных разделений XX века. М., 2004.

179. *Журавский. Инородческое = Журавский А.В.* «Инородческое обозрение» как журнал этнографического периода Казанской миссионерской школы. Ученые записки Российского православного университета ап. Иоанна Богослова. М., 2000. Вып. 6. С. 197–210.

180. *Журавский. КазДА = Журавский А.В.* Казанская духовная академия на переломе эпох (с 1884 по 1921 год). Дисс. канд. истор. наук. М., 1999 (на правах рукописи).

181. *Журнал пастырского съезда = Журнал пастырского съезда духовенства Финляндской епархии, состоявшегося 28–29 июля 1915 года на Валааме.* Выборг, 1915.

182. *Журналы I–IV* = Журналы и протоколы высочайше учрежденного Предсоборного присутствия. СПб., 1906. Т. 1; 1907. Т. 2–4.

183. *Журналы V* = Алфавитный указатель к журналам и протоколам высочайше учрежденного Предсоборного присутствия. СПб., 1909.

184. *За Христа* = За Христа пострадавшие. Гонения на Русскую Православную Церковь. М., 1997. Кн. 1: А–К.

185. *Заколдованный круг* = Заколдованный круг (Канонический этюд): В порядке самозащиты. ВСС. 1929. № 3–4 (36–37). С. 12–13.

186. *Залеский* = Владислав Францевич Залеский: Опыт характеристики. Харьков, 1914.

187. *Записки РФС* = Записки Петербургских религиозно-философских собраний (1902–1903 г.). СПб., 1906.

188. *Зарин. Годичный акт* = С.М. З[арин]. Годичный акт Московской богословской академии. ВСС. 1927. № 2 (15). С. 26–28.

189. *Зарин. Идеология* = Миссионерско-обновленческие курсы. Идеология обновленчества. Лекции профессора С.М. Зарина. ВСС. 1927. №7–8 (20–21). С. 32–41.

190. *Зарин. Лекция* = Миссионерско-обновленческие курсы. Лекция профессора С.М. Зарина 17 июня 1927 г. ВСС. 1927. № 9–10 (22–23). С. 35–37.

191. *Зарин. Миссионерско-обновленческие курсы* = Миссионерско-обновленческие курсы (Вступительная лекция профессора С.М. Зарина в конспективном изложении). ВСС. 1927. № 5–6 (18–19). С. 33–35.

192. *Зеленогорский* = Зеленогорский М. [Гринберг М.П.] Жизнь и деятельность архиепископа Андрея (князя Ухтомского). М., 1991.

193. *Земляк. Апология* = Земляк (Н.С.С.). Апология Православия и обличение сектантства. Миссионерский сборник. № 4. 1905. С. 312–327.

194. *Земляк. Безбрачие* = Земляк (Н.С.С.). Безбрачие, брак и бракоборство. Миссионерский сборник. 1906. № 1. С. 57–67.

195. *Зеньковский = Зеньковский С.А.* Русское старообрядчество. Духовные движения XVII века. Мюнхен, 1970.

196. *Зими́на. Иоанниты = Зими́на Н.П.* Иоанниты. Православная энциклопедия. М., 2010. Т. 25. С. 127–139.

197. *Зими́на. К вопросу = Зими́на Н.П.* К вопросу об иоаннитском движении в Русской Православной Церкви и возникновении в конце 1920-х гг. автономного катакомбного течения «архиепископа» Агафангела (Садовского). Вестник ПСТГУ. Сер. 2: История. История РПЦ. 2010. № 4 (37). С. 28–54.

198. *Знаменательное прошение = К.И.Н.* Знаменательное прошение представителей «иоаннитства» на имя высокопреосвященнейшего Антония. ПЦВ. 1909. № 51–52. С. 2430–2433.

199. *И.А. = И.А.* Обзорение иноепархиальное (Областной миссионерский съезд в г. Одессе). Миссионерский сборник. 1906. № 1. С. 71–80.

200. *Из материалов Отдела = Кравецкий А.Г.* Священный Собор Православной Российской Церкви. Из материалов Отдела о богослужении, проповедничестве и храме. БТ 1998. Сб. 34. С. 200–388.

201. *Из рассуждений = Из рассуждений о социализме на IV* Всероссийском миссионерском съезде. ПЦВ. 1908. № 41. С. 2001–2007.

202. *Известия и заметки = Известия и заметки.* ПЦВ. 1905. № 18. С. 766–767.

203. *Иларион. Священная I–II = Иларион (Алфеев), еп.* Священная тайна Церкви. Введение в историю и проблематику имяславских споров. СПб., 2002. Т. 1–2.

204. *Ильминский = Ильминский Н.И.* Практические замечания о переводах и сочинениях на иностранных языках. Вятка, 1904.

205. *Имяславие = Имяславие.* Антология. Сост. Е.С. Полищук. М., 2002.

206. *Инородческие школы = Инородческие школы по* системе Н.И. Ильминского (Доклады на Казанском

Миссионерском съезде). Православный собеседник. 1911. Ч. 1. № 4. С. 555–565.

207. *Иркутский съезд* = [Алексий (Кузнецов), иером.] Иркутский миссионерский съезд (24 июля–5 августа 1910 года). Дневник участника съезда. Томск, 1910.

208. *ИРЦ* = Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. Т. 1. М., 1994.

209. *ИС 1905* = Именной список ректорам и инспекторам императорских духовных академий, духовных семинарий, преподавателям императорских духовных академий, смотрителям духовных училищ и их помощникам, состоящим в священном сане преподавателям духовных семинарий и училищ, священнослужителям при русских церквях за границей и начальникам заграничных духовных миссий на 1905 год. СПб., 1905.

210. *ИС 1917* = Именной список ректорам и инспекторам императорских духовных академий, духовных семинарий, преподавателям императорских духовных академий, смотрителям духовных училищ и их помощникам, состоящим в священном сане преподавателям духовных семинарий и училищ, священнослужителям при русских церквях за границей и начальникам заграничных духовных миссий на 1917 год. Пг., 1917.

211. *История ЕХБ* = История евангельских христиан-баптистов в СССР. Изд. Всесоюзного совета евангельских христиан-баптистов. М., 1999.

212. *История иерархии* = История иерархии Русской Православной Церкви: Комментированные списки иерархов по епископским кафедрам с 862 г. Сост. М.Е. Губонин, П.Н. Грюнберг, Ф.А. Гайда, Е.Н. Грюнберг, И.П. Кирпичев, Н.А. Кривошеева. М., 2006.

213. *История РДМК* = История Российской духовной миссии в Китае: Сб-к статей. Ред. С.Л. Тихвинский. М., 1997.

214. *История религии* = История религии. С прилож. ст. «О противоречивости современного безрелигиозного мировоззрения». М., 1909 (Народный университет. Серия наук общественно-гуманитарных).

215. *К вопросу* = К вопросу о старообрядцах. Новое время. 1905. № 10379. 27 января. С. 2.

216. *К статье* = К статье «Староцерковники и старообрядцы». ВСС. 1928. № 1 (24). С. 20.

217. *Кавлейский* = *Кавлейский А., свящ.* Поучение в ограждение православных от соблазна со стороны раскольников, обвиняющих Православную Церковь в неправильном будто бы причислении к лику святых преподобного отца нашего Серафима Саровского подвижника и чудотворца. АЕВ. 1905. № 17. С. 653–661.

218. *Казанский съезд* = Миссионерский съезд в городе Казани, 13–26 июня 1910 г. Казань, 1910.

219. *Календарь 1920* = Православный календарь на 1920 год. М., 1920.

220. *Календарь 2001* = Старообрядческий поморский церковный календарь на 2001 год. Рига, 2000.

221. *Кальнев* = *Кальнев М.А.* О необходимости почитания христианами Пресвятой Богородицы и Приснодевы Марии на основании сектантских молитвенных песен. Миссионерский сборник. 1905. № 1. С. 19–22.

222. *Кальченко* = *Кальченко Т.* Этапизация и результаты репрессий против киевского духовенства. [Электронный ресурс:] http://www.pravoslavie.org.ua/index.php?action=fullinfor_type=articleid=15310.

223. *Каменский* = *Каменский В., свящ.* На службе миссии. Деятельность инородческого миссионера среди татар. Пенза, 1913.

224. *Кандидов. Дни покаяния* = *Кандидов Б.П.* «Дни покаяния» в Крыму в сентябре 1920 года (Историческая справка по неопубликованным материалам). Антирелигиозник: ежемес. науч.-метод. ж.-л. 1929. № 7. С. 69–75.

225. *Кандидов. Церковно-белогвардейский* = *Кандидов Б.П.* Церковно-белогвардейский собор в Ставрополе в мае 1919 г. М., 1930.

226. *Кандидов. Церковь* = *Кандидов Б.П.* Церковь и Гражданская война на юге (Материалы к истории церковной контрреволюции в годы Гражданской войны). М., 1931.

227. *Каптерев I–II = Каптерев Н.Ф.* Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Сергиев Посад, 1909. Ч. I; 1912. Ч. II.

228. *Каптерев. Патриарх Никон = Каптерев Н.Ф.* Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов: Время патриаршества Иосифа. Сергиев Посад, 1913.

229. *Карловцы 1921 = Деяния Русского Всезаграничного Церковного Собора.* Сремски Карловцы, 1922.

230. *Карсавин = Карсавин Л.П.* О сомнении, науке и вере. Логос. БрюссельМосква, 1988. № 46. С. 153–190.

231. *Карташев. Мои ранние = Карташев А.В.* Мои ранние встречи с о. Сергием Булгаковым. Православная мысль. Париж, 1951. Вып. VIII. С. 47–55.

232. *Карташев. Молитва о Толстом = Карташев А.В.* Молитва о Толстом. Русское слово. М., 1913. № 2. С. 2.

233. *Кацнельсон и Терехова = Кацнельсон И., Терехова Г.* По неизведанным землям Эфиопии. М., 1975.

234. *Кашеваров = Кашеваров А.Н.* Церковь и власть: Русская Православная Церковь в первые годы советской власти. СПб., 1999.

235. *Керимова и Наумова = Керимова М.М., Наумова О.Б.* Алексей Николаевич Харузин – этнограф и антрополог. Репрессированные этнографы. М., 1999. С. 164–198.

236. *Керсновский = Керсновский А.А.* История русской армии. М., 1994. Т. 4.

237. *Кесарев = Кесарев Е., свящ.* Беседничество как секта. Самара, 1905.

238. *Киевский съезд = О занятиях IV Всероссийского миссионерского съезда в гор. Киеве.* ПЦВ. 1908. № 30. С. 1399–1410; № 31. С. 1447–1483; № 32. С. 1509–1532; № 33. С. 1567–1589; № 34. С. 1629–1645; № 35. С. 1680–1698; № 36. С. 1727–1741; № 37. С. 1784–1803; № 38. С. 1839–1855; № 39. С. 1889–1902.

239. *Кирьянов = Кирьянов Ю.И.* Правые партии в России: 1911–1917. М., 2001.

240. *Киселева = Киселева Т.Г.* Народное образование и просвещение в России: реальность и мифы. М., 2002.

241. *Клибанов = Клибанов А.И.* Религиозное сектантство в прошлом и настоящем. М., 1973.

242. *КМД = Концепция миссионерской деятельности Русской Православной Церкви. Миссионерское обозрение.* 2007. № 4 (138). С. 10–22.

243. *Ковальский = Ковальский М.* Меры для возвышения нравственного и умственного развития рабочих. Всероссийский торгово-промышленный съезд 1896 г. в Нижнем Новгороде. [Отд.] V. [Вып.] 6. [Н. Новгород, 1896].

244. *Кожевников. Современное неверие = Кожевников В.А.* Современное научное неверие. М., 1912.

245. *Козубовский = Козубовский С., свящ.* Религия и наука. М., 1910.

246. *Колеров = Колеров М.А.* Не мир, но меч: Русская религиозно-философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех», 1902–1909. СПб., 1996.

247. *Конев = Конев Ф.* Перед лицом новых вызовов: Секция «Старый обряд в жизни РПЦ: прошлое и настоящее» в четвертый раз состоялась в рамках ежегодных Рождественских чтений. [Электронный ресурс:] <http://www.portal-credo.ru/site/?act=newsid=68657topic=367>.

248. *Коробьин и Михайлова = Коробьин Г., Михайлова Н.* Исправление богослужебных книг: Исторический обзор за период с XV до начала XX века. Богослужебный язык Русской Церкви: История. Попытки реформации. М., 1999. С. 9–70.

249. *Косик = Косик В.И.* Русское церковное зарубежье: XX век в биографиях духовенства от Америки до Японии. Материалы к словарю-справочнику. М., 2008.

250. *Котляревский = Котляревский С.А.* Ламенне и новейший католицизм. М., 1904.

251. *Котт = Котт В.* Священный Собор Православной Российской Церкви 1917–18 гг. о церковно-богослужебном языке: предыстория, документы и комментарии. Православная община. 1998. № 4 (46). С. 75–107.

252. *КПСС в резолюциях = Коммунистическая партия Советского Союза в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК.* М., 1954. Ч. 1:1898–1924. Изд. 7-е.

253. *Кравецкий 1996 = Кравецкий А.Г.* Календарно-богослужбная комиссия (1957–1958). Ученые записки Российского православного университета ап. Иоанна Богослова. М., 1996. Вып. 2. С. 171–210.

254. *Кравецкий 1997 = Кравецкий А.Г.* К истории спора о почитании имени Божия. БТ. 1997. Сб. 33. С. 155–164.

255. *Кравецкий 2006 = Кравецкий А.Г.* Миссионерская деятельность обновленцев. XVI Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. М., 2006. Т. I: Материалы 2005 г. С. 140–146.

256. *Кравецкий и Плетнева = Кравецкий А.Г., Плетнева А.А.* История церковнославянского языка в России (конец XIX–XX в.). М., 2001.

257. *Кравченко = Кравченко Л.* Духовный мир и мысли учащихся. Русская школа. 1912. № 3. С. 37–63.

258. *Краниев = Краниев Н.* «Отпевание» Л.Н. Толстого с евангельской точки зрения. Рязань, 1913.

259. *Краснов = Краснов Л., прот.* О суевериях нашего времени (По поводу распространения в народе списков с так называемого «Письма Господа нашего Иисуса Христа», «Иерусалимского свитка», «Поучения папы Римского о двенадцати пятницах», «Сна Пресвятыя Богородицы», «Молитвы о. Иоанна Кронштадского» и т. п. сказаний и молитв). Миссионерский сборник. 1905. № 1. С. 37–48; № 2. С. 141–152.

260. *Краснов-Левитин = Краснов-Левитин А.Э.* Лихие годы: 1925–1941. Воспоминания. Paris, 1977.

261. *Красножен = Красножен М.Г.* Границы веротерпимости. ПЦВ. 1905. № 34. С. 1429–1432.

262. *Красотин. Лекции =* Каноническое обоснование обновленчества. Лекции проф. Красотина 31.V–1.VI // ВСС. 1927. № 9–10 (22–23). С. 37–44.

263. *Кречетович = Иосиф [Кречетович], митр.* Могилевский и Белорусский. Перекрещивание и перепоставление с точки зрения православной догматики, каноники и церковной истории. ВСС. 1928. № 3–4 (26–27). С. 14–17.

264. *Кривошеева. Дума* = [*Кривошеева Н.А.*]. Биографический указатель имен. Рожков В., прот. Церковные вопросы в Государственной Думе. М., 2004. С. 405–557.

265. *Кривошеева. Религиозные* = Религиозные диспуты в Москве в 1923 году. Публ. и комм. Н.А. Кривошеевой. Вестник ПСТГУ. Серия II. Вып. 2 (19). История РПЦ. М., 2006. С. 215–225.

266. *Крыловский* = *Крыловский А.* Львовское ставропигиальное братство (Опыт церковно-исторического исследования). Киев, 1904.

267. *Кузнецов. Вопрос о молитве* = *Кузнецов Н.Д.* Вопрос о молитве за графа Л.Н. Толстого. СПб., 1913.

268. *Кунцевич* = *Кунцевич Л.З.* Дневник миссионера. Ревнитель: ежемесячн. народно-миссионерский ж-л. Воронеж, 1914. № 3. С. 28–32.

269. *Кутузов Б.* = *Кутузов Б.П.* Церковная «реформа» XVII века как идеологическая диверсия и национальная катастрофа. М., 2003.

270. *Кутузов М.* = *Кутузов М.А.* Яков Федорович Барабаш: генерал русской Азии [Электронный ресурс:] <http://www.archipelag.ru/authors/kutuzov/?library=1141>.

271. *ЛАФ I–III* = Личные архивные фонды в государственных хранилищах СССР. М., 1962–1980. Вып. 1–3.

272. *Левитин и Шавров* = *Левитин-Краснов А.Э., Шавров В.М.* Очерки по истории русской церковной смуты. М., 1996.

273. *Легатов* = *Легатов И., прот.* К вопросу о современных нуждах единоверия и миссионерства. АЕВ. 1905. № 8. С. 278–286.

274. *Лесков* = *Лесков Н.С.* Сибирские картинки XVIII века. Лесков Н.С. Собр. соч.: В 12 т. М., 1989. Т. 12. С. 137–185.

275. *Ликвидация* = Ликвидация церковных школ. Всероссийский церковно-общественный вестник. 1917. № 57. С. 1.

276. *Лисовой* = *Лисовой Н.Н.* Русское духовное и политическое присутствие на Святой Земле и Ближнем Востоке в XIX–начале XX в. М., 2006.

277. *Лосев* = *Лосев А.Ф.* Философия имени. М., 1927.

278. *Лука. К миру = Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп. «К миру призвал нас Господь» (1Кор. 7. 15).* ЖМП. 1948. № 1. С. 61–64.

279. *Лука. Я полюбил страдание = Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп. «Я полюбил страдание»: Автобиография.* М., 1996.

280. *Макарий = Из епархиальной печати. [Толкование высочайшего указа о веротерпимости архиеп. Томским Макарием (Невским)].* ПЦВ. 1905. № 29. С. 1198–1199.

281. *Макарова = Макарова В.Ю. «Он хотя и выпивает, но не упивается»: отношение крестьян к пьянству священников. Сны Богородицы. Исследования по антропологии религии.* СПб., 2006. С. 70–85.

282. *Макарьевский и Добромыслов = Макарьевский М.И., Добромыслов П.П. 3-й всероссийский миссионерский противораскольнический и противосектантский съезд в городе Казани. Рязань, 1896.*

283. *Максудов и Солодов = Максудов, Солодов. Начало тридцать седьмого: перепись. Минувшее: Историч. альманах.* М., 1990. Т. 1. С. 255–271.

284. *Малиновский. Деятельность = Малиновский Н.П. Деятельность Министерства народного просвещения по введению всеобщего обучения в земских губерниях. Русская школа. 1912. № 1. С. 48–58.*

285. *Малиновский. Законопроект = Малиновский Н.П. Законопроект о введении всеобщего обучения в обсуждении Государственного совета. Русская школа. 1912. № 2. С. 54–68.*

286. *Мальцев = [Мальцев А.П., прот.]. Братский ежегодник. Православные церкви и русские учреждения за границу: Справочная книжка с календарем на 1906 год.* СПб., 1906.

287. *Мануил I–VI = Die Russischen Orthodoxen Bischöfe von 1893 bis 1965. Bio-Bibliographie von Metropolit Manuil (Lemeševskij). Erlangen, 1979–1989. Т. I–VI.*

288. *Маркевич = Маркевич А.И. К вопросу о положении противомусульманской проповеди в Тавриде. Симферополь, 1911 (Оттиск из «Таврических епархиальных ведомостей», 1911. № 24–27).*

289. *Материалы к истории* = Материалы к истории Казанского общества трезвости и других обществ. Казань, 1911.

290. *Машкевич* = *Машкевич Д.Ф., свящ.* О христианском просвещении и русском образовании инородцев Восточной России. Одесса, 1914.

291. *Мельников П.* = Записка о русском расколе, составленная [П.И.] Мельниковым для в. к. Константина Николаевича по поручению Ланского (1857). Сборник правительственных сведений о раскольниках. Сост. В. Кельсиев. Лондон, 1860. Вып. 1. С. 169–198.

292. *Мельников Ф.* = *Мельников Ф.Е.* Краткая история Древлеправославной (старообрядческой) церкви. Мельников Ф.Е. Собр. соч. Барнаул. 2006. Т. 1.

293. *Мефодий* = *Мефодий (Герасимов), архиеп.* О знамении обновления святых икон. М., 1999.

294. *Меч в борьбе* = Меч в борьбе с сектантством. ВСС. 1926. № 12–13 (8–9). С. 32–33.

295. *Миркович* = *Миркович Г.* О времени пресуществления Св. Даров. Вильна, 1886.

296. *Миронов I–II* = *Миронов Б.Н.* Социальная история России. СПб., 2003. Т. 1–2.

297. *Мироносицкий* = *Мироносицкий П.П.* Рачинский и церковная школа: Речь, сказанная в присутствии членов чрезвычайного собрания Училищного совета при Св. Синоде и других лиц 6 мая 1910 г. ПЦВ. 1910. № 21. С. 856–867.

298. *Миссионерский совет 1913* = Миссионерский Совет при Святейшем Синоде. ПЦВ. 1913. № 17. С. 752–756.

299. *Миссионеры-книгоноши* = Миссионеры-книгоноши в Могилевской епархии (Хроника). ПЦВ. 1910. № 12. С. 560.

300. *Митрополит Сергей и старообрядцы* = Митрополит Сергей и старообрядцы. Наша жизнь. Вильна, 1929. № 200. 2 июля.¹⁷³¹

301. *Мороз* = *Мороз А.Б.* Сакральная география Каргополья. Святые и святыни северорусских земель (по материалам VII научной региональной конференции). Каргополь, 2002. С. 94–109.

302. *Мороз и Цыганков* = Мороз А., Цыганков В. Уроки трезвости. М., СПб., 2006.

303. *Мракобесы* = Л.Г. Мракобесы в новой коже. Красная газета. Л., 1928. № 155 (3100). 6 июля. С. 3.

304. *Мраморнов* = Мраморнов А.И. Церковная и общественно-политическая деятельность епископа Гермогена (Долганова, 1858–1918). Саратов, 2006.

305. *МС* = Миссионерский спутник: Настольная, справочная книжка по расколосектоведению и миссионерству. Под ред. В.М.Скворцова. СПб., 1904. Изд. 2-е.

306. *Мюрат* = Мюрат Л. Идея о Боге по современному состоянию естественных наук. Твердь небесная. Атом. Растительный мир. Пер. с франц. В.П. Колодезникова. СПб., 1910.

307. *На горах Кавказа* = Иларион [Домрачев], схимонах. На горах Кавказа. СПб., 1998. Изд. 4-е, испр.

308. *Народы России* = Народы России. Энциклопедия. М., 1994.

309. *Нартов* = Рассказы Нартова о Петре Великом. Изд. Л.Н. Майкова. СПб., 1891 (= Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. Т. 52).

310. *Настольная книга* = Булгаков С.В. Настольная книга для священно-церковнослужителей (Сборник сведений, касающихся преимущественно практической деятельности отечественного духовенства). Киев. 1913 [Репринт. М., 1993. Т. 1–2. Сплошная пагинация].

311. *Наше дело* = Наше дело и его задачи: Редакционное предисловие. Миссионерское обозрение. 1896. Кн. 1. № 1. С. I–XVII.

312. *Недачин* = Недачин С.В. К вопросу о принятии корейцев в христианство и в русское подданство (Доклад общему собранию Общества русских ориенталистов 17 января 1912 г.). СПб., 1913.

313. *Незабытые могилы* = Незабытые могилы: Российское зарубежье. Некрологи, 1971–2001. Сост. В.Н. Чуваков. М., 1999–2007. Т. 1–5; Т. 6. Вып. 1–3.

314. *Непримиримые противоречия* = Непримиримые противоречия в современном молоканстве. ВСС. 1928. № 5 (28). С. 8–11.

315. *Несмелов* = *Несмелов В.И.* Вера и знание с точки зрения гносеологии. Православный собеседник. 1912. № 2–6.

316. *Нестор* = Божией милостию архиерей Русской Церкви: Три жизни Нестора Камчатского. Моя Камчатка. Расстрел Московского Кремля. Русский Харбин. На Родине. Сост. С. Фомин. М., 2002.

317. *Нивьер* = *Нивьер А.* Православные священнослужители, богословы и церковные деятели русской эмиграции в Западной и Центральной Европе, 1920–1995: Биографич. справочник. Москва-Париж, 2007.

318. *Никандр. Архипастырское* = Архипастырское послание к пастырям Церкви литовской архиеп. Никандра [Молчанова]. ПЦВ. 1905. № 43. С. 1809–1822.

319. *Никандр. О свободе* = О свободе вероисповедания (Слово на праздник Преображения Господня, сказанное архиепископом Литовским Никандром [Молчановым] в Виленском Свято-Духовском монастыре, 6 августа 1905 г.). ПЦВ. 1905. № 37. С. 1561–1565.

320. *Никанор. Киевский собор* = Киевский собор 1884 года. Из записок архиепископа Никанора [Каменского]. Русский архив. М., 1908. Т. 46. № 9. С. 86–138.

321. *Никанор. Мое прошлое* = Никанор (Каменский), архиеп. Мое прошлое отношение к миссионерству и настоящее. Казань, 1910 [Оттиск из «Известий по казанской епархии»].

322. *Никанор. Переписка* = Переписка К.П. Победоносцева с епископом Никанором [Каменским]. Публ. прот. С. Петровского. Русский архив. М., 1915. Кн. 2. № 5. С. 68–111; № 6. С. 244–256; № 7. С. 335–383; № 8. С. 501–528.

323. *Никелл* = *Никелл У.* Смерть Толстого и жанр публичных похорон в России. Новое литературное обозрение. 2000. № 44. С. 43–61.

324. *Никодим 1971* = Об отмене клятв на старые обряды. Доклад митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима

[Ротова] на Поместном Соборе 31 мая 1971 г. ЖМП. 1971. № 7. С. 63–73.

325. *Никодим Милаш I–II* = Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима (Милаша), епископа Далматинско-Истрийского. СПб., 1911 Т. I–II. [Репринт: ТСЛ, 1996].

326. *Новшества тихоновцев* = Новшества тихоновцев или так называемых староцерковников: (Ист.-канонич. справка). Сост. митр. Михаил (Орлинский) и др. Краснодар, 1926.

327. *НЭС* = Новый энциклопедический словарь. М., 2004.

328. *О внешнем* = О внешнем богочитании (Догматический этюд). ВСС. 1929. № 3–4 (36–37). С. 13–16.

329. *О некоторых «иоаннитах»* = О некоторых «иоаннитах». ПЦВ. 1910. № 8. С. 363–370.

330. *О православии* = Л-ди. О православии в Финляндии. ПЦВ. 1910. № 12. С. 542–546.

331. *О свободе совести.* = Постановление Временного правительства «О свободе совести. Собрание узаконений и распоряжений правительства издаваемое при правительствующем Сенате. Пг., 1917. № 188. 10 августа 1917. С. 1099–1100.

332. *О священстве* = О священстве: Догматический очерк против сектантов. В порядке самозащиты. ВСС. 1929. № 7–8 (40–41). С. 3–4.

333. *О таинстве причащения* = О таинстве причащения (Против сектантов. Продолжение). ВСС. 1928. № 5 (28). С. 11–15.

334. *Об отлучении* = Об отлучении от Церкви (анафематствовании или проклятии). Календарь Древлеправославной Поморской Церкви на 2000 год. М., 2000. С. 66–73.

335. *Об укреплении* = Об укреплении начал веротерпимости. Собрание узаконений и распоряжений правительства за 1905 г. СПб., 1905. Т. 1. С. 710–712.

336. *Обновленческий раскол* = «Обновленческий» раскол (Материалы для церковно-исторической и канонической характеристики). Сост. И.В. Соловьев. М., 2002.

337. *Обращение миссионерского съезда* = Ко всем верующим в Господа Иисуса Христа Сына Божия: Обращение Всесоюзного миссионерского съезда по борьбе с сектантством. ВСС. 1927. № 3 (16). С. 3–4.

338. *Общество трезвенников* = Православное общество христиан-трезвенников братца Иоанна Чурикова [Электронный ресурс:] <http://trezvograd.ru/index.html>.

339. *Одинцов* = *Одинцов М.И.* Власть и религия в годы войны. М., 2005.

340. *ОЕА I–II* = Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. М., 2004. Т. 1–2.

341. *Олейников* = *Олейников Н.* Стихотворения и поэмы. СПб., 2000.

342. *Ольшевский* = *Ольшевский И., прот.* [Рец. на:] Православный противосектантский катехизис в изложении Д.И. Боголюбова. СПб., 1905. ПЦВ. 1905. № 15. С. 671–672.

343. *Определение 1888* = Определение Святейшего Синода от 25 мая 1888 года за № 1116 по отчету о занятиях бывшего в 1887 году в Москве съезда противораскольнических миссионеров. ЦВ. 1888. № 28. С. 175.

344. *Определение 1915* = Определение Святейшего Синода от 14 января 1915 г. № 196. ЦВ. 1915. № 3. С. 26.

345. *Определение 1974* = Определение Собора епископов Русской Православной Церкви Заграницей о старом обряде. Православная Русь. 1974. № 23 (1048). С. 6.

346. *Определения 1930* = Определения Архиерейского Синода Русской Православной Церкви Заграницей. Церковные ведомости, издаваемые при Архиерейском Синоде РПЦЗ. 1930. № 1–2. С. 2–3.

347. *Определения 1964* = Определения Архиерейского Синода Русской Православной Церкви Заграницей. Церковная жизнь. 1964. № 7–12. С. 33–51.

348. *Определения 1969* = Определения Священного Синода. ЖМП. 1970. № 1. С. 5–7.

349. *Ореханов. Жестокий* = *Ореханов Г., свящ.* Жестокий суд России. В.Г. Чертков в жизни Л.Н. Толстого. М., 2009.

350. *Ореханов. На пути* = Ореханов Г., свящ. На пути к Собору: Церковные реформы и первая русская революция. М., 2002.

351. *Орлов* = Орлов К. Доброе дело. АЕВ. 1906. № 11. С. 344–350.

352. *Орловский съезд* = Миссионерский съезд в городе Орле 18–24 сентября 1901 г. Орел, 1902.

353. *Осипова* = Осипова И.И. Сквозь огонь мучений и воды слез. М., 1998.

354. *Особое совещание* = Из истории национальной политики царизма. Предисл. и публ. А. Аршаруни. Красный архив. М.-Л., 1929. № 4 (35). С. 107–127; № 5 (36). С. 62–83.

355. *Остроумов Н. Колебания* = Остроумов Н. Колебания русского правительства во взглядах на миссионерскую деятельность Православной Русской Церкви. Казань, 1910.

356. *Остроумов Н. Магометанский вопрос* = Остроумов Н.П. Магометанский вопрос в России в настоящее время. ХЧ. 1905. № 9. С. 316–329.

357. *Остроумов С.* = Остроумов С., прот. Суждения замечательнейших естествоведов XIX века в защиту христианской веры. Вера и разум. 1901. Ч. 2. С. 334–352; 370–386.

358. *Отечественная история I–III* = Отечественная история: История России с древнейших времен до 1917 года. Энциклопедия. М., 1994–2000. Т. 1–3 (издание продолжается).

359. *Отчет обер-прокурора* = Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода по Ведомству православного исповедания за 1908–1909 годы. СПб., 1911.

360. *Оценка тихоновщины* = Михаил (Орлинский), митр. и др. Догматико-каноническая оценка тихоновщины. Краснодар, 1927.

361. *Очерки быта* = Очерки быта деревенской молодежи. Сост. А. Кузнецов и др. М., 1924.

362. *Павлова* = В. П.[авлова]. Назревший вопрос. Орловские епархиальные ведомости. 1906. № 11. С. 351–356.

363. *Пайпс* = Пайпс Р. Струве. М., 2001. Т. 2.

364. *Папков* = *Папков А.А.* Братства. Очерк истории западно-русских православных братств. Сергиев Посад, 1900.

365. *Пассия* = Пассия, или чинопоследование с акафистом Божественным страдем Христовым. М., 1999.

366. *Пашков* = *Пашков Д.,* диак. Соборы епископов при К.П.Победоносцеве. Православный Свято-Тихоновский богословский институт. Богосл. сб-к. М., 1999. Вып. IV. С. 265–293.

367. *ПБЭ I–XIX* = Православная богословская энциклопедия. СПб., 1900–1911. Т. 1–19.

368. *Певницкий* = *Певницкий В.Ф.* Популярность – обязательное качество церковной проповеди. Труды КДА. 1905. Т. 2. № 8. С. 606–641.

369. *Первушин* = *Первушин М.В.* Единоверие до и после митрополита Платона (Левшина) [Электронный ресурс:] <http://www.bogoslov.ru/text/315404.html>.

370. *Первый миссионерский съезд* = Съезд против раскольников миссионеров в Москве. М., 1887.

371. *Первый съезд ЖЦ* = Первый Всероссийский съезд белого духовенства «Живая Церковь». Живая церковь. 1922. № 8–9. С. 6–11.

372. *Перетятков* = *Перетятков Н.,* свящ. Отчет о втором Московском миссионерском съезде. Подольские епархиальные ведомости. Прибавления. 1891. № 34. С. 823–838; № 35. С. 877–890; № 39. С. 999–1013.

373. *Персиц* = *Персиц М.М.* К истории отделения церкви от государства и школы от церкви в СССР: Документы и материалы. Вопросы истории религии и атеизма. М., 1958. Сб. V.

374. *Питирим* = *Александрова Т.Л., Суздальцева Т.В.* Русь уходящая: Рассказы митрополита Питирима [Нечаева]. СПб., 2007.

375. *Планк* = *Планк М.* Физические очерки. Пер. с нем. Л.Я. Штрума. М., 1925.

376. *Плетнева. К характеристике* = *Плетнева А.А.* К характеристике языковой ситуации в России XVIII–XIX вв. Русский язык в научном освещении. 2006. № 2 (12). С. 213–229.

377. *Плетнева. Социоллингвистика* = Плетнева А.А. Социоллингвистика и проблемы истории русского языка XVIII–XIX веков. Жизнь языка. Сб-к статей к 80-летию М.В. Панова. М., 2001. С. 269–279.

378. *По поводу постановлений* = от 27 января 1909 г. за № 547 по поводу постановлений Киевского миссионерского съезда о церковном учительстве, миссионерской деятельности монастырей и правильном изображении крестного знамения. ЦВ. 1909. № 6. С. 34.

379. *Поглазова* = Поглазова Н. Собор Русской Православной Церкви 1917–1918 гг. о внешней и внутренней миссии (обзор трудов Собора). Миссия Церкви и современное православное миссионерство. Междунар. богосл. конференция к 600-летию преставления святителя Стефана Пермского. М., 1997. С. 65–80.

380. *Подложная молитва* = Подложная молитва. АЕВ. 1905. № 6. С. 227–230.

381. *Поздняев* = Поздняев Д., *свящ.* Православие в Китае. М., 1999.

382. *Позойский* = Позойский С. К истории отлучения Льва Толстого от церкви. М., 1979.

383. *Покровский М.* = Доклад М.Н. Покровского на съезде центральных и местных ОПУ и представителей методических бюро ГУБОНО 28 мая 1924 г. «Марксизм в программах школы I и II степени». На путях к новой школе. 1924. № 4–5. С. 161–183.

384. *Полянский* = Полянский И., *прот.* Попытка московских старообрядцев-окружников чрез Святейший синод получить для своих начетчиков равноправие с миссионерами. М., 1913.

385. *Поспеловский* = Поспеловский Д.В. Русская Православная Церковь в XX веке. М., 2005.

386. *Постановления 1886* = Постановления бывшего в Казани собрания преосвященных архиереев. Церковный вестник. 1886. Ч. офиц. № 3. С. 60–66.

387. *Почитание святых* = Почитание святых (Догматический этюд против сектантов в порядке самозащиты). ВСС. 1929. № 7–8 (40–41). С. 9–11.

388. *ППР* = Политические партии России. Конец XIX–перв. пол. XX в. Энциклопедия. М., 1996.

389. *Правила 1887* = Правила об устройстве миссий и о способе действий миссионеров и пастырей церкви по отношению к раскольникам и сектантам. ЦВ. 1888. № 28. С. 175–182.

390. *Православие в Молдавии* = Православие в Молдавии: Власть, церковь, верующие. 1940–1991. Собр. документов: В 4 т. Отв. ред., сост. и автор предисловия В. Пасат. М., 2009. Т. 1: 1940–1953.

391. *Православие на Дальнем Востоке* = Православие на Дальнем Востоке. СПб., 1996.

392. *Правые партии I–II* = Правые партии. Документы и материалы 1905–1917 гг. / Сост. Ю.И. Кирьянов. М., 1998. Т. 1–2.

393. *Правые партии в Поволжье* = Правые партии и организации в Поволжье: идеологические концепции и организационное устройство (1905–1917). Сост. Е.М. Михайлов. М., 2002.

394. *Пришвина* = *Пришвина В.* Невидимый град. М., 2003.

395. *Прокашев* = *Прокашев В.Н.* Вятский историк Павел Николаевич Луппов. Московский журнал. 2002. № 6. С. 40–44.

396. *Прокопович* = *Феофан Прокопович, архиеп.* Истинное оправдание правоверных христиан, крещением поливательным во Христа крещаемых. Феофана Прокоповича Слова и речи, поучительныя, похвальныя и поздравительныя, собранные и некоторые вторым тиснением, а другие вновь напечатанные. СПб., 1774. Ч. IV: Богословские соч.

397. *Протокол 1926* = Протокол № 2 заседания общего собрания членов Священного Синода Православной Российской Церкви от 16 апреля 1926 г. ВСС. 1926. № 10 (6). С. 5–6.

398. *Протокол миссионерского совещания* = Протокол заседания Всесоюзного миссионерского совещания 2–4 февраля 1927 г. ВСС. 1927. № 3 (16). С. 5–6.

399. *Протопопов* = *Протопопов В.В.* Черные вороны. СПб., 1907.

400. *Пругавин. Братцы* = *Пругавин А.С.* «Братцы» и трезвенники. М., 1912.

401. *Пругавин. Запросы* = Пругавин А.С. Запросы народа и обязанности интеллигенции в области просвещения и воспитания. СПб., 1895. Изд. 2-е.

402. *ПСЗРИ I-1–45* = Полное собрание законов Российской Империи с 1649 года [Собр. 1-е: с 1649 по 12 декабря 1825 г.]. Т. 1–45. СПб., 1830.

403. *ПСЗРИ II-1–55* = Полное собрание законов Российской Империи [Собр. 2-е]. Т. 1–55. СПб., 1830–1884.

404. *Пустошкин* = Пустошкин В.Ф. Еще днем закатилось солнце: Отповедь Василия Федоровича Пустошкина председателю IV Миссионерского съезда в г. Киеве высокопреосвященному Антонию, архиепископу Волынскому и Житомирскому. СПб., 1908.

405. *Путь на Голгофу* = Зими́на Н.П. Жизнеописание священномученика Симона [Шлеева], епископа Охтенского. Путь на Голгофу: В 2 т. М., 2005. Т. 2.

406. *Пыпин* = Пыпин А.Н. Религиозные движения при Александре I. СПб., 2000.

407. *ПЭ I–XXV* = Православная энциклопедия. Том 1–13. М., 2000–2010 (издание продолжается).

408. *Распоряжения по организации* = Распоряжения епархиального начальства по организации миссионерско-просветительного дела во дни торжеств в Белгороде. Курск, 1911.

409. *Рачинский. Из записок* = Рачинский С.А. Из записок сельского учителя. СПб., 1890.

410. *Рачинский. Сельская школа* = Рачинский С.А. Сельская школа. СПб., 1910. Изд. 6-е.

411. *РБО* = Первый отчет комитета Российского библейского общества за 1813 год. СПб., 1814.

412. *Резолюция предсоборного совещания* = Резолюция предсоборного совещания 1924 г. ЦО. 1924. № 9–10. С. 41–43.

413. *Результаты 1886* = Результаты Казанского съезда епископов. Церковный вестник. 1886. Ч. неофиц. № 13. С. 229–231.

414. *Религиозная деятельность* = Религиозная деятельность русского зарубежья. Библиографический

справочник [Электронный ресурс:] <http://zarubezhje.narod.ru>.

415. *Религия в школе I* = Религия в школе. Русские ведомости. 1917. № 174. 1 августа. С. 4.

416. *Религия в школе II* = Религия в школе. Вестник Временного правительства. 1917. № 160 (206). 23 сентября. С. 3.

417. *Розанов А.* = *Розанов А.И.* Записки сельского священника. СПб., 1882.

418. *Розов* = *Розов А.Н.* Священник в духовной жизни русской деревни. СПб., 2003.

419. *Рольф* = *Рольф М.* Советский массовый праздник в Воронеже и Центрально-Черноземной области России: 1927–1932 гг. Воронеж, 2000.

420. *Ромашко. Остров* = *Ромашко А.* Остров. [Электронный ресурс:] <http://www.proza.ru/2003/08/27-43>

421. *Российские немцы* = Выдающиеся деятели – российские немцы. Приморская государственная публичная библиотека им. А.М. Горького. [Электронный ресурс:] <http://www.pgpb.ru/cd/german/foto/>.

422. *Россия* = Россия. Энциклопедический словарь. Л., 1991 (= Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. 54–55).

423. *Ростовский* = *Ростовский А.* О[тец] Иоанн Кронштадтский как миссионер. ПЦВ. 1909. № 51. С. 2412–2417; 1910. № 10. С. 451–454; № 25. С. 1018–1029; № 26. С. 1068–1074; № 30. С. 1257–1262.

424. *РП I–V* = Русские писатели, 1800–1917: Биографический словарь. Гл. ред. П.А. Николаев. М., 1989–2007. Т. I–V.

425. *Руднев* = *Руднев С.П.* Воспоминания. При вечерних огнях. Харбин, 1928.

426. *Рункевич* = *Рункевич С.Г.* Священный Собор Православной Российской Церкви в Москве, 1917–1918 гг. БТ. 1998. Сб. 34. С. 193–199.

427. *Русское православие* = Фонд «Русское православие» [Электронный ресурс:] <http://www.ortho-rus.ru>.

428. *Рязань, известия* = И.С. Известия по Рязанской епархии. Миссионерский сборник. 1906. № 1. С. 68–71.

429. *Савич = Савич А.А.* Краткая биография Святейшего Патриарха Сергия. Патриарх Сергий и его духовное наследство. М., 1947. С. 13–52.

430. *Самарин = Самарин Ф.Д.* О задачах братства святителей московских Петра, Ионы и Филиппа и о способах разрешения этих задач. Приходское чтение. 1910. № 1. С. 16–31.

431. *Самуиловы = Самуилова С.С., Самуилова Н.С.* Отцовский крест: В городе, 1926–1931. СПб., 1996.

432. *Санжина = Санжина Д.Д.* Бурятско-русские языковые связи. Контактологический энциклопедический словарь-справочник. Ред. В.М. Панькин. М., 1994. Вып. 1: Северный регион. С. 58–71.

433. *Саратовский съезд = Журналы Миссионерского съезда Саратовской епархии, бывшего в Саратове в 1915 году с 6 по 12 августа.* Саратов, 1915.

434. *Свенцицкий А. = Свенцицкий А.Б.* Они были последними? М., 1997.

435. *Свенцицкий В. = Свенцицкий В.П., прот.* Диалоги. Саратов, 1999.

436. *Секретно = «Секретно»:* архиепископ Крымский Лука (Войно-Ясенецкий) под надзором партийно-советских органов: [Сб-к документов]. Сост. прот. Н. Доненко и С.Б. Филимонов. Симферополь, 2007.

437. *Секта адвентистов = Секта адвентистов.* ВСС. 1926. № 11 (7). С. 13–15.

438. *Сектантские гимны = Сектантские гимны (В порядке самозащиты).* ВСС. 1929. № 7–8 (40–41). С. 7–9.

439. *Сектантские объединения = Сектантские объединения в СССР (главные).* ВСС. 1928. № 2 (25). С. 25–26.

440. *Сектантство в провинции = Сектантство в провинции.* ВСС. 1927. № 9–10 (22–23). С. 31–32.

441. *Сельский клирик = Сельский клирик.* Нужда внутренней миссии в обновлении церковной жизни. Церковно-общественный вестник. 1912. № 5. С. 3–5.

442. *Семенов-Басин = Семенов-Басин И.В.* Святость в русской православной культуре XX века: История

персонификации. М., 2010.

443. *Серафим = Серафим (Курчинский), иером.* Первый в России по внешней миссии Казанский миссионерский съезд 13–26 июня 1910 г. Н. Новгород, 1911–1912. Т. 1–3.

444. *Сергий Дмитриевский = Сергий (Дмитриевский), архиеп.* Сущность «староцерковничества»: Историко-канонический разбор тихоновщины. Самара, 1927.

445. *Сергий Страгородский = Сергий (Страгородский), архиеп.* Как православный христианин должен отнестись к предстоящему чествованию Льва Толстого. ПЦВ. 1908. № 34. С. 1619–1622.

446. *Симонова = Симонова Т.* Русские в германском и австрийском плену в период Первой мировой войны. ЖМП. 2006. № 5. С. 72–89.

447. *СК I = Сводный каталог русской нелегальной и запрещенной печати XIX в.: Книги и периодические издания.* М., 1981. Ч. I: Книги. А–М (№ 1–1158).

448. *Скворцов. К отлучению = Скворцов В.М.* К отлучению Л.Н.Толстого. Колокол. 1915. 8 ноября. С. 1.

449. *Скворцов. Миссионерский посох = Скворцов В.М.* Миссионерский посох. СПб., 1912. Вып. II: Пастырское увещевание и миссионерское обличение.

450. *Скорбная летопись = Скорбная летопись.* Сост. В. Н. Бенешевич. Русский исторический журнал. Пг., 1921. Кн. 7. С. 229–261.

451. *Следственное дело = Следственное дело Патриарха Тихона:* Сб-к документов по материалам Центрального архива ФСБ РФ. Под ред. прот. В.Н. Воробьева. М., 2000.

452. *Словарь книжников I–II = Словарь книжников и книжности Древней Руси.* СПб., 1992. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 1 (А–З).; 1993. Ч. 2 (И–О).

453. *Смирнов Е. = Smirnoff E.* A Short Account of the Historical Development and Present Position of Russian Orthodox Missions. London, 1903.

454. *Смирнов П. Женщина = Смирнов П.С.* Женщина в деле ослабления старообрядческого раскола. ХЧ. 1905. № 4. С. 500–516; № 5. С. 609–633; № 6. С. 799–811.

455. *Смирнов П. Новое время = Смирнов П.С. «Новое время» на страже интересов «староверия».* ХЧ. 1905. № 4. С. 432–442.

456. *Смолич = Смолич И.К. История Русской Церкви: 1700–1917.* М., 1997. Ч. 2. 457. *Собор 1974 = Третий Всезарубежный Церковный Собор. Православная Русь.* 1974. № 18 (1043). С. 1–18.

458. *Собор 1994 = Архиерейский Собор Русской Православной Церкви 29 ноября–2 декабря 1994 г.* М., 1995.

459. *Собор 2000 = Юбилейный Архиерейский Собор Русской Православной Церкви. Храм Христа Спасителя, 13–16 августа 2000 г. Материалы.* М., 2001.

460. *Собор Самарских = Собор Самарских святых. Официальный сайт Самарской епархии. [Электронный ресурс:] <http://www.samara.orthodoxy.ru/Svyatie/Sobor.html>.*

461. *Современники = Современники о патриархе Тихоне.* Сост., коммент. М.Е. Губонина. М., 2007. Т. II.

462. *Современный баптизм = Современный баптизм.* ВСС. 1926. № 12–13 (8–9). С. 34–36.

463. *Соколов = Соколов [В.], епарх. миссионер.* Один из соблазнов. Пг., 1914.

464. *СОП I–IV = Священный Собор Православной Российской Церкви. Собрание определений и постановлений.* М., 1918. Вып. 1–4 [Репринт: М., 1994].

465. *Сорокин. Исповедник = Сорокин В., прот. Исповедник. Церковно-просветительская деятельность митрополита Григория (Чукова).* СПб., 2005.

466. *Состав Синода = Состав Священного Синода.* ВСС. 1925. № 1. С. 16–17.

467. *Социологи = Социологи России и СНГ XIX–XX вв. Биобиблиографический справочник.* М., 1999.

468. *Софронов = Софронов В.Ю. Миссионерская и духовно-просветительская деятельность Русской Православной Церкви в Западной Сибири (конец XVII–нач. XX вв.).* Тобольск, 2005.

469. *Союз русского народа = Союз русского народа. Новое время.* 1905. № 10662. 20 ноября. С. 2–3.

470. *Список 1915* = Список членов Московской старообрядческой общины Рогожского кладбища на 1 января 1915 г. [М., 1915].

471. *Список 1916* = Список членов Московской старообрядческой общины Рогожского кладбища на 1 января 1916 г. [М., 1916].

472. *Список 1917* = Список 1917 = Список членов Московской старообрядческой общины Рогожского кладбища на 1 января 1917 г. [М., 1917].

473. *СР = Святая Русь.* Большая энциклопедия русского народа. Русский патриотизм. Под ред. О.А. Платонова. М., 2003.

474. *СС I–VI* = «Совершенно секретно»: Лубянка – Сталину о положении в стране (1922–1934 гг.). М., 2001–2004. Т. 1–6 (издание продолжается).

475. *Стамулис = Стамулис И.* Православное богословие миссии сегодня. М., 2002.

476. *Старообрядчество* = Старообрядчество: Опыт энциклопедического словаря. Сост. С.Г. Вургафт, И.А. Ушаков. М., 1996.

477. *Староцерковники и старообрядцы* = Староцерковники и старообрядцы. ВСС. 1929. № 9–12 (42–45). С. 13–15.

478. *Степанов = Степанов С.А.* Черная сотня в России (1905–1914). М., 1992.

479. *Стефан = Стефан (Садо), иером.* Российская православная миссия в Урмии (1898–1918). ХЧ. 1997. № 13. С. 73–112.

480. *Страхов = Страхов П.* Наука и религия. М., 1915.

481. *Сурожский = Сурожский П.* В мутной воде. Известия ВЦИК. 1922. № 91 (1530). 26 апреля. С. 3. 4

82. *Сухова = Сухова Н.Ю.* Высшая духовная школа: проблемы и реформы (вторая половина XIX в.). М., 2006.

483. *Съезд в Ухте = Н.* Съезд в с. Ухте Кемского уезда депутатов Архангельской и Финляндской епархий. АЕВ. 1907. № 3. С. 68–76; № 4. С. 97–106.

484. *Съезд учителей = Съезд учителей.* Новая жизнь. 1917. № 92. 4 августа. С. 2.

- 485.** *Съезд финляндского духовенства* = Съезд Финляндского духовенства. ПЦВ. 1905. № 36. С. 1533–1536.
- 486.** *Табрум* = *Табрум А.Г.* Религиозные верования современных ученых. Пер. с англ. под ред. В.А. Кожевникова и Н.М. Соловьева. М., 1912.
- 487.** *Такала* = *Такала И.Р.* Веселие Руси. История алкогольной проблемы в России. СПб., 2002.
- 488.** *Талин* = *Талин В.* Протоиерей А.П. Мальцев (к 50-летию со дня кончины). ЖМП. 1965. № 11. С. 72–78; № 12. С. 62–69.
- 489.** *Тарасов* = *Тарасов О.Ю.* Икона и благочестие: Очерки иконного дела в императорской России. М., 1995.
- 490.** *Тахо-Годи* = *Тахо-Годи А.А.* Лосев. М., 1997.
- 491.** *Толстая* = *Толстая С.А.* Дневники. М., 1978. Т. 2.
- 492.** *Толстой I–XCI* = *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч.: В 91 т. Общ. ред. В.Г. Черткова. М.-Л., 1928–1958.
- 493.** *Трезвенники* = Что такое трезвенники? ВСС. 1929. № 7–8 (40–41). С. 5–7.
- 494.** *Третий съезд* = III-й миссионерский съезд по старообрядческому вопросу в 1897 г., в Казани. Браила, 1900.
- 495.** *Троицкий* = *Троицкий И., прот.* IV Всероссийский миссионерский съезд в Киеве. 12–26 июля 1908 года (Из записок члена съезда прот. И. Троицкого). Киев, 1908 [Оттиск из «Киевских епархиальных ведомостей». 1908. № 28–31].
- 496.** *Трубецкой* = *Трубецкой Е.Н.* Памяти В. Соловьева: Открытое письмо С.Н. Булгакову. Вопросы жизни. 1905. № 2. С. 386–390.
- 497.** *Турчанинов* = *Турчанинов В.Н.* Правда ли, что нет Бога? ВСС. 1926. № 7 (3). С. 21; № 8–9 (4–5). С. 18–20.
- 498.** *ТЭС* = Татарский энциклопедический словарь. Гл. ред. М.Х. Хасанов. Казань, 1999.
- 499.** *Угодник Божий Серафим* = Угодник Божий Серафим. М., 1993. Т. 1.
- 500.** *УДК* = Устав духовных консисторий. СПб., 1841.
- 501.** *Усов* = О миропомазании священнослужителей, присоединяемых к православию от ереси второго чина. Сост. И. Усов. Черновцы. 1902.

502. *Успенский 1994* = *Успенский Б.А.* Избранные труды. М., 1994. Т. 1.

503. *Успенский 2002* = *Успенский Б.А.* К истории троеперстия на Руси. Б.А. Успенский. Этюды о русской истории. СПб., 2002. С. 361–370.

504. *Уэльс* = *Уэльс Г.* Душа епископа. Повесть о совести, религии, жизненных тревогах и немного о любви. Л., 1924.

505. *Фальборк и Чарнолуцкий* = Настольная книга по народному образованию. Сост. Г. Фальборк и В. Чарнолуцкий. СПб., 1904. Т. III.

506. *Феодосий* = *Феодосий (Перевалов), архим.* Российская духовная миссия в Корее за первое 25-летие ее существования (1900–1925 гг.). Краткий очерк с приложением статистических данных о вероисповедании корейцев. Харбин, 1926.

507. *Фетисов* = *Фетисов Н., прот.* Сектантство. ВСС. 1927. № 7–8 (20–21). С. 30–32.

508. *Филарет 1844* = *Филарет (Дроздов), митр.* Беседы к глаголемому старообрядцу. М., 1844. Изд. 3-е.

509. *Филарет 1855* = Синодального члена, высокопреосвященнейшего Филарета, митрополита Московского изъяснение о проклятии, положенном от Собора 1667 года. Прибавление к изданию творений святых отцов в русском переводе. М., 1855. Ч. 14. С. 24–30.

510. *Филипп* = *Филипп (Ставицкий), еп.* Погибающая миссия. М., 1918.

511. *Фирсов. Время* = *Фирсов С.Л.* Время в судьбе: Святейший Патриарх Московский и всея Руси Сергей (Страгородский). О генезисе «сергианства» в русской церковной традиции XX в. СПб., 2005.

512. *Фирсов. Григорий Распутин* = *Фирсов С.Л.* Григорий Распутин: к истории новейшего мифотворчества. XVI ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы. М., 2006. Т. I. С. 221–226.

513. *Фирсов. Рабочий батюшка* = *Фирсов С.Л.* «Рабочий батюшка». Штрихи к портрету обновленческого «митрополита» Александра Ивановича Боярского. Вестник ПСТГУ. Филология. История. М., 2005. № 4. С. 67–90.

514. *Фирсов. Русская Церковь* = *Фирсов С.Л.* Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х–1918 гг.). М., 2002.

515. *Фирсов. Церковь в Империи* = *Фирсов С.Л.* Церковь в Империи: Очерки из церковной истории эпохи императора Николая II. СПб., 2007.

516. *Фокин* = *Фокин Н.И.* Уральск православный. Эпизоды местной духовной и социальной истории. Ульяновск, 2002.

517. *Фоминский* = *Фоминский В.* Сила по идее – бессилие в действительности (по вопросам проповедничества). Церковно-общественный вестник. 1912. № 11. С. 9–12; № 13. С. 3–6.

518. *Хабибуллин* = *Хабибуллин М. Михаил Александрович Машанов* – профессор Казанской духовной академии. Гасырлар авазы (Эхо веков: Научно-документальный журнал). Казань, 2001. № 3/4. С. 123–127.

519. *Хабутдинов и Мухетдинов* = *Хабутдинов А.Ю., Мухетдинов Д.В.* Всероссийские мусульманские съезды 1905–1906 гг. Н. Новгород, 2005.

520. *Харченко* = *Харченко Л.Н.* Миссионерская деятельность Православной Церкви в Сибири (Вторая половина XIX в. – февраль 1917 г.). Очерки истории. СПб., 2004.

521. *Хитров и Соломина* = Забытые страницы русского имяславия: Сб-к документов и публикаций по афонским событиям 1910–1913 гг. и движению имяславия в 1910–1918 гг. Сост. А.М. Хитров, О.Л. Соломина. М., 2001.

522. *Ходаковская* = *Ходаковская О.И.* Священномученик Пимен (Белоликов), епископ Семиреченский и Верненский. ТСЛ, 2000.

523. *Хохлов* = *Хохлов А., свящ.* Всероссийский миссионерский съезд в г. Киеве (12–26 июля 1908 г.): Дневник члена V отд. Съезда. Н. Тагил, 1909.

524. *Храм в Кадашах* = Воскресения Христова в Кадашах храм. Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата. [Электронный ресурс:] <http://www.patriarchia.ru/db/text/341140.html>.

525. *Христианство I–III* = Христианство. Энциклопедический словарь. М., 1993–1995. Т. 1–3.

- 526.** *Хроника 1911* = *Хроника*. ПЦВ. 1913. № 44. С. 1892–1894.
- 527.** *Хроника 1913 А* = *Хроника*. ПЦВ. 1913. № 11.
- 528.** *Хроника 1913 Б* = *Хроника*. ПЦВ. 1913. № 13.
- 529.** *Хроника 1913 В* = *Хроника*. ПЦВ. 1913. № 14.
- 530.** *Цензоры* = *Гринченко Н.А., Патрушева Н.Г., Фут И.П.* Цензоры Санкт-Петербурга (1804–1917): Аннотированный список. Новое литературное обозрение. 2004. № 5 (69). С. 364–394.
- 531.** *Цехновицер* = *Цехновицер О.В.* Празднества революции. Л., 1931.
- 532.** *ЦПШ* = *Церковно-приходская школа*. Всероссийский церковно-общественный вестник. 1917. № 84, 3 августа. С. 3.
- 533.** *Чистович* = *Чистович И.А.* История перевода Библии на русский язык. СПб., 1899 [Репринт: М., 1997].
- 534.** *Чумаченко. Государство.* = *Чумаченко Т.А.* Государство, Православная церковь, верующие. 1941–1961 гг. М., 1999.
- 535.** *Шилов* = *Шилов Д.Н.* Государственные деятели Российской Империи. Главы высших и центральных учреждений, 1802–1917: Биобиблиографический справочник. СПб., 2001.
- 536.** *Шкаровский 1995* = *Шкаровский М.В.* Русская Православная Церковь и советское государство в 1943–1964 годах: От «перемирия» к новой войне. СПб., 1995.
- 537.** *Шкаровский 1999* = *Шкаровский М.В.* Иосифлянство: течение в Русской Православной Церкви. СПб., 1999.
- 538.** *Шкаровский 2003* = *Шкаровский М.В.* Александро-Невское братство, 1918–1932 годы. СПб., 2003.
- 539.** *Шлеев* = *Шлеев С.И., свящ.* Единоверие в своем внутреннем развитии (В разъяснение его малораспространенности среди старообрядцев). СПб., 1910.
- 540.** *Шмеман* = *Шмеман А.Д., протопресв.* Беседы на Радио «Свобода». М., 2009. Т. 1.
- 541.** *Штриккер* = *Штриккер Г.* Русская Православная Церковь в советское время (1917–1991): Материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью. М., 1995. Кн. I.

542. *Эндека* = *Эндека А.П., прот.* Где нет сектантства. ВСС. 1927. № 1 (14). С. 13–14.

543. *Энциклопедия Слова* = *Энциклопедия «Слова о полку Игореве»*: В 5 т. СПб., 1995. Т. 3.

544. *Эфрон* = *Эфрон (Литвин) С.К.* Миссионеры и начетчики. М., 1908.

545. *Юдин А.* = *Православие и католичество: от конфронтации к диалогу: Хрестоматия.* Сост. А. Юдин. М., 2001.

546. *Юдин Н.* = *Юдин Н.И.* Чуриковщина (Секта «трезвенников»). Л., 1963.

547. *Яковлев* = *Яковлев Я.* Наша деревня. Новое в старом и старое в новом. М., 1924.

548. *Якубовский* = *Якубовский Б., прот.* История беседничества в Самарской епархии: Два столетия христианской общины. Самара, 2003.

549. *Янковский* = *Янковский Ф.И., прот.* О преобразовании Русской Православной Церкви. ХЧ. 1906. № 11. С. 621–643; № 12. С. 801–831.

550. *Яранцев-Бершадский* = *Яранцев-Бершадский Р.И.* Пропагандистская литература русского народничества первой пол. 70-х гг. XIX в. Дисс. ... канд. филолог. наук. М. 1969 (на правах рукописи).

551. *Geraci* = *Geraci R.P.* Window on the East: Ethnography, Orthodoxy, and Russian Nationality in Kazan, 1870–1914. Berkeley: University of California, 1995.

552. *Kraveckij* = *Kraveckij A.* Rotture e legami: Le sorti della pietà tradizionale nella Russia del XX secolo. La Nuova Europa. 2010. № 1. P. 109–122.

553. *Seide* = *Seide G.* Geschichte der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland von der Grundung bis in die Gegenwart. Wiesbaden, 1983.

554. *Werth* = *Werth P.W.* Subjects for Empire: Orthodox Mission and Imperial Governance in Volga-Kama Region, 1825–1881. The University of Michigan, 1996

555. *Wikipedia* = *Wikipedia, the free encyclopedia* [Электронный ресурс:] <http://en.wikipedia.org/>.

Архивные материалы

1. *Американская миссия* = Отчет о работе Северо-Американской миссии, проекты положений, замечания по проектам, письма и др. материалы по разработке нового положения о Северо-Американской миссии. ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 349.

2. *Гильтебрандт* = Записка П.А. Гильтебрандта о мероприятиях по ознаменованию 1000-летия со дня смерти славянского деятеля Мефодия и о желательных мероприятиях по издательской деятельности Синода. РГИА. Ф. 800. Оп. 1. Д. 681.

3. *Дело о справочной книге* = Дело Святейшего Правительствующего Синода по представлению митрополитом Санкт-Петербургским «Потребительской и справочной книги на 1910 г.» и бланков для открытого письма с изображением Христа Спасителя и Льва Толстого». РГИА. Ф. 796. Оп. 193. Д. 6806.

4. *Докладные записки* = Докладные записки и рапорты должностных церковных лиц о положении дел в местных миссионерских организациях, справки, заявления членов Отдела и др. материалы по разработке реформы внутренней миссии. ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 340.

5. *Доклады отделов* = Доклады Отделов и комиссий, представленные на рассмотрение и утверждения Общего собрания. ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 174.

6. *Доклады правительству* = Совет по делам РПЦ при СМ СССР. Доклады и письма правительству и ЦК ВКП(б). ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 29.

7. *Единоверие* = Отдел «О единоверии и старообрядчестве». Проекты заседаний Отдела (Первоначальное название: Отдела Х-го по единоверию и старообрядчеству. Об устройении единоверия. ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 364.

8. *Журналы 1945–46* = Журналы заседаний Синода при Патриархе (1.02.1945–30.12.1946). ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 34а.

9. *Журналы 1948* = Журналы заседаний Синода при Патриархе (28.03–18.11.1948). ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 66а.

10. *Журналы 1949* = Журналы заседаний Синода при Патриархе (27.01–23.12.1949). ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 73а.

11. *Задачи миссии* = Дело Канцелярии Патриарха Тихона и Священного Синода. О задачах миссии в связи с новой общественной жизнью страны после революционного переворота (октябрь-декабрь 1918 г.). РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 64.

12. *Записка Артамонова* = Докладная записка члена Собора Л.К. Артамонова о необходимости создания церковно-проповеднической организации для борьбы «с упадком веры» и проект устава организации. ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 285.

13. *Записка о передаче ЦПШ* = Докладная записка Канцелярии обер-прокурора Синода о передаче церковно-приходских школ в ведение Министерств народного просвещения. ГАРФ. Ф. 1779. Оп. 1. Д. 1449.

14. *Записки 1971* = Совет по делам религий при Совете Министров СССР. Дело материалов Поместного Собора Русской Православной Церкви (май 1971 г.). Тексты обращений и докладных записок духовенства к комиссии по подготовке Поместного Собора. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 440.

15. *Записки и справки I* = Записки и справки Управления пропаганды и агитации по письмам, отчетам, информациям Совета по делам религиозных культов. РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 407.

16. *Записки и справки II* = Записки, справки местных партийных органов, советов по делам РПЦ и т.д. РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 12. Д. 111.

17. *Заседание Оргбюро* = Стенограмма заседания Оргбюро ЦК ВКП (б) по вопросу о мерах по усилению антирелигиозной работы. Председатель Л.М. Каганович. Протокол 85 заседания Оргбюро ЦК ВКП (б) от 10 декабря 1928 г. РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 113. Д. 683. Л. 22–64.

18. *ЗБ Письма I* = Священный Собор Православной Российской Церкви. Письма преподавателей Закона Божия, доклады Отдела, справки, проекты положений и др. материалы

по разработке нового положения о преподавании Закона Божия. ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 397.

19. *ЗБ Письма II* = Священный Собор Православной Российской Церкви. Письма различных лиц и резолюции родительских советов, гимназий и других учебных заведений по вопросам, касающимся преподавания Закона Божия. ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 399.

20. *ЗБ Протоколы* = Священный Собор Православной Российской Церкви. Протоколы заседаний отдела о преподавании Закона Божия. ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 396.

21. *Иерусалимская миссия* = Отчет о работе Иерусалимской миссии, проект положений, заключения по проектам и др. материалы по разработке нового положения об Иерусалимской миссии. ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 351.

22. *Иркутский собор* = Дело о деяниях бывшего в июле и августе 1885 г. собрания преосвященных некоторых сибирских епархий. РГИА. Ф. 796. Оп. 166. Д. 1553.

23. *Казанский собор* = Дело о постановлениях бывшего в 1885 году в г. Казани собрания преосвященных (17 августа 1885–7 ноября 1903). РГИА. Ф. 796. Оп. 166. Д. 1486.

24. *Клятвы* = Письма духовных и светских лиц, доклады отдела, особые мнения членов отдела, исторические обзоры и др. материалы по разработке нового положения о единоверии и старообрядчестве (Первоначальное название: О клятвах патриарха Макария и Московских Соборов 1666–1667 гг. Копии протоколов заседания отдела и приложения). ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 367.2

5. *Книгоноши* = Дело Московской синодальной типографии об учреждении книгонош. 12 октября 1896–12 февраля 1901. РГАДА. Ф. 1184. Оп. 3 (1896). Д. 57.

26. *Константинопольская миссия* = Отчет о работе Константинопольской миссии, проекты положений, заключения по проектам, письма и др. материалы по разработке нового положения о Константинопольской миссии. ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 350.

27. *Макаров* = Макаров В.Е. К вопросу о путях примирения старообрядцев и новообрядцев. б./д. (1950-е годы). Архив

Издательского совета Русской Православной Церкви.¹⁷³²

28. *Материалы отдела* = Поместного Собора Православной Всероссийской Церкви дело по отделу о внешней и внутренней миссии. 23 августа 1917–19 сентября 1918 г. РГИА. Ф. 833. Оп. 1. Д. 72.

29. *Миссионерский институт* = Докладная записка Павла [Ивановского], еп. Николо-Уссурийского, о необходимости организации во Владивостоке миссионерского института и проект устава Института. ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 343.

30. *Миссионерский совет* = Дело Канцелярии Патриарха Тихона и Священного Синода. Журнал заседаний Миссионерского совета при Св. Синоде. РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 63.

31. *Миссионерский съезд 1917* = Материалы Всероссийского миссионерского съезда (протоколы заседаний секций съезда, доклад о состоянии миссионерской работы, предложения реорганизации миссии и т.п.). ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 339.

32. *О миссиях* = Дело Канцелярии Патриарха Тихона и Священного Синода о внутренних и иностранных духовных миссиях. РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 62.

33. *О съезде* = Петроградская епархия. Канцелярия Патриарха Тихона и Священного Синода. О съезде духовенства и мирян Петроградской епархии. 1918. РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 50.

34. *Об организации представительства* = Положение об организации представительства русского патриарха при восточных патриархах и главах автокефальных Церквей. ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 346.

35. *Об особом совещании* = Об особом совещании по делам миссии. РГИА. Ф. 796. Оп. 189 (1908). Д. 8014.¹⁷³³

36. *Отдел пропаганды* = ЦК ВКП(б). Отдел пропаганды и агитации. Записки, справки местных партийных органов, Советов по делам русской православной церкви... РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 111.

37. *Отчет о беседах с Воиновой* = Соколова З.А. Отчет о беседах с В.М. Воиновой. 1976. Архив автора.

38. Палестина = Заявление членов Собора, письма разных лиц и постановления местных приходов по вопросу об обеспечении интересов Русской Церкви в Палестине. ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 353.

39. Письма 1971 = Совет по делам религий при Совете Министров СССР. Дело материалов Поместного Собора Русской Православной Церкви. Копии писем духовенства в предсоборную комиссию. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 441.

40. Письма уполномоченным = Совет по делам Русской православной церкви при Совете Министров СССР. Циркулярные и инструктивные письма Совета уполномоченным при Советах министров союзных республик, обл/край/исполкомах (19.08.1947–8.10.1948). ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 148.

41. ПК-1971 = Совет по делам религий при Совет Министров СССР. Дело материалов Поместного Собора Русской Православной Церкви. Программа, протоколы заседаний Предсоборной комиссии. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 438.

42. Подотдел о проповедничестве = Священный Собор Православной Российской Церкви. Протоколы заседаний подотдела о церковном проповедничестве, доклады, проекты положений, заключения по проектам, материалы по разработке нового положения о проповедничестве. ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 284.

43. Послание 1929 = Сергей, митрополит (Иван Николаевич Страгородский). Послание по вопросу о порядке восстановления трехчинной иерархии у старообрядцев (1929). ОР РГБ. Ф. 922 (Коллекция Е.А. Карманова). Карт. «Старообрядчество».¹⁷³⁴

44. Постановления Патриарха 1919/I = Постановления Святейшего Патриарха, Священного Синода и Высшего церковного совета. 1919. Ч. 1. РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 22. 4

5. Постановления Патриарха 1919/II = Постановления Святейшего Патриарха, Священного Синода и Высшего церковного совета. 1919. Ч. 2. РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 23.

46. Постановления Патриарха 1919/IV = Постановления Святейшего Патриарха, Священного Синода и Высшего

церковного совета. 1919. Ч. 4. РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 25.

47. Предсоборный совет I = Журналы (протоколы) заседаний Предсоборного совета. ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 577.

48. Предсоборный совет II = Журналы (протоколы) заседаний отделов Предсоборного Совета.¹⁷³⁵ ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 578.

49. Проект положений = Проект положений по вопросам подготовки миссионеров для работы во внешней миссии. ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 344.

50. Протоколы АРК (1922–1923) = Протоколы №№ 1–19 заседаний Комиссии по проведению декрета об отделении церкви от государства при ЦК ВКП (б) с 27 сентября 1922 г. по 10 апреля 1923 г. РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 112. Д. 443а.

51. Протоколы АРК (1926–1927) = Протоколы №№ 69–75, 77–93 заседаний Комиссии по проведению декрета об отделении церкви от государства при ЦК ВКП (б) с февраля 1926 г. по 12 ноября 1927 г. РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 113. Д. 353.

52. Протоколы АРК (1928–1929) = Протоколы №№ 91–118 заседаний Комиссии по проведению декрета об отделении церкви от государства (антирелигиозной комиссии) при ЦК ВКП (б) с 8 января 1928 по 4 ноября 1929 г. РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 113. Д. 871.

53. Протоколы о проповедничестве = Священный Собор Православной Российской Церкви. Отдел о проповедничестве, богослужении и храме. Протоколы и стенограммы заседаний Отдела. ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 283.

54. Протоколы отдела = Отдел о внутренней и внешней миссии. Протоколы заседаний Отдела. ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 337.

55. Сведения о составе = Канцелярия Патриарха Тихона. Сведения о составе, состоянии, материальном положении миссии и о характере деятельности миссионеров. РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 65.

56. Секретные циркулярные = Совет по делам РПЦ при Совете министров СССР. Секретные циркулярные и инструктивные письма Совета уполномоченным при С. М.

союзных республик, обл. (край) исполкомов (подлинники). ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. № 288.

57. *Сеульская миссия* = Дело по передаче Сеульской миссии из ведения Приморского и Владивостокского епископа в ведение Японской миссии; проект положения и постановление Собора. ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 355.

58. *Собор 1971* = Совет по делам религий при Совете Министров СССР. Дело материалов Поместного Собора Русской Православной Церкви. Доклады, списки. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 443.

59. *Совершенно секретная* = Совет по делам Русской православной церкви при Совете Министров СССР. Совершенно секретная и секретная переписка с правительством СССР и ЦК ВКП(б). ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 451.

60. *Справка ФСБ* = Справка УФСБ по Краснодарскому краю № 115-П-2978 от 05.05.1998 о В.И. Адаменко. Ксерокопия. Архив автора.¹⁷³⁶

61. *Старообрядцы 1970* = Архив ОВЦС МП. Д. 49 а. Старообрядцы. 1970.

62. *Старообрядцы 1971* = Архив ОВЦС МП. Д. 49 а. Старообрядцы. 1971.

63. *Старообрядцы 1972* = Архив ОВЦС МП. Д. 49 а. Старообрядцы. 1972.

64. *Указы и выписки* = Указы и выписки из постановлений Патриарха, Синода и Высшего церковного управления. 1917–1920. ОР РГБ. Ф. 257 (Рункевич). Карт. 8. Ед. 22.

65. *Формулярные списки МСТ 1905* = Формуляры служащих Московской синодальной типографии. РГАДА. Ф. 1184. Оп. 3 (1905). Д. 164.

Список сокращений

АЕВ = Архангельские епархиальные ведомости. Часть неофициальная

АН = Академия наук

АРК = Антираелигиозная комиссия

БТ = Богословские труды

ВПИ = Ведомство православного исповедания

ВСС = Вестник Священного синода Православной Российской церкви (1924–1927)

Вестник Священного синода Православных церквей СССР (1928–1931)

ВЦС = Высший церковный совет

ВЦУ = Высшее церковное управление

ГУДП = Главное управление по делам печати

ДС = духовная семинария

ЖМП = Журнал Московской Патриархии

КазДА = Казанская духовная академия

КДА = Киевская духовная академия

КПЛ = Киево-Печерская лавра

МВД = Министерство внутренних дел

МДА = Московская духовная академия

МДС = Московская духовная семинария

МНП = Министерство народного просвещения

ОВЦС МП = Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата

ОР РГБ = Отдел рукописей Российской государственной библиотеки

ПСТГУ = Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет

ПЦВ = Прибавления к Церковным ведомостям

РГАДА = Российский государственный архив древних актов

РГАСПИ = Российский государственный архив социально-политической истории

РГИА = Российский государственный исторический архив

РПЦЗ = Русская Православная Церковь за границей

СПбДА = Санкт-Петербургская духовная академия
СРН = Союз русского народа
ТСЛ = Троице-Сергиева лавра
ХЧ = Христианское чтение
ЦВ = Церковные ведомости
ЦК = центральный комитет
ЦО = Церковное обновление (Рязань)
ЦПШ = церковно-приходская школа

Примечания

- ¹ - Отчет обер-прокурора. 169; см.: Приложение 1.
- ² - Наше дело. IV.
- ³ - О всероссийских миссионерских съездах см. ниже: 1.6.
- ⁴ - Указы и выписки. 39; см.: Приложение 8.
- ⁵ - См.: 9.3.
- ⁶ - Которые сами нередко именовались дипломатическими миссиями.
- ⁷ - Мальцев. 12.
- ⁸ - СОП III. 50; См.: Приложение 7.
- ⁹ - Андреев. II. 50.
- ¹⁰ - Об этапах модернизации российского общества см.: Миронов, I–II.
- ¹¹ - Архивным материалам отдела «О внутренней и внешней миссии» посвящена статья Надежды Поглазовой (Поглазова).
- ¹² - Составлено на основе: Деяния I. 151–152.
- ¹³ - См.: Балашов Н. 156–157; Коробьин и Михайлова. 68; Котт. 75, 93; Кравецкий и Плетнева. 159.
- ¹⁴ - В документах, газетных статьях и мемуарах, посвященных эпохе Собора, содержится огромное количество хронологических неточностей, связанных с сосуществованием двух календарных систем. Потому для этого периода мы сочли целесообразным приводить обе даты.
- ¹⁵ - Платон (Фивейский; 18.06.1809–12.05.1877). 1834 — окончил МДА, магистр богосл., бакалавр и библиотекарь МДА. 1841 – архимандрит, инсп. МДА. 1842 – ректор Казанской ДС; 1843 – Орловской ДС; 1847 – Тамбовской ДС, наст. Козловского Троицкого м-ря. 1852 – ректор Владимирской ДС, наст. Троицкого Данилова м-ря. 1856 – еп. Старорусский, вик. Новгородской епархии. 1856 – еп. Ревельский, вик. Петербургской епархии. 1857 – еп. Костромской и Галичский. 1868 – архиеп. (Русское православие).
- ¹⁶ - Гурьев. 2010.

¹⁷ - Палладий (Раев; 20.06.1827–5.12.1898). Окончил Нижегородское дух. училище и ДС. 1852 – окончил КазДА, магистр богосл., учитель Нижегородской ДС. 1856 – иерей, служил в Нижегородской епархии. 1861 — овдовел, принял постриг. 1862 – архимандрит. 1863 – инсп. СПбДА. 1864 – ректор СПбДА. 1866 – еп. Ладожский. 1869 – еп. Вологодский. 1873 – еп. Тамбовский и Шацкий. 1876 – еп. Рязанский и Зарайский. 1881 – архиеп., почетный член КазДА. 1882 – архиеп. Казанский и Свияжский. В 1883 разрешил совершать богослужение на инородческих языках. 1886 – основал Царевококшайский Богородично-Сергиевский женский черемисский м-рь. 1887 – архиеп. Карталинский и Кахетинский, экзарх Грузии. 1892 – митр. С.-Петербургский и Ладожский, первенствующий член Св. Синода (Мануил, V. 338–346).

¹⁸ - Гурьев. 2010.

¹⁹ - Победоносцев Константин Петрович (21.05.1827–10.03.1907). В 1846 окончил Имп. училище правоведения. 1846 – служил в канцелярии департамента Сената. 1859 – магистр правоведения, проф. Московского университета по кафедре гражданского права. В 1860-х гг. участвовал в подготовке судебной реформы. С конца 1850-х начал выступать как публицист. В 1861–1862 – преподавал законоведение вел. кн. Николаю Александровичу. 1863 – обер-прокурор 8-го департамента Сената. 1865 – приглашен преподавать законоведение новому престолонаследнику. 1865 – член консультации при Министерстве юстиции. 1868 – сенатор. 1872 – член Гос. совета. 1880 – член Комитета министров. 1880–1905 – обер-прокурор Св. Синода. Один из ведущих представителей консерваторов-государственников, инициатор политики контрреформ. 1905 – подал в отставку в связи с выходом Манифеста 17 октября.

²⁰ - Никанор (Бровкович; 29.11.1826 (20.11.1827 (?))–27.12.1890). Учился в Могилевской и Петербургской ДС. В 1847 поступил в СПбДА. 1850 – иеродиакон. 1851 – иеромонах. 1852 – магистр богосл. 1856 – ректор Рижской ДС, архимандрит. 1858 – ректор Саратовской ДС, наст. Саратовского Спасо-Преображенского м-ря. 1865 – ректор Полоцкой ДС. 1868 –

ректор КазДА. 1869 – д-р богосл. 1871 – еп. Аксайский, вик. Донской епархии. 1876 – еп. Уфимский и Мензелинский. 1883 – еп. Херсонский и Одесский. 1886 – архиеп., почетный член СПбДА (Русское православие).

²¹ - Никанор. Киевский собор. 127.

²² - Гурьев. Известно, что Синод обсуждал «Постановления преосвященных Юго-Западного края в г. Киеве», однако обнаружить материалы этого собрания не удалось. Статья диакона Д. Пашкова (Пашков) основана исключительно на опубликованных материалах. Гурьев Петр Викторович (31.08.1863–после 1925). 1890 – окончил МДА, поступил в Канцелярию Синода, пом. ред. Санкт-Петербургских епарх. ведомостей. 1900 – и. о. зав. канцелярией Училищного совета при Синоде. Пом. секретаря Собора 1917–1918 гг. 1918 – упр. Канцелярией Синода, а также ВЦС (с 1920). 1922 – арестован. 1924 – освобожден, вскоре арестован вновь. 1925 – в ссылке в Бухаре. Дальнейшая судьба неизвестна (Обзор I. 276; ПЭ XIII. 493–494).

²³ - Пашков Василий Александрович (12.03.1831–17.02.1902). 1849 – окончил Имп. Пажеский корпус, служил в кавалергардском полку, затем в Военном министерстве. 1858 – увольняется. 1874 – под влиянием английского проповедника Редстока увлекся идеями религиозной реформации. 1882 – принял крещение у баптистов. 1884 – вместе с группой сторонников выслан из столицы, затем из России. Скончался в Риме (История ЕХБ. 542).

²⁴ - Корф Модест Модестович, бар. (12.07.1842–ноябрь 1933 (1937?). Гофмейстер Имп. двора. С 1867 начал сотрудничать с Британским библейским обществом в деле распространения изданий Евангелия в России. В 1874 принял протестантизм. Организовывал швейные мастерские для бедных, где проповедовалось Священное Писание. 1884 – совместно с В.А. Пашковым организовал в Санкт-Петербурге съезд представителей евангельских течений России. В том же году выслан за границу, где прожил до глубокой старости (Отечественная история III. 63; Русское зарубежье; История ЕХБ. 532).

²⁵ - Митр. Киевскому и Галицкому Платону был в то время 81 год. Платон (Городецкий; 2.05.1803–1.10.1891). В 1811 поступил в Ржевское дух. училище, в 1817 – в Тверскую ДС. 1827 – окончил СПбДА, магистр богосл., проф. Орловской ДС. 1829 – инсп. ДС, секретарь семинарского правления и ревизор духовных училищ. 1829 – бакалавр СПбДА. 1830 – иеромонах. 1831 – архимандрит, инсп. СПбДА. Ред. ж-ла «Христианское чтение». 1837 – ректор Костромской ДС. 1839 – наст. Виленского Свято-Духова м-ря. 1843 – еп. Ковенский, вик. Литовской епархии. Много сделал для присоединения униатов и старообрядцев. 1848 – еп. Рижский, вик. Псковской епархии. 1850 – еп. вновь учрежденной самостоятельной Рижской епархии и упр. Псковской епархией. 1850 – архиеп. 1867 – архиеп. Донской и Новочеркасский. В 1871 открыл в Новочеркасске Миссионерский комитет. 1876 – почетный член СПбДА. 1877 – архиеп. Херсонский и Одесский. 1882 – митр. Киевский и Галицкий (Русское православие).

²⁶ - Никанор. Переписка. 360.

²⁷ - Письмо от 13 июля 1884 г. – Никанор. Переписка. 362–363.

²⁸ - Толстой Дмитрий Андреевич (01.03.1823–25.04.1889). Окончил Имп. Александровский лицей. 1843 – на службе в Имп. канцелярии по управлению учебных и благотворительных заведений. С 1848 занимался составлением истории иностранных исповеданий в России. Сенатор. 1865–1880. – обер-прокурор Синода, с 1866 одновременно министр народного просвещения; провел ряд реформ начальной и средней школы. 1882 – президент АН. 1882 – министр внутренних дел и шеф жандармов (Кривошеева. Дума. 541).

²⁹ - Антоний (Амфитеатров; 15.10.1815–8.11.1879). В 1839 окончил КДА, 1840 – монашеский постриг. Был ректором Киевского дух. училища, Киевской ДС. 1851 – ректор КДА, наст. Киевского братского м-ря. 1858 – еп. Чигиринский, вик. Киевской митрополии; 1859 – Смоленский и Дорогобужский, 1866 – еп. (1867 – архиеп.) Казанский и Свияжский. Был выдающимся миссионером, основал несколько миссионерских м-рей,

упорядочил преподавание миссионерских дисциплин, учредил Миссионерское братство святителя Гурия (ПЭ II. 615–616).

³⁰ - Исидор (Никольский); 1.10.1799–7.09.1892). В 1821 окончил Тульскую ДС, отправлен в СПбДА. 1825 – иеромонах, препод. СПбДА. 1829 – архимандрит, наст. Мценского Петропавловского м-ря Орловской епархии, затем – ректор Орловской ДС. 1833 – ректор МДС и наст. московского Заиконоспасского м-ря. 1834 – еп. Дмитровский, вик. Московской епархии, упр. Звенигородским м-рем. 1837 – еп. Полоцкий и Виленский. Много сделал для присоединения униатов. 1840 – еп. Могилевский и Мстиславский. 1841 – архиеп. 1844 – архиеп. Карталинский и Кахетинский, экзарх Грузии. 1856 – митр. 1858 – митр. Киевский и Галицкий. 1860 – митр. Новгородский, С.-Петербургский и Финляндский (Русское православие).

³¹ - Никанор. Переписка. 364–365.

³² - Письмо от 30 июля 1884 г. – Никанор. Переписка. 369–370.

³³ - Гурьев. 2011.

³⁴ - Сергий (Ляпидевский); 20.05.1820–11.02.1898). Учился в Тульской ДС. 1844 – окончил МДА, магистр богосл., иеромонах, бакалавр МДА. 1848 – инсп. МДА. 1850 – архимандрит. 1851 – экстраорд. проф. 1857 – ректор МДА. 1858 – наст. Высокопетровского, затем Заиконоспасского м-ря. 1861 – еп. Курский и Белгородский. 1880 – архиеп. Казанский и Свияжский. 1882 – архиеп. Кишиневский и Хотинский. 1883 – почетный член КазДА. 1884 – почетный член МДА. 1891 – архиеп. Херсонский и Одесский. 1893 – член Синода. 1893 – митр. Московский и Коломенский (Мануил, VI. 141–147).

³⁵ - Иустин (Охотин); 12.11.1853–25.05.1907). Окончил Нижегородскую ДС, СПбДА (1853), пострижен в монашество, рукоположен во иеромонаха, препод. Костромской ДС. 1855 – магистр богосл., инсп. Ярославской ДС. 1857 – архимандрит. 1871 – еп. Острожский, вик. Волынской епархии. 1879 – еп. Харьковский и Ахтырский. 1882 – еп. Подольский и Брацлавский. 1887 – еп. Курский и Белгородский. 1893 – архиеп.

Херсонский и Одесский. 1903 – почетный член КазДА. В 1905 уволен на покой, упр. ставропигиальным Воскресенским м-рем (Мануил, IV. 71–73).

³⁶ - Тихон (Покровский; 21.02.1821–16.04.1885). Окончил Тульскую ДС, в 1848 – СПбДА, учитель Александро-Невского дух. училища. 1850 – иерей. 1865 – протоиерей. 1869 – смотритель Александро-Невского дух. училища. 1869 – иеромонах, архимандрит, еп. Выборгский. 1871 – еп. Ладожский, первый вик. Петербургской епархии. 1873 – еп. Саратовский и Царицынский. 1882 – архиеп. Волынский и Житомирский (Русское православие).

³⁷ - Виталий (Гричулевич; 1.01.1823–14.05.1885). 1843 – окончил Подольскую ДС, 1847 – СПбДА, канд. богосл. Работал законоучителем в различных учебных заведениях (в т.ч. в Смольном институте). Был основателем и ред. ж-ла «Странник». 1876 – принял монашеский постриг, архимандрит. 1879 – еп. Острожский, вик. Волынской епархии. Учредил Свято-Николаевское просветительское братство. 1882 – еп. Могилевский и Витебский (с 1833 – Могилевский и Мстиславский)). Возродил Могилевское Богоявленское братство, организовал проведение внебогослужебных собеседований, народных чтений и т.д. (ПЭ VIII. 560–561).

³⁸ - Вениамин (Быковский; 1821(1820?)–1.02.1893). В 1843 окончил Полтавскую ДС. 1844 – иерей, служил на приходе. После смерти жены и детей учился в КДА (1849–1853), пострижен в монашество. После окончания преподавал или исполнял обязанности смотрителя в различных уч. заведениях. 1865 – орд. проф. КазДА. 1871 – еп. Острожский, вик. Воронежской епархии. 1879 – еп. Оренбургский, 1882 – еп. Черниговский и Нежинский. Одним из первых ввел у себя в епархии внебогослужебные собеседования (ПЭ VII. 632–633).

³⁹ - Феодосий (Макаревский; 1822–5.02.1885). Окончил Черниговскую ДС, в 1849 – КДА, магистр богосл. 1850 – проф. Смоленской ДС, учитель в училище девиц дух. звания. 1852 – иерей, член Вяземского дух. правления, катехизатор, цензор проповедей. 1855 – протоиерей. В 1861 после смерти жены пострижен в монашество, инсп. Смоленской ДС. 1862 –

архимандрит, инсп. Петербургской ДС. 1863 – ректор Воронежской ДС, наст. Алексеевского Акатова м-ря. 1866 – ред. Воронежских епарх. ведомостей. 1867 – еп. Острогожский, вик. Воронежской епархии. 1871 – еп. Екатеринославский и Таганрогский. При нем в епархии стали проводиться окружные, благочиннические и епархиальные съезды духовенства, на которых происходили выборы благочинных (Русское православие).

⁴⁰ - Иларион (Юшенев; 22.02.1824–18.01.1904). В 1844 окончил Смоленскую ДС, иерей. В 1856 овдовел. В 1873 пострижен и возведен в сан игумена, настоятель Смоленского Троицкого м-ря, архимандрит. 1878 – наместник КПЛ. 1884 – еп. Прилуцкий, вик. Полтавской епархии. 1887 – еп. Полтавский и Переяславский. В 1888 основал в Полтаве епарх. комитет Всероссийского Миссионерского Общества. В 1890 по его инициативе в Полтаве открыто Свято-Макарьевское епархиальное братство, которое повлекло за собой открытие во многих местах приходских братств (Мануил, III. 219–231).

⁴¹ - Виталий (Иосифов; 1832–15.09.1892). В 1854 окончил Воронежскую ДС, учитель в народном училище. В 1856 рукоположен в иерея, служил на приходе. В 1859 овдовел. 1861–1865 – учился в КДА, магистр богосл. 1865 – иеромонах, проф. Киевской ДС. 1875 – ректор Киевской ДС. 1883 – еп. Чигиринский, вик. Киевской епархии. 1885 – еп. Тамбовский и Шацкий. 1890 – еп. Калужский и Боровский (ПЭ VIII. 561).

⁴² - Поликарп (Розанов; 1828–24.10.1891). Учился в Скопинском дух. училище и Рязанской ДС. 1852 – окончил МДА, магистр богосл., вольнослушатель медицинского ф-та Московского университета. В 1857–1884 препод. Киевской ДС. 1884 – иеромонах, архимандрит, наст. Киево-Николаевского м-ря. 1884 – еп. Уманский, 2-й вик. Киевской епархии. В 1887 упр. Курской епархией. 1888 – еп. Екатеринбургский и Ирбитский (Русское православие).

⁴³ - Никанор. Киевский собор. 105.

⁴⁴ - Никанор. Киевский собор. 128.

⁴⁵ - Никанор. Киевский собор. 129.

⁴⁶ - Никанор. Киевский собор. 105.

⁴⁷ - Никанор. Киевский собор. 127.

⁴⁸ - Гурьев. 2914.

⁴⁹ - Излагается по: Гурьев. 2083–2088; Казанский собор.

⁵⁰ - Дионисий (Хитров; 22.10.1818–8.09.1896). В 1840 окончил Рязанскую ДС, отправлен в Иркутскую епархию, где прослужил 43 года. В 1841 рукоположен в иерея. Служил учителем, катехизатором, законоучителем. 1851 – миссионер. Совершил значительное количество миссионерских поездок по епархии. Составил грамматику якутского языка и осуществлял переводы духовной и богослужебной литературы. 1857 – протоиерей; командирован в Москву для печатания литературы на якутском языке. 1858 – и.о. ректора Ново-Архангельской ДС. 1859 – наст. Градо-Якутской Преображенской ц. 1862 – ректор Якутской ДС. 1863 – член Комитета по переводу духовных книг на якутский язык. 1868 – после смерти супруги пострижен и хиротонисан в еп. Якутского, вик. Камчатской епархии. После отъезда в Москву свт. Иннокентия Московского продолжал его миссионерскую деятельность. 1870 – еп. Якутский и Вилуйский. 1883 – еп. Уфимский и Мензелинский. 1891 – архиеп. (Мануил, III. 78–87).

⁵¹ - Евгений (Шершилов; 1826–22.03.1897). В 1853 окончил КДА, магистр богосл., пострижен в монашество, препод. Киевской ДС. С 1858 инсп. Ярославской ДС. 1861 – архимандрит, ректор Черниговской ДС. С 1868 ректор Литовской ДС, наст. Виленского Свято-Троицкого м-ря. 1870 – еп. Брестский, вик. Литовской епархии. 1875 – еп. Ковенский, вик. Литовской епархии; 1877 – еп. Минский и Туровский, 1880 – еп. Астраханский и Енотаевский, 1889 – еп. Ставропольский и Екатеринодарский, 1893 – еп. Могилевский и Мстиславский. В 1896 уволен на покой (Мануил, III. 107–111).

⁵² - Ефрем (Рязанов; 1817–15.01.1891). В 1841 окончил СПбДА, учитель Волынской ДС. 1845 – иерей, 1849 – протоиерей. В 1852 пострижен в монашество, ректор Волынской ДС, наст. Загаецкого Иоанна Милостивого м-ря Волынской епархии. 1853 – архимандрит. 1857 – ректор Рижской ДС.

Редактировал ж-л «Училище благочестия», календари на эстонском и латышском языках, участвовал в составлении латышско-русского словаря. С 1866 – член С.-Петербургского духовно-цензурного комитета. 1871 – еп. Березовский, вик. Тобольской епархии. 1874 – еп. Тобольский и Сибирский. 1880 – еп. Белгородский и Курский. 1883 – еп. Пермский и Соликамский. В 1888, согласно прошению, уволен от управления епархией, упр. Белгородским Свято-Троицким м-рем (Русское православие).

⁵³ - Варсонофий (Охотин; 17.03.1830–12.08.1895). После окончания в 1854 КазДА (в 1853 пострижен в монашество) более 20 лет преподавал в Казанской ДС, став в 1864 ее ректором. В 1861 – архимандрит, в 1861–1871 наст. различных м-рей Казанской епархии. 1876 – еп. Екатеринбургский, затем – еп. Старорусский, вик. Новгородской епархии; с 1882 – еп. Симбирский и Сызранский. Был председателем Симбирского комитета Православного миссионерского общества. Активно поддерживал деятельность Н.И. Ильминского (ПЭ VI. 682–683).

⁵⁴ - Вениамин (Смирнов; 1829–7.05.1890). В 1851 окончил Калужскую ДС, в 1855 – КДА, канд. богосл. 1856 – инсп. Воронежского дух. училища. 1862 – иеромонах, инсп. Черниговской ДС. 1868 – ректор вновь открытой Донской ДС. 1879 – еп. Екатеринбургский, вик. Пермской епархии. 1882 – еп. Оренбургский и Уральский. Организовал в Оренбурге внебогослужебные собеседования с прихожанами и старообрядцами. 1886 – еп. Воронежский и Задонский (ПЭ VII. 64–648).

⁵⁵ - Нафанаил (Леандров; 30.11.1813–10.01.1888). В 1834 окончил Ярославскую ДС, иерей. 1848 – протоиерей. 1873 – иеромонах, архимандрит, наст. Ростовского Богоявленского Авраамиева м-ря. 1878 – еп. Сарапульский, вик. Вятской епархии. 1882 – еп. Екатеринбургский, вик. Пермской епархии. 1885 – еп. Екатеринбургский и Ирбитский. Был первым архиереем, посетившим верхотурских вогулов (манси) – Русское православие.

⁵⁶ - Тихон (Троицкий-Донебин; 4.01.1831–29.06.1911). 1853 – окончил Рязанскую ДС, иерей. Овдовев, поступил в СПбДА,

окончил в 1861, канд. богосл., иеромонах, препод. Новгородской ДС. 1863 – инсп. Новгородской ДС. 1866 – архимандрит. 1871 – и.д. ректора Кавказской ДС. 1882 еп. Сарапульский, вик. Вятской епархии. 1886 – еп. Енисейский и Красноярский. 1892 – архиеп. Иркутский и Нерчинский. 1896 – почетный член КазДА (Мануил, VI. 313–314).

⁵⁷ - Антоний (Вадковский; 3.08.1846–2.11.1912). В 1870 окончил КазДА, канд. богосл., 1871 – магистр. В 1879 овдовел, в 1883 пострижен в монашество и рукоположен. В 1885 по инициативе Победоносцева переведен в столицу. 1887 – ректор СПбДА, 1887 – еп. Выборгский, вик. СПб. епархии. 1892 – архиеп. Финляндский и Выборгский, 1898 – митр. Санкт-Петербургский, первенствующий член Синода (1900). После 1905 возглавил движение, направленное на созыв Собора. Имел репутацию либерала и подвергался критике справа (ПЭ II. 621–623).

⁵⁸ - Ильминский Николай Иванович (24.04.1822–27.12.1891). В 1846 окончил КазДА. С 1850 в С.-Петербурге работал над переводами богослужебных книг на татарский язык. В 1851–1853 изучал арабский, турецкий и персидский яз. в Дамаске, Константинополе, Каире. С 1854 преподавал восточные языки в КазДА. 1861–1872 – проф. КазДА и Казанского университета. Был одним из основателей Братства Св. Гурия. С 1872 директор Казанской учительской семинарии (Отечественная история II. 341–342).

⁵⁹ - Малов Евфимий Александрович (1835–25.02.1918). В 1862 окончил КазДА, пом. ректора Казанской ДС. 1863 – магистр богосл., бакалавр КазДА. 1868 – экстраорд. проф. 1869 – иерей. 1870 – благочинный училищ девиц дух. звания. 1880 – протоиерей. 1886 – орд. проф. 1901 – д-р богосл., проф. по кафедре противомусульманских миссионерских предметов (ИС 1905. 25; Русское православие).

⁶⁰ - Ивановский Николай Иванович (1840–1913). В 1865 окончил СПбДА, канд. богосл., бакалавр КазДА. 1867 – магистр, пом. инспектора КазДА. 1869 – экстраорд. проф. В 1876–1880 инсп. КазДА. 1883 – д-р богосл. и орд. проф. Автор работ, посвященных различным аспектам старообрядчества. С 1871

проводил миссионерские беседы со старообрядцами. Совершил ряд миссионерских поездок по епархии (Христианство III. 327; ИС 1905. 24).

⁶¹ - Миротворцев Василий Васильевич (1838–22.09.1891). 1863 – окончил СПбДА, канд. богосл. Препоуд. КазДА. С 1881 – инсп. КазДА. 28 лет стоял во главе миссионерского отделения против буддизма и принимал активное участие в комиссии по переводу священных и богослужебных книг на инородческие языки (Брокгауз-Эфрон. XIX. 434).

⁶² - Машанов Михаил Александрович (11.05.1852–1924). 1872 – окончил Тобольскую ДС и поступил в КазДА. В числе его преподавателей были Н.И. Ильминский, Е.А. Малов, Н.П. Остроумов. 1876 окончил КазДА, оставлен в Академии преподавателем миссионерских противомусульманских дисциплин. 1878 – приват-доц., 1884 – и. д. доцента на кафедре арабского яз. 1881– 1904 – член и делопроизводитель Братства Св. Гурия. 1885 – магистр богосл. и доц., командирован на два года в Сирию, Палестину, Египет и в Аравию для изучения арабского яз. и мусульманской богосл. литературы. 1887 – экстраорд. проф. С 1889 безвозмездно преподавал на двухгодичных миссионерских курсах. В 1919–1920, продолжая преподавательскую деятельность в КазДА, написал курс лекций «Ислам среди народов Восточной России» в 38 томах. Этот курс читал советским работникам на Восточном отделении открывшегося в 1917 Северо-восточного археологического и этнографического института (Хабибуллин).

⁶³ - Яковлев Иван Яковлевич (25.4.1848–23.10.1930). В 1868, учась в гимназии, основал Симбирскую чувашскую школу, ставшую центром чувашской культуры. В 1875 окончил историко-филологический ф-т Казанского университета. В университете познакомился с Н.И. Ильминским, под влиянием которого составил первый вариант нового чувашского алфавита. Деятельности И.Я. Яковлева покровительствовал инсп. народных училищ Симбирской губернии И.Н. Ульянов (БСЭ XXX. 1441–1442).

⁶⁴ - Тимофеев Василий Тимофеевич (1836–1893). Первый священник из кряшен, миссионер. Родился в д. Никифорово

Мамадышского уезда. В 1847 поступил в местную приходскую школу. В 1856 уехал в Казань, поступил послушником в один из монастырей и продолжал духовное образование. Из-за отсутствия рекрутской квитанции был вынужден покинуть м-рь, вернуться домой и заняться крестьянским трудом. Благодаря поддержке и рекомендации Н.И. Ильминского поступил в КазДА. В 1863–1893 директор Казанской центральной крещено-татарской школы. Переводчик на татарский язык библейских и богослужебных текстов (ТЭС. 573; справка М. Кострюкова (Казань) на основе: Хабибуллин. 51–52).

⁶⁵ - Субботин Николай Иванович (13.11.1827–30.05.1905). В 1852 окончил МДА, где впоследствии был профессором по кафедре истории и обличения раскола. 1873 – д-р богосл. Автор многочисленных трудов по истории раскола и православной полемики против него (Кривошеева. Дума. 536).

⁶⁶ - Казанский собор. 73.

⁶⁷ - Казанский собор. 75.

⁶⁸ - Павел Прусский (1821–1895). Происходил из семьи старообрядцев-федосеевцев. Был известен как начетчик. В 1848 за счет Преображенского кладбища отправился в Пруссию для организации старообрядческого монастыря. До 1867 фактически возглавлял федосеевское согласие. В 1868 присоединился к единоверию и вскоре стал настоятелем Никольского единоверческого м-ря в Москве. Был талантливым публицистом и полемистом (Христианство. II. 268–269).

⁶⁹ - Казанский собор. 84 об.

⁷⁰ - Павел (Вильчинский; 1829–4.06.1908). В 1849 окончил Подольскую ДС. 1853 – окончил КДА, иеромонах. 1856 – магистр богосл., проф. Полтавской ДС. 1857 – инсп. Харьковской ДС. 1862 – архимандрит. 1867 – ректор Владимирской ДС. 1878 – еп. Сарапульский, вик. Вятской епархии. 1878 – еп. Чебоксарский, вик. Казанской епархии. 1882 – еп. Саратовский и Царицынский. 1889 – еп. Астраханский и Енотаевский. 1892 – еп. Могилевский и Мстиславский. 1892 – вторично еп. Астраханский и Енотаевский. 1893 – еп. Пензенский и Саранский. С 1899 года – почетный член КазДА.

Скончался в Балашовском Покровском м-ре, Саратовская епархия (Мануил, V. 288–289).

⁷¹ - Иаков (Вечерков; 4.04.1792–20.05.1850). В 1814 окончил Белгородскую ДС, в 1819 – СПбДА, магистр богосл., пострижен в монашество, рукоположен, инсп. Орловской ДС, затем ректор Севских дух. училищ. 1822 – ректор Орловской ДС, 1823 – Екатеринославской ДС. 1827 – наст. Бизюкова м-ря, архимандрит. 1832 – еп. Саратовский и Царицынский. Способствовал присоединению к православию более 18 тысяч старообрядцев. 1847 – еп. Нижегородский и Арзамасский. 1849 – архиеп. (Русское православие).

⁷² - Казанский собор. 87.

⁷³ - О расколах и сектах и о мерах к ослаблению раскольнической пропаганды (Постановления 1886. 64–65).

⁷⁴ - Постановления 1886. 65.

⁷⁵ - Текст определения Синода «Об издании во всеобщее сведение изъяснения об истинном смысле и значении содержащихся в полемических противораскольнических сочинениях прежнего времени порицаний на именуемые старые обряды» рассылался вместе с постановлениями съезда (Постановления 1886. 66).

⁷⁶ - Текст указа см.: Казанский собор. 144.

⁷⁷ - Постановления 1886. 62.

⁷⁸ - Там же.

⁷⁹ - См.: Харченко. 41–42.

⁸⁰ - Постановления 1886. 61.

⁸¹ - От 19/23 декабря–18 марта 1885–86 г., № 2899. – Постановления 1886. 59–60.

⁸² - В 1887 году это установление повторено в выработанных Первым миссионерским съездом и утвержденных Синодом «Правилах об устройстве миссий и о способе действий миссионеров и пастырей Церкви по отношению к раскольникам и сектантам»: «В каждой епархии, где имеются раскольники или последователи рационалистических сект, учреждаются, смотря по мере потребности, один или несколько епархиальных миссионеров» (Правила 1887. 175).

⁸³ - Секретный указ МВД от 29 мая 1887 г., № 334. – Казанский собор. 194.

⁸⁴ - Определение Синода от 20 мая – 4 июня 1888 г. – Казанский собор. 201–202.

⁸⁵ - Никанор. Переписка. 527.

⁸⁶ - Материалы этого собора см.: Иркутский собор; см. также: Харченко. 49–51.

⁸⁷ - Вениамин (Благодоров; 20.01.1825–2.02.1892). В 1846 окончил Тамбовскую ДС и направлен в КазДА. Чудесное исцеление во время эпидемии холеры укрепило желание принять монашество. В 1849 – монах, иеродиакон. В 1850 – бакалавр церк. истории, 1855 – орд. проф., 1856 – пом. инспектора КазДА. 1858 – ректор Томской ДС. 1862 – еп. Селенгинский, нач. Забайкальской дух. миссии. Много сделал для развития миссии среди бурят, при этом был последовательным сторонником русификации. 1868 – еп. Камчатский, Курильский и Благовещенский. В 1870 посетил Японию, благословил на миссионерскую деятельность иером. Николая (Касаткина). 1873 – еп. Иркутский и Нерчинский. За 19 лет управления епархией открыл 8 миссионерских станций; крещено ок. 40 тыс. коренных жителей (ПЭ VII. 630–632).

⁸⁸ - Иркутский собор. 3.

⁸⁹ - Исаакий (Положенский; 23.01.1828–11.05.1894). В 1849 окончил С.-Петербургскую ДС и поступил в СПбДА. В 1851 принял постриг. В 1853 окончил СПбДА, магистр богосл., смотритель Боровичского дух. училища. 1856 – смотритель Кириллобелозерского дух. училища. 1857 – проф. Новгородской ДС. 1858 – архимандрит, инсп. Ставропольской ДС. 1863 – ректор Кавказской ДС. 1871 – еп. Моздокский, вик. Кавказской епархии. 1881 – еп. Енисейский и Красноярский. 1886 – еп. Томский и Семипалатинский. 1891 – еп. Кишиневский и Хотинский. 1892 – еп. Астраханский и Енотаевский, но из-за болезни в управление не вступал, уволен на покой и жил в Гербовецком м-ре. С 1893 упр. Новгородским Тихвинским м-рем, где и скончался (Мануил, IV. 57–59).

⁹⁰ - Владимир (Петров; 29.05.1828–2.09.1897). В 1849 окончил Воронежскую ДС, в 1853 – КДА, магистр богосл. 1853 – иеромонах. 1857 – препод., затем инсп. Орловской, Воронежской и Иркутской дух. семинарий. 1857 – проф. и инсп. Томской ДС, где познакомился с алтайскими миссионерами. 1861 – архимандрит, экстраорд. проф. СПбДА. Был одним из инициаторов создания Православного миссионерского общества, участвовал в выработке его устава. 1865 – глава Алтайской миссии и наст. Чулышманского м-ря. Активно участвовал в переводческой деятельности. 1879 – еп. Бийский, вик. Томской епархии с оставлением в управлении Алтайской миссии. 1883 – еп. Томский и Семипалатинский. 1886 – еп. Ставропольский и Екатеринодарский. 1889 – еп. Нижегородский и Арзамасский; 1892 – архиеп. Арзамасский и Свияжский. В 1897 открыл III Всероссийский миссионерский съезд в Казани (ПЭ VIII. 656–658).

⁹¹ - Гурий (Буртасовский; 30.06.1845–5.01.1907). В 1868 окончил Казанскую ДС, в 1872 – КазДА, канд. богосл. В 1871 принял постриг и рукоположен в диакона, в следующем году – в иерея. 1872 – препод. Иркутской ДС. 1877 смотрителем Иркутского дух. училища. С 1873 миссионерствовал, совершал миссионерские путешествия по Дальнему Востоку, основывал миссионерские станы. 1879 – архимандрит, 1880 – нач. Иркутской дух. миссии, и. о. ректора Благовещенской ДС (с 1885 – ректор). 1885 – еп. Камчатский, Курильский и Благовещенский, продолжал длительные миссионерские поездки по епархии. С 1892 – еп. Самарский и Ставропольский. Здесь активно поддерживал систему Н. Ильминского, внедрял богослужение на инородческих языках, был первым Самарским архиереем, служащим в единоверческих храмах (ПЭ XIII. 472–473).

⁹² - Мелетий (Якимов; 29.10.1835–14.01.1900). В 1856 окончил Вятскую ДС, поступил в Вятский Успенско-Трифоновский м-рь. 1857 – пострижен в рясофор. Был проповедником, библиотекарем и учителем в Вятском дух. училище. 1858 поступил в КазДА. 1859 – иеродиакон. В 1861 за служение панихиды по крестьянам, убитым при усмирении волнений, сослан в Посольский СпасоПреображенский м-рь (на

Байкале) для участия в деятельности миссии. В 1862 начал миссионерскую деятельность, иеромонах. 1865 – канд. богосл. С 1862 по 1867 обратил и окрестил более 500 человек. 1867 – миссионер в Тунгусской степи. С 1872 проповедовал бурятам и тунгусам, проживающим у границы с Монголией. 1873 – нач. Иркутской миссии, наст. Ниловой пустыни в Саянских горах. 1874 – архимандрит. В 1874–1875 ездил в Казань для ознакомления с системой Н. Ильминского. 1878 – еп. Селенгинский, вик. Иркутской епархии, нач. Забайкальской миссии. 1889 – еп. Якутский. 1896 – еп. Рязанский и Зарайский. 1998 – обретенны его мощи (Мануил, IV. 311–315; Русское православие).

⁹³ - Макарий (Дарский; † 7.09.1897). Окончил Тульскую ДС и МДА (1868), иерей. 1871 – канд. богосл. 1880 – смотритель Иркутского дух. училища. 1881 – иеромонах, нач. Иркутской миссии, архимандрит. 1883 – еп. Киренский, вик. Иркутской епархии. 1889 – еп. Селенгинский, вик. Иркутской епархии. 1892 – еп. Камчатский, Курильский и Благовещенский (Мануил, IV. 211–212).

⁹⁴ - Мартиниан (Муратовский; 1820–5.07.1898). В 1842 окончил КазДА, учитель в Свяжском дух. училище. 1845 – монах, иеродиакон. 1846 – иеромонах. 1853 – смотритель Свяжского училища. 1856 – наст. Свяжской Макарьевской пустыни. 1861 – архимандрит, наст. Иркутского Вознесенского м-ря. 1869 – еп. Селенгинский, вик. Иркутской епархии. 1877 – еп. Камчатский, Курильский и Благовещенский. Перевел на корейский и нанайский языки: Евангелие, избранные псалмы, литургию и Священную историю. 1885 – еп. Таврический и Симферопольский. 1896 – архиеп. (Мануил, IV. 303–304).

⁹⁵ - Игнатъев Алексей Павлович, граф (22.05.1842–9.12.1906). В 1862 окончил Академию ген. штаба. 1885–1887 – генерал-губернатор Восточной Сибири. 1887–1889 – Иркутский губернатор. 1885–1889 – командующий войсками Иркутского округа. 1889–1907 – Киевский, Подольский и Волынский губернатор. С 1896 – член Гос. совета. Был одним из наиболее активных противников С. Витте. В 1905 член Особого

совещания по делам веротерпимости. Убит членом боевой организации партии эсеров (Отечественная история II. 319).

⁹⁶ - Педашенко Иван Константинович, граф (1834–1915). Генерал-лейт., в 1882–1890 – Енисейский губернатор (ЛАФ II. 62).

⁹⁷ - Барабаш Яков Федорович (1838–1910). С 1872 года возглавлял топографический отдел Восточно-Сибирского военного округа, организатор картографирования ряда р-нов Дальнего Востока. С 1876 (1875?) – нач. штаба войск, располагавшихся в Приморской обл., военный губернатор Забайкальской обл. Организатор укрепления Владивостока и превращения его в крепость. 1888–1899 – военный губернатор Тургайской обл. 1899 – оренбургский губернатор, наказный атаман Оренбургского казачьего войска. В 1906 освобожден от должности, назначен присутствующим в Сенате (Кутузов М.).

⁹⁸ - См.: Иркутский собор; Пашков. 291.

⁹⁹ - Иркутский собор. 3 об. – 4.

¹⁰⁰ - Иркутский собор. 5.

¹⁰¹ - Корф Андрей Николаевич, барон (14.07.1831–7.02.1893). Из немцев Курляндской губернии. После окончания Пажеского корпуса на военной службе. В 1858 командирован в кавказскую армию. В 1884 стал первым генерал-губернатором Приамурья и оставался в этой должности до кончины (Российские немцы).

¹⁰² - Не присутствовал на собрании и изложил свою позицию в письменной форме: Иркутский собор. 7–8.

¹⁰³ - Иркутский собор. 15.

¹⁰⁴ - Иркутский собор. 30–33.

¹⁰⁵ - Иркутский собор. 23.

¹⁰⁶ - Буряты оставались бесписьменным народом вплоть до 1931 года. – Народы России. 119.

¹⁰⁷ - Иркутский собор. 24 об.

¹⁰⁸ - Иркутский собор. 24 об. – 25.

¹⁰⁹ - Иркутский собор. 25 об. – 26.

¹¹⁰ - Старописьменный монгольский язык использовался бурятами в течение 200 лет, вплоть до 1931 г., когда начались советские реформы бурятской орфографии (Санжина. 59).

¹¹¹ - См.: Санжина.

¹¹² - Макарий (Глухарев; 30.10.1792–17.05.1847). 1813 – окончил Смоленскую ДС. 1817 – окончил СПбДА, канд. богосл. 1817 – инсп. Екатеринославской ДС, ректор уездных приходских училищ. 1819 – монах. 1821 – архимандрит, ректор Костромской ДС. 1823 – поселился в Китаевской пустыни, затем переехал в Глинскую пустынь. 1830–1844 – возглавлял Алтайскую миссию. Проповедовал среди татар и калмыков, основал три миссионерских стана, осуществил значительное количество переводов богослужебных и учительных текстов. Осуществил ряд переводов ветхозаветных текстов с еврейского на русский. Канонизован (2000). – Отечественная история. III. 440–441.

¹¹³ - Алтайская письменность на кириллической основе создана в 1830-е годы. Первый букварь со словарем и грамматикой издан в Санкт-Петербурге в 1868 г., в 1869 г. в Казани вышла грамматика алтайского языка. Народы России. 82.

¹¹⁴ - Иркутский собор. 27 об. – 28.

¹¹⁵ - Иркутский собор. 39 об. О снятии клятв см. ниже, гл. 8.

¹¹⁶ - Подробнее см.: Иркутский собор. 45–50.

¹¹⁷ - Иркутский собор. 63.

¹¹⁸ - Иркутский собор. 65.

¹¹⁹ - Иркутский собор. 66 об. – 67.

¹²⁰ - Иркутский собор. 71.

¹²¹ - Первые ЦПШ появились в Иркутской епархии в 1884 году. К моменту проведения собора 626 учащихся обучались в 37 школах.

¹²² - Иркутский собор. 74 об. – 75.

¹²³ - Так он обычно называется в современной ему литературе. См., например: Первый миссионерский съезд.

¹²⁴ - Перетятков. 830.

¹²⁵ - Определение 1888.

- ¹²⁶ - См.: Правила 1887.
- ¹²⁷ - Должность епархиального миссионера учреждена Синодом в 1885 году по рекомендации Казанского архиерейского собора. См.: 1.3.4.
- ¹²⁸ - Правила 1887. 176.
- ¹²⁹ - См.: Второй съезд; Перетятков.
- ¹³⁰ - См.: Третий съезд; Макарьевский и Добромыслов; Громогласов.
- ¹³¹ - Официальный отчет о работе см.: Киевский съезд.
- ¹³² - Айвазов. Деяния; Миссионерский съезд 1917.
- ¹³³ - См.: Орловский съезд; Айвазов. Орловский.
- ¹³⁴ - Иркутский съезд.
- ¹³⁵ - См.: Саратовский съезд.
- ¹³⁶ - Наше дело. V.
- ¹³⁷ - Наше дело. VII.
- ¹³⁸ - Андреев. I. 50
- ¹³⁹ - Об обстоятельствах подписания этого указа и его последствиях см.: Фирсов. Русская Церковь. 147–192.
- ¹⁴⁰ - Об укреплении. 710.
- ¹⁴¹ - Макарий (Невский; 01.10.1835–16.02.1926). В 1854 окончил Тобольское дух. училище. 1855 – член Алтайской миссии. Много ездил по епархии, занимался миссионерскими переводами. В 1861 принял монашество, иеромонах. Организовал Чолушманский м-рь недалеко от Телецкого озера. В 1864 отправился в Петербург для печатания алтайских переводов. В 1867 снова посетил Петербург, подготовив несколько книг на алтайском языке. В 1868–1869 жил по приглашению Н.И. Ильминского в Казани, где занимался подготовкой к изданию алтайской грамматики. Готовил певчих для богослужения на татарском языке. В 1869 вернулся на Алтай. С 1876 осуществлял цензуру книг на алтайском языке. 1875 – пом. нач. Алтайской миссии. 1883 – архимандрит, нач. Алтайской миссии. 1884 – еп. Бийский, вик. Томской епархии. 1891 – еп. Томский и Семипалатинский. 1895 – еп. Томский и Барнаульский. 1895 – почетный член КазДА. 1903 – архиеп.

1912–1917 – митр. Московский и Коломенский, член Синода. В марте 1917 уволен от управления епархией по просьбе московского духовенства; протестовал против увольнения и запретил в священнослужении всех членов епарх. съезда и все московское городское духовенство. Канонизован (2000).

Мануил, IV. 223–242.

¹⁴² - Макарий. 1199.

¹⁴³ - ОЕА I. 705.

¹⁴⁴ - Флавиан (Городецкий; 26.07.1840–04.11.1915). Родился в дворянской семье. После окончания гимназии поступил на юридический ф-т Московского университета, но на четвертом курсе принят послушником в Николо-Угрешский м-рь. В 1863 перешел послушником в Симонов м-рь. 1866 – монах. 1867 – иеромонах. 1873 – член Пекинской миссии. 1879 – архимандрит, нач. Пекинской миссии. 1884 – вернулся в Россию. 1885 – еп. Аксайский, вик. Донской епархии. 1885 – еп. Люблинский, вик. Холмско-Варшавской епархии. 1891 – еп. Холмский и Варшавский. 1892 – архиеп. 1898 – архиеп. Карталинский и Кахетинский, экзарх Грузии. 1901 – архиеп. Харьковский и Ахтырский. 1903 – митр Киевский и Галицкий (Кривошеева. Дума. 547–548).

¹⁴⁵ - ОЕА I. 704.

¹⁴⁶ - Гурий (Охотин; 26.10.1828–1.03.1912). Окончил Алатырское дух. училище, Симбирскую ДС, в 1853 – СПбДА, канд. богосл. Преподавал историю в Нижегородской ДС, затем словесность в Симбирской ДС. 1856 – инсп. Симбирской ДС, 1874 – ректор. В 1874 рукоположен в иерея (целибат). 1890 – еп. Смоленский и Дорогобужский. В 1896 – пред. Училищного совета при Синоде. Много сделал для развития ЦПШ. 1900 – еп. Новгородский и Старорусский. В 1903 ушел на покой. С 1904 – пост. член Синода. (ПЭ XIII. 478–479).

¹⁴⁷ - ОЕА I. 805.

¹⁴⁸ - Георгий (Орлов; 1840–11.06.1912). 1860 – окончил Томскую ДС, 1861 – иерей. Служил на приходе, в 1866 овдовел. В 1870 поступил в МДА, окончил в 1874, канд. богосл. Препод., затем ректор Томской ДС. В 1889 пострижен в монашество и

возведен в сан архимандрита. 1892 – еп. Селенгинский, вик. Иркутской епархии. 1894 – еп. Забайкальский и Нерчинский, 1898 – еп. Тамбовский и Шацкий, затем – Астраханский и Енотаевский. Занимался организацией епарх. миссии, издавал литературу, открывал курсы, организовал первую в России плавучую церковь. 1911 – архиеп. (ПЭ XI. 36–37).

¹⁴⁹ - ОЕА I. 375.

¹⁵⁰ - Никандр (Молчанов; 1.04.1852–5.06.1910). В 1878 окончил МДА, канд. богосл., препод. греческого яз. Тамбовской ДС. 1884 – магистр богосл. 1885 – иеромонах, архимандрит, ректор Тамбовской ДС. 1891 – еп. Нарвский, вик. С.-Петербургской епархии. 1893 – ректор СПбДА. 1895 – еп. Симбирский и Сызранский. 1903 – почетный член КазДА 1904 – архиеп. Литовский и Виленский. Был духовным писателем (Мануил, V. 58–60).

¹⁵¹ - Никандр. Архипастырское. 1810.

¹⁵² - Никандр. Архипастырское. 1817.

¹⁵³ - Иоанний (Казанский; 18.06.1839–14/15.12.1917). 1863 – окончил Орловскую ДС. 1864 – диакон. 1868 – поступил в МДА. 1872 – окончил академию, канд. богосл., иеромонах, препод. Олонецкой ДС. 1879 – смотритель Петрозаводского дух. училища. 1881 – архимандрит. 1882 – ректор Донской ДС. 1884 – ректор Смоленской ДС. 1885 – наст. Маркова м-ря Витебской епархии. 1888 – еп. Великоустюжский, вик. Новгородской епархии. 1891 – еп. Владикавказский и Моздокский. 1892 – еп. Михайловский, вик. Рязанской епархии. 1901 – еп. Архангельский и Холмогорский. 1908 – уволен на покой в Данилов м-рь в Москве, член Московской синодальной конторы (Мануил, III. 353–354).

¹⁵⁴ - ОЕА I. 384.

¹⁵⁵ - Никанор (Надеждин; 1859–1916). В 1881 окончил Ярославскую ДС. 1884 – монах. 1885 – окончил СПбДА, канд. богосл., иеромонах, препод. Литовской ДС. 1888 – инсп. Тифлисской ДС. 1891 – ректор Томской ДС. 1897 – еп. Киренский, вик. Иркутской епархии. 1898 – еп. Якутский и

Вилуйский. 1905 – еп. Пермский и Соликамский. 1908 – еп. Олонецкий и Петрозаводский (Мануил, V. 80–81).

¹⁵⁶ - ОЕА I. 990.

¹⁵⁷ - Боголюбов Димитрий Иванович (17.02.1869–22.06.1953). Родился в семье псаломщика. 1894 – окончил МДА. Тамбовский епарх. миссионер (с 1898 – харьковский, с 1903 – петербургский). 1913 – инсп. Ставропольской ДС, 1914 – Воронежской. Член Собора 1917–1918 гг. как член Предсоборного Совета. В 1918 по представлению митр. Вениамина (Казанского) вновь назначен Петроградским епархиальным противосектантским миссионером. В 1922 рукоположен в иерея, служил в Москве. Назначен св. Тихоном в состав ВЦС (1924). После 1924 неоднократно арестовывался. В 1943 участвовал в возрождении духовных школ. Патр. Сергей хотел назначить его ректором Богословского института, но пред. Совета по делам религий Карпов воспротивился, сославшись на антисоветское выступление Боголюбова на Соборе 1917–1918 гг. Проф. истории раскола в Московском православном богословском институте, затем в МДА. Участвовал в Поместном Соборе (1945). 1947 – магистр богосл. 1951 – на пенсии, духовник ТСЛ (ПЭ V. 457–458; Обзор I. 251).

¹⁵⁸ - Боголюбов. 494–501.

¹⁵⁹ - Никандр. О свободе.

¹⁶⁰ - Красножен Михаил Георгиевич (1860–?). 1885 – окончил Московский университет, канд. богосл. 1889–1892 – работал в европейских архивах и библиотеках. 1892 – приват-доц. Московского университета. 1893 – экстраорд. проф. кафедры церковного права Юрьевского университета. 1895 – орд. проф. 1897 – участвовал в IV интернациональном старокатолическом конгрессе. 1901 – защитил в Казанском университете докторскую диссертацию (тема «Иноверцы на Руси»). Член Собора 1917–1918 гг. по избранию от Юрьевского университета. (Обзор I. 312).

¹⁶¹ - Красножен. 1432.

¹⁶² - ОЕА I. 635.

¹⁶³ - ОЕА I. 636.

¹⁶⁴ - ОЕА I. 638.

¹⁶⁵ - Владимир (Сеньковский (Синьковский)); 1845–3.08.1917). В 1867 окончил Херсонскую ДС и рукоположен в иерея. Овдовев, был вольнослушателем КДА. В 1875 определен в Алтайскую миссию. В 1882 назначен первым миссионером во вновь учрежденную Киргизскую миссию (занималась проповедью христианства среди казахов-мусульман). 1891 – еп. Бийский, вик. Томской епархии и нач. Алтайской и Киргизской миссий. 1893 – еп. Владикавказский (с 1894 – Владикавказский и Моздокский). 1904 – еп. Кишиневский и Хотинский, 1908 – архиеп. Донской и Новочеркасский. Был активным миссионером, основал несколько учебных заведений, переводил на казахский язык (ПЭ VIII. 662–663).

¹⁶⁶ - ОЕА I. 248.

¹⁶⁷ - Айвазов Иван Георгиевич (1872–1964). Окончил Екатеринославскую ДС, КазДА (1898). Служил противосектантским миссионером в разных епархиях, ред. ж-лов «Голос Церкви» и «Душеполезное чтение» 1912–1913 – доц. МДА по кафедре истории и обличительного богосл. 1919 – арестован. 1920–1926 работал в государственных учреждениях Петрограда/Ленинграда. В 1928 арестован, сослан в Йошкар-Олу. С 1933 жил в Павлодаре. В 1937 вышел на пенсию, занимался богословием, в 40–50-е годы писал для ЖМП (ПЭ I. 340–341).

¹⁶⁸ - Журналы II. 340.

¹⁶⁹ - ОЕА I. 633–634.

¹⁷⁰ - Иоаким (Левицкий; 30.03.1853–1918). Окончил Киево-Софийское дух. училище, Киевскую ДС, КДА (1879). 1879 – препод. Рижской ДС. 1880 – иерей, законоучитель в различных учебных заведениях Риги. 1893 – иеромонах, архимандрит, ректор Рижской ДС. 1896 – еп. Балтский, вик. Подольской епархии. 1897 – еп. Гродненский и Брестский. 1903 – еп. Оренбургский и Уральский, активизировал миссионерскую деятельность. 1908 – еп. Оренбургский и Тургайский. 1910 – еп. Нижегородский и Арзамасский. 1916 – архиеп. Нижегородский и Арзамасский. Член Собора 1917–1918 гг. по должности как

архиеп. Нижегородский и Арзамасский. В 1918 уволен согласно прошению на покой; наст. Воскресенского Новоиерусалимского м-ря. Уехал к родственникам в Крым, где был повешен (Обзор I. 297–298).

¹⁷¹ - ОЕА I. 758.

¹⁷² - Журналы II. 352–358.

¹⁷³ - Журналы II. 353.

¹⁷⁴ - Антоний (Храповицкий; 17.03.1863–10.08.1936). В 1885 окончил СПбДА, пострижен в монашество, иеромонах. 1866 – препод. Холмской ДС, в 1887–1889 – и. д. доцента, доц., ректор СПбДА, 1890 – ректор МДА, 1895 – ректор КазДА; 1897–1899 – еп. Чебоксарский, вик. Казанской епархии; 1899–1890 – еп. Чистопольский, вик. Казанской епархии. 1900–1902 – еп. Уфимский и Мензелинский; 1902–1914 – еп. (с 1906 – архиеп.) Житомирский и Волынский. 1914–1917 – архиеп. Харьковский и Ахтырский. Член Собора 1917–1918 гг. по должности и по избранию. 1917 – митр. 1918 – митр. Киевский и Галицкий; 1918–1919 – врем. упр. Екатеринодарской епархией. 1920–1936 – в эмиграции в Сербии. 1922 – пред. Зарубежного синода. Председатель всех Соборов РПЦЗ. Скончался в г. Сремские Карловцы (Югославия), перед смертью принял схиму (ПЭ II. 646–652; Обзор I. 243).

¹⁷⁵ - Журналы II. 311

¹⁷⁶ - Журналы II. 311.

¹⁷⁷ - Журналы II. 312.

¹⁷⁸ - Архиеп. Антоний утверждал, например, что католики распространяли слухи о переходе в католичество царской семьи и Иоанна Кронштадского.

¹⁷⁹ - Журналы II. 313.

¹⁸⁰ - Журналы II. 314.

¹⁸¹ - Журналы II. 315.

¹⁸² - Рязань, известия. 68–69.

¹⁸³ - Съезд работал с 20 по 25 сентября 1905 г.

¹⁸⁴ - И.А. 72.

¹⁸⁵ - Александр (Григорьев; 1874–после 1930). В 1899 окончил МДА, канд. богосл., препод. Томской ДС, с 1901 – инсп. Полтавской ДС. 1902–1915(?) цензор С.-Петербургского Духовно-цензурного комитета, затем ст. цензор. Был насельником Александро-Невской лавры и Спасо-Евфимиева м-ря в Суздале. Архимандрит. 1917 – наместник Боголюбова м-ря Владимирской епархии. Член Собора 1917–1918 гг. по избранию от монашествующих. 1919 – наст. Новоторжского м-ря Тверской епархии, но по назначению не поехал, ссылаясь на невозможность покинуть Боголюбов м-рь, настоятелем которого оставался до 1921. По данным обновленческих источников, в 1926 пытался создать в Коврове «союз автокефалистов», объединяющий все церковные группировки. 14.02.1930 – приговорен к трем годам лагеря. Дальнейшая судьба неизвестна (Обзор I. 236; Справка А.А. Бовкало).

¹⁸⁶ - Александр Григорьев. 4

¹⁸⁷ - Александр Григорьев. 6.

¹⁸⁸ - Александр Григорьев. 12–13.

¹⁸⁹ - К вопросу.

¹⁹⁰ - См.: Смирнов П. Новое время.

¹⁹¹ - Восторгов Иоанн Иоаннович (20.01.1864–04.09.1918). В 1883 окончил Ставропольскую ДС, в 1887 рукоположен в иерея. Синодальный миссионер-проповедник, вел миссионерскую работу на Кавказе, в Сибири, на Дальнем Востоке. Один из лидеров право-монархического движения, автор многих апологетических и миссионерских сочинений. В 1917–1918 секретарь Миссионерского совета при Синоде. Расстрелян в Москве. Канонизирован в 2000.

¹⁹² - Восторгов. Миссионерство и веротерпимость. 48–49.

¹⁹³ - Восторгов. Миссионерство. 444.

¹⁹⁴ - Восторгов. Общественное мнение. 685.

¹⁹⁵ - Миссионерский съезд 1917. 18.

¹⁹⁶ - Миссионерский съезд 1917. 3.

¹⁹⁷ - Миссионерский съезд 1917. 18 об.

¹⁹⁸ - Андрей (Ухтомский; 26.12.1872–04.01.1937). В 1895 окончил МДА, пострижен в монашество. 1907 – еп. Мамадышский, вик. Казанской епархии. Мамадышская кафедра была создана как миссионерская. Активно участвовал в миссионерской деятельности. 1911 – еп. Сухумский, 1913 – Уфимский и Мензелинский. 1917 – член Синода. Член Собора 1917–1918 гг. по должности и по участию в Предсоборном Совете. 1918–1919 – руководил духовенством 3-й армии Колчака. 1920 – арестован (освобожден после заявления о лояльности). Начиная с 1918 вел переговоры о воссоединении со старообрядцами, надеясь стать связующим звеном между староверами и Патриаршей Церковью. В 1925 присоединился к беглопоповцам, однако большинство общин этого присоединения не признало. Резко выступал против церковной политики митр. Сергия (Страгородского). 1929–1937 – тюрьмы и ссылки. Расстрелян в Ярославской тюрьме (ПЭ II. 361–365; Обзор I. 241–242; Андрей. История; Зеленогорский.).

¹⁹⁹ - Протоколы отдела. 15.

²⁰⁰ - О взглядах еп. Андрея на инородческую миссию см. ниже, гл. 7.

²⁰¹ - Куляшев Андрей Гаврилович (ок. 1882–после 1922). В 1902 – окончил Пермскую ДС, 1906 – СПбДА. Псаломщик Пермской епархии, препод. псаломщицкого училища при Пермском епархиальном доме и Пермского Романовского епарх. училища, пермский епарх. миссионер, член епарх. училищного совета и пастырско-миссионерской школы имени о. Иоанна Кронштадтского в Перми (ок. 1911). Член Собора 1917–1918 гг. по избранию как клирик Пермской епархии. После Собора активно участвовал в работе ВЦС (Обзор I. 317).

²⁰² - Докладные записки. 21–21 об.

²⁰³ - Кальнев Михаил Александрович (1864–после 1920). В 1886 окончил Одесскую ДС, в 1890 – КДА. 1892–1894 – епарх. миссионер Ставропольской епархии; с 1894 – Херсонской епархии. 1915 – магистр богосл. Член Собора 1917–1918 по избранию как мирянин от Херсонской епархии. После 1920 года

– в Болгарии. Автор многочисленных сочинений по вопросам миссии (Обзор I. 302; Русское православие).

²⁰⁴ - Шлеев Симеон Иоаннович (1873–18.08.1921). В 1899 окончил КазДА, канд. богосл. 1900 – иерей, священник единоверческой ц. в Казани. 1900 – священник, наст. (1907) Никольского единоверческого собора в С.-Петербурге и директор реального училища при соборе. Член Собора 1917–1918 гг. по избранию от единоверцев и по участию в Предсоборном Совете. 1918 – еп. Охтенский Симон (единоверческий), подчиненный митр. Петроградскому. 1920 – врем. упр. Уфимской епархией. Убит в Уфе. Канонизирован в 2000. (Обзор I. 408–409).

²⁰⁵ - Протоколы отдела. 4.

²⁰⁶ - Протоколы отдела. 10 об.–11. Любопытно, что тезисы 2 и 3 приняты единогласно, а против первого проголосовали три человека.

²⁰⁷ - Обзор II. 319–320.

²⁰⁸ - СОП III. 45.

²⁰⁹ - РБО. 1.

²¹⁰ - О деятельности РБО см.: Пыпин. 20–303; Чистович. 16–109.

²¹¹ - Цит. по: Отечественная история III. 615.

²¹² - Барятинский Александр Иванович, кн. (2.5.1815–25.2.1879). Военный и государственный деятель. В 1857 командовал Кавказской армией, нанес решительное поражение силам Шамиля. В дальнейшем занимался военным и административным устройством края (Отечественная история I. 171–172).

²¹³ - Гедеон. 129–130.

²¹⁴ - Владимир (Богоявленский; 01.01.1848–25.01/7.02.1918). В 1874 Окончил КДА, препод. Тамбовской ДС. В 1882 рукоположен в иерея. 1886 – после смерти супруги и ребенка пострижен в монашество. 1888 – еп. Старорусский, вик. Новгородской епархии. 1891–1892 – еп. Самарский и Ставропольский. 1892 – архиеп. 1892–1898 – архиеп. Карталинский и Кахетинский, экзарх Грузии. 1898–1912 – митр.

Московский и Коломенский. 1912–1915 – митр. Санкт-Петербургский и Ладожский. 1915–1918 – митр. Киевский и Галицкий. Убит в Киеве. В 1992 причислен к лику святых (ПЭ VIII. 629–634).

²¹⁵ - Наша попытка ознакомиться с материалами этого совещания (Об особом совещании) успехом не увенчалась

²¹⁶ - См.: Приложение 1.

²¹⁷ - Отчет обер-прокурора. 167–169; Приложение 1.

²¹⁸ - Отчет обер-прокурора. 169–177; Приложение 1.

²¹⁹ - См.: 4.2.

²²⁰ - Восторгов. Курсы. 13.

²²¹ - См.: 2.3.

²²² - Айвазов. Деяния съезда (1917). 50–60. См.: Приложение 4.

²²³ - Айвазов. Деяния съезда (1917). 50–51. См.: Приложение 4.

²²⁴ - Миссионерский съезд 1917. 3.

²²⁵ - Должность епархиального миссионера введена по рекомендации Казанского архиерейского совещания в 1885 г. (см.: 1.3.4). Д. Боголюбов начал свою миссионерскую деятельность в 1884 г.

²²⁶ - Обзор II. 321.

²²⁷ - Обзор II. 321.

²²⁸ - Июдин Александр Иванович (ок. 1875–?). Крестьянин д. Савино Вытегорского уезда Олонецкой епархии, хлебопашец и кожевник, окончил начальное училище. Член Собора 1917–1918 гг. по избранию как мирянин от Олонецкой епархии (Обзор I. 302).

²²⁹ - Рубцов Василий Георгиевич (ок. 1873–?). Торговый приказчик, получил домашнее образование, проживал в деревне Рахманово Кашинского уезда Тверской епархии. Член Собора 1917–1918 гг. по избранию как мирянин от Тверской епархии (Обзор I. 369).

²³⁰ - Кирилл (Смирнов; 26.04.1863–20.11.1937). 1887 – окончил СПбДА, канд. богосл., иерей, законоучитель

Воскресенской ц. в С.-Петербурге. 1894 – законоучитель С.-Петербургской Елизаветинской гимназии. 1900 – наст. Троицкой кладбищенской ц. в Кронштадте. Овдовел. 1902 – иеромонах, архимандрит, нач. Урмийской миссии (Персия). 1904 – еп. Гдовский, вик. Санкт-Петербургской епархии. В 1908 св. Иоанн Кронштадтский перед смертью просил, чтобы его отпевал еп. Кирилл, которого он знал еще по его служению на Кронштадтском приходе. 1909 – еп. (1913 – архиеп.) Тамбовский и Шацкий. Член Собора 1917–1918 гг. по должности, а также по участию в Предсоборном Совете. 1918 – митр. Тифлисский и Бакинский, к месту назначения прибыть не смог. 1919–1937 – многочисленные аресты и ссылки. 1920 – митр. Казанский и Свияжский. 1921 – утвержден указом Патриарха Тихона в звании почетного члена КазДА. По завещательному распоряжению Патриарха Тихона – первый кандидат на должность местоблюстителя, однако, находясь в ссылке в Зырянском крае, должность воспринять не смог. По завещательному распоряжению местоблюстителя Патр. престола митр. Крутицкого Петра (Полянского) назначен первым кандидатом на должность местоблюстителя. Осенью 1926 поставлен одним из трех кандидатов на тайных выборах Патриарха. Находился в оппозиции митр. Сергию (Страгородскому), в учреждении при нем Временного Патриаршего Синода видел угрозу целости патриаршего строя и подмену его коллегиальным управлением, в административно-церковной деятельности митр. Сергия видел превышение полномочий, предоставленных ему званием заместителя Патриаршего местоблюстителя. Расстрелян в тюрьме в Чимкенте. Канонизирован в 2000. (Обзор I. 306).

²³¹ - Зеленцов Василий Иванович (ок. 1870–07.02.1930). Окончил юридический ф-т университета и СПбДА, препод. Екатеринославской ДС, епарх. миссионер Полтавской епархии. Член Собора 1917–1918 гг. по избранию как мирянин от Рязанской епархии. 1919 – священник, затем наст. Троицкой ц. в Полтаве. Организовал Покровское христианское общество молодежи при Троицкой ц. 1922–1925 – тюрьмы и ссылки. 1925 – иеромонах Василий, архимандрит, еп. Прилукский, вик.

Полтавской епархии. 1926–1930 – аресты и ссылки. Был одним из авторов «Соловецкого послания». Расстрелян в Москве. Канонизирован в 1997 (Обзор I. 289).

232 - Обзор II. 322.

233 - Материалы отдела. 105–107.

234 - Материалы отдела. 107 об.–110.

235 - СОП IV. 45–51; см.: Приложение 7.

236 - Указы и выписки. 38–44; см.: Приложение 8.

237 - О работе Миссионерского совета в послесоборный период см.: гл. 10.

238 - Полные тексты этих документов см.: Приложение 4.

239 - Янковский. 801–807.

240 - Отчет обер-прокурора. 169–171; Приложение 1.

241 - Айвазов. Деяния съезда. 51; см.: Приложение 4.

242 - Обзор II. 323.

243 - Недельский Владимир Климентович (1869–1942). В 1894 окончил КДА, канд. богосл., препод. Литовской ДС. 1907–1908 – член Издательского комитета Вестника Виленского православного Св.-Духовского братства. Член Собора 1917–1918 гг. по избранию как мирянин от Литовской епархии. В 1927–1929 преподавал славянский язык и гомилетику в Православном богословском институте в Париже. Скончался в Ковно (Обзор I. 336).

244 - Обзор II. 354.

245 - Обзор II. 354.

246 - СОП III. 45; См.: Приложение 7.

247 - СОП III. 46; См.: Приложение 7.

248 - Журналы II. 261.

249 - Отчет обер-прокурора. 169; Приложение 1.

250 - Айвазов. Деяния съезда (1917). 52; Приложение 4.

251 - Указы и выписки. 39 об.–41; Приложение 8.

252 - См.: 5.5.

253 - Миссионерский съезд 1917. 21–31.

²⁵⁴ - Иоасаф (Каллистов; ок. 1851–03.02.1920). Окончил Костромскую ДС, затем СПбДА (1876), канд. богосл. 1876 – препод. греческого яз. Литовской ДС. 1890 – иерей, наст. домовый ц. Варшавского Александро-Мариинского девичьего института, законоучитель институтской ц. 1892 – законоучитель Варшавской мужской прогимназии. 1892 – благочинный церковью Варшавского округа. 1902 – наст. Свято-Троицкого каф. собора в Варшаве. С 1906 – штатный член Варшавской консистории и пред. Варшавского епарх. училищного совета. 1912 – овдовел, иеромонах, архимандрит, еп. Новогеоргиевский, вик. Варшавской епархии. 1917 – еп. Дмитровский, вик. Московской епархии. 1918 – архиеп. Коломенский и Можайский. Член Собора 1917–1918 гг. по должности. 1918 – архиеп. Крутицкий, вик. Московской епархии. 1919–1920 – в заключении (Обзор I. 299–300).

²⁵⁵ - Обзор II. 356–357.

²⁵⁶ - Андроник (Никольский; 01.08.1870–20.06.1918). В 1895 окончил МДА, канд. богосл. 1895 – иеромонах. 1897–1899 – член Миссии в Японии, архимандрит. 1906 – еп. Киотосский, пом. нач. Миссии в Японии. В 1908 – еп. Тихвинский, вик. Новгородской епархии в 1913 – еп. Омский и Павлодарский. 1914 – еп. Пермский и Соликамский, 1915 – архиеп.; 1918 – архиеп. Пермский и Кунгурский. Член Собора 1917–1918 гг. по должности. В 1918 отлучил от Церкви посягающих на храмы Божии. Казнен. Канонизирован в 1999 (ПЭ II. 411–413; Обзор I. 242).

²⁵⁷ - Обзор II. 363.

²⁵⁸ - Серафим (Александров Дмитрий Александрович; 19.10.1866–02.12.1937). В 1889 окончил Саратовскую ДС, пом. епарх. миссионера Саратовской епархии. 1890 – диакон. 1891 – иерей, епарх. миссионер. Составил пособие для проведения бесед со старообрядцами, которое стало настольной книгой у священников-миссионеров Саратовской епархии. 1909 – священник Рынково-Воскресенской ц. Витебска, сверхштатный член Полоцкой дух. консистории. 1910 – епарх. противораскольнический миссионер Оренбургской епархии. 1911 – протоиерей. 1914 – еп. Кустанайский, вик. Оренбургской

епархии. 1916 – еп. Челябинский, вик. Оренбургской епархии. 1917 – врем. упр. Екатеринбургской епархией. 1918 – еп. Полоцкий и Витебский. Член Собора 1917–1918 гг. по должности и по особому постановлению Собора. 1918 – еп. Старицкий, вик. Тверской епархии. 1919 – еп. Тверской и Кашинский. С 1920 – член Синода. В 1920–1927 неоднократно арестовывался. 1922 – архиеп. Тверской и Кашинский. В 1922 переехал в Москву для работы в Синоде. 1924 – митр. Тверской и Кашинский. 1927 – член Врем. Патриаршего Священного Синода при митр. Сергии (Страгородском). 1927 – митр. Саратовский. 1933 – митр. Казанский и Свияжский. 1936–1937 – аресты и ссылки. Расстрелян (Обзор I. 375–376).

²⁵⁹ - Обзор II. 363.

²⁶⁰ - Указы и выписки. 39 об.–40.

²⁶¹ - Журналы II. 246.

²⁶² - Указы и выписки. 41 об.

²⁶³ - Указы и выписки. 41 об. Этот механизм дословно повторяет ст. 61 соборного определения «Об епархиальном управлении», предусматривающую случаи разногласия архиерея с епархиальным советом.

²⁶⁴ - Противоречивость паломнической культуры очень хорошо зафиксирована в книгах Сергея Нилуса, объединившего под одной обложкой существеннейшие тексты русского монашества и рассказы, полезные этнографам, но никак не широкому читателю.

²⁶⁵ - Из рассуждений. 1630–1631.

²⁶⁶ - Киевский съезд. 1458–1459.

²⁶⁷ - Отчет обер-прокурора. 192–193; см.: Приложение 3.

²⁶⁸ - См.: Распоряжения по организации.

²⁶⁹ - Протоколы отдела. 46 об.

²⁷⁰ - Айвазов. Деяния съезда (1917). 63–64.

²⁷¹ - Чайкин Георгий Авраамович (ок. 1887–?). Могилевский епарх. миссионер, канд. богосл., автор ряда миссионерских сочинений. Член Собора 1917–1918 гг. по избранию как мирянин от Могилевской епархии (Обзор I. 402).

²⁷² - Протоколы отдела. 46 об.

²⁷³ - Протоколы отдела. 22–22 об

²⁷⁴ - Кунцевич Лев Захарович (08.02.1876–июль 1918).

Окончил университет и духовную академию. Служил противосектантским миссионером в нескольких епархиях. Член Собора 1917–1918 гг. по избранию как мирянин от Донской епархии. 1918 – арестован в г. Черный Яр (Астраханской губ.) за чтение на церковной паперти послания Патриарха Тихона, в котором предавались анафеме гонители православной веры. Расстрелян (Обзор I. 318).

²⁷⁵ - Данилевский Константин Васильевич (ок. 1864–?).

Окончил Астраханскую ДС, КазДА (1888), канд. богосл. Преподр. Уральского дух. училища. Член Собора 1917–1918 гг. по избранию как мирянин от Уральского викариатства. В 30-е годы препод. в школе; издавал книги, посвященные Уральскому региону (Обзор I. 277; Бовкало. КазДА).

²⁷⁶ - Зверев Алексей Данилович (1867/8–27.08.1918). Из крестьянской семьи, окончил начальное училище. Миссионер Московской епархии. Член Собора 1917–1918 гг. по избранию, мирянин от Московской епархии. 1918 – командирован Собором в Пермь для выяснения обстоятельств гибели еп. Андроника (Никольского). Убит красноармейцами на обратном пути в Москву. Канонизирован в 2000 (Обзор I. 289).

²⁷⁷ - О необходимости привлекать женщин к полемике со старообрядцами см.: Смирнов П. Женщина.

²⁷⁸ - Гораин Анатолий Федорович (ок. 1880–?). – Инсп. мужской гимназии в г. Гордоне Черниговской епархии, канд. богосл. Член Собора 1917–1918 гг. по избранию как мирянин от Черниговской епархии (Обзор I. 273).

²⁷⁹ - Протоколы отдела. 46 об.

²⁸⁰ - Протоколы отдела. 47 об.–48. Полный текст доклада Куляшева см.: Докладные записки. 72–73 об.

²⁸¹ - На заседании № 16, 24 октября 1917 года.

²⁸² - Текст проекта А.Г. Куляшева см.: Протоколы отдела. 50–50 об.

²⁸³ - СОП III. 47.

²⁸⁴ - Надеждин Александр Иванович (ок. 1862–?). Крестьянин д. Большое-Ново Череповецкого уезда Новгородской епархии, окончил два класса реального училища. Член Собора 1917–1918 гг. по избранию как мирянин от Новгородской епархии (Обзор I. 334).

²⁸⁵ - Обзор II. 364.

²⁸⁶ - Гурий (Степанов; 1880–1937/8). Окончил Чебоксарское гор. училище, дух. училище, ДС, КазДА (1906), канд. богосл. 1905 – иеромонах, и. д. доц. КазДА по кафедре калмыцкого яз. 1909 – магистр богосл., доц. КазДА. 1912 – архимандрит, инсп. КазДА. 1916 – д-р церковной истории, орд. проф. КазДА по кафедре миссионерских предметов. Автор трудов по буддизму. 1917–1918 – член Поместного Собора по избранию от монашествующих. 1919 – упр. Сретенским м-рем. 1919 – арестован. 1920 – наст. московского Покровского миссионерского м-ря. 1920 – еп. Алатырский, вик. Симбирской епархии, упр. Покровским м-рем. Перед арестом проживал в Даниловом м-ре. 1920 – арестован вместе с еп. Феодором (Поздеевским). 1922 – освобожден, врем. упр. Петроградской епархией. 1923–1932 – неоднократно арестовывался. 1924 – архиеп. Иркутский. 1930 – архиеп. Костромской и Галичский. 1930 – архиеп. Суздальский, вик. Владимирской епархии. Расстрелян в лагере под Новосибирском (Обзор I. 275–276; ПЭ XIII. 479–482).

²⁸⁷ - Как мы увидим в разделе 9.4, архим. Гурий придавал большое значение монашеской миссии среди ламаистов.

²⁸⁸ - См.: Деяния X. 56–59; Обзор III. 124–127; СОП IV. 37–38.

²⁸⁹ - Материалы отдела. 109.

²⁹⁰ - Указы и выписки. 43.

²⁹¹ - Отчет обер-прокурора. 174–274. См.: Приложение 1.

²⁹² - Миссионерский совет 1913. 754.

²⁹³ - Миссионерский совет 1913. 752.

²⁹⁴ - Будущий митр. Серафим.

²⁹⁵ - «О централизации внутренней православной миссии» (Журналы II. 330–332).

²⁹⁶ - Казанский съезд. 20.

²⁹⁷ - Хроника 1913 А. 507.

²⁹⁸ - Хроника 1913 Б. 620.

²⁹⁹ - Миссионерский совет 1913. 775.

³⁰⁰ - Хроника 1913 В. 681. Сергей (Страгородский; 11.01.1867–15.05.1944). 1890 – окончил СПбДА, иеромонах, член Японской дух. миссии. 1893 – доц. СПбДА, инсп. МДА. 1894 – наст. посольской ц. в Афинах, архимандрит. 1895 – магистр богосл. 1897 – пом. нач. Японской миссии. 1899 – инсп. СПбДА, 1901 – ректор. 1901 – еп. Ямбургский, вик. Санкт-Петербургской епархии. 1905–1917 – еп. Финляндский и Выборгский. 1905 – архиеп. 1917 – митр. Владимирский и Шуйский. Член Собора 1917–1918 гг. по должности и по участию в Предсоборном совете. 1922–1924 – в обновленческом расколе. 1924–1934 – митр. Нижегородский и Арзамасский. 1925–1936 – заместитель Патриаршего Местоблюстителя. 1926 – в заключении. 1937–1943 – патриарший местоблюститель. 1934–1943 – митр. Московский и Коломенский. 1943–1944 – патриарх Московский и всея Руси (Обзор I. 376–377).

³⁰¹ - Причины, по которым архиеп. Сергей оставил этот пост, нам неизвестны. Согласно позднему свидетельству А.А. Савича (Савич. 35–36) и митр. Мануила (Лемешевского) (Мануил VI. 169), архиеп. Сергей уволен «по его настоятельной просьбе». Осенью 1918 года митр. Сергей возглавил вновь образованный Миссионерский совет при Св. Синоде (см.: 13.1).

³⁰² - См.: Определение 1915. Иннокентий (Ястребов; 16.07.1867–22.05.1928). 1892 – окончил КазДА, канд. богосл., иеромонах. 1905 – архимандрит, и. д. доцента, доц. КазДА. Преподавал историю миссии, этнографию монгольских племен и калмыцкий яз. 1906 – еп. Каневский, вик. Киевской епархии. Пред. Киевского отделения СРН. 1910 – ректор КДА. 1914 – наст. Киевского Благовещенского м-ря. 1914 – еп. Полоцкий и Витебский. 1915 – постоянно присутствующий член Синода, пред. Миссионерского совета. 1915 – упр. на правах настоятеля московского Донского м-ря. 1915–1920 – еп. Полоцкий и Витебский. Член Собора 1917–1918 гг. по должности. 1922 –

выслан в Кубанскую область. 1926 – архиеп. Ставропольский и Кубанский. 1927 – архиеп. Астраханский (Обзор I. 297).

³⁰³ - Докладные записки. 70.

³⁰⁴ - Жукович Платон Николаевич (26.09.1857–12.12.1919). В 1871 окончил Кобринское дух. училище, в 1877 – Литовскую ДС, в 1881 – СПбДА. 1891 – доц. СПбДА, 1894 – проф. Член Собора 1917–1918 гг. по избранию от Петроградской дух. академии. 1918 – член-корр. АН. После закрытия Академии работал в Гос. Публичной библиотеке. Автор трудов по истории Польши, Белоруссии и Украины XVII–XVIII вв. (Обзор I. 287).

³⁰⁵ - Заседание № 17 (27 октября 1917 года).

³⁰⁶ - Протоколы отдела. 81 об.

³⁰⁷ - Материалы отдела. 1076–110.

³⁰⁸ - Ст. 41–46. См.: СОП III. 50–51. См.: Приложение 7.

³⁰⁹ - Заседание № 116 (27 марта/9 апреля 1918 г.).

³¹⁰ - Никандр (Феноменов; 02.05.1872–03.03.1933). В 1897 окончил КДА, канд. богосл., иеромонах, препод. Тульской ДС. 1900 – инсп. Кутаисской ДС. 1901 – инсп. Тифлисской ДС. 1902 – архимандрит, ректор Тифлисской ДС. 1905 – еп. Кинешемский, вик. Костромской епархии. 1908 – еп. Нарвский, вик. Санкт-Петербургской епархии. Заведовал также Александро-Невской лаврой и Исидоровским епархиальным женским училищем. 1914 – еп. Вятский и Слободский, 1918 – Вятский и Глазовский. Член Собора 1917–1918 гг. по должности. 1918–1921 – аресты и ссылки. 1921 – член Синода. 1921 – архиеп. Астраханский, но к месту назначения не выехал из-за подписки о невыезде. 1922 – архиеп. Крутицкий. 1922–1925 – аресты и ссылки. 1925 – митр. Херсонский и Одесский. 1927 – митр. Ташкентский и Туркестанский. 1929 – проживал в Москве без права выезда. Умер в Ташкенте. (Обзор I. 339).

³¹¹ - Деяния VIII. 215–216.

³¹² - Рождественский Вячеслав Александрович (ок. 1875–?). Окончил духовную академию, епарх. наблюдатель церковно-приходских школ Симбирской епархии. Член Собора 1917–1918 гг. по избранию как мирянин от Симбирской епархии (Обзор I. 366–367).

³¹³ - Булгаков Георгий Ильич (ок. 1883–после 1926). Препод. Курской ДС, канд. богосл. Член Собора 1917–1918 гг. по избранию как мирянин от Курской епархии. После революции был ученым секретарем Курского общества краеведения. Автор трудов по гомилетике и истории церковного искусства (Обзор I. 255).

³¹⁴ - Деяния VIII. 220.

³¹⁵ - Деяния VIII. 220.

³¹⁶ - Указы и выписки. 43 об.–44 об.

³¹⁷ - Васильевский Михаил Николаевич (6.11.1873–после 1932). 1899 – окончил КазДА. 1900 – казанский противораскольнический и противосектантский миссионер. Старообрядческие источники характеризуют его как миссионера-неудачника, который во время публичных бесед почти всегда терпел поражение. 1911 – и. д. доц. КазДА. 1915 – магистр богосл., доц., затем экстраорд. проф. Член Собора 1917–1918 гг. как член Предсоборного Совета. 1918 – член Казанского епарх. совета. После закрытия КазДА продолжал читать лекции у себя на квартире. В 1921 арестован, вскоре освобожден. В августе 1930 арестован, в 1932 осужден на 3 года ссылки (Обзор I. 257; ПЭ VII. 237–238; Мельников Ф. 490).

³¹⁸ - Деяния IX. 61.

³¹⁹ - Из стенограммы заседаний Собора неясно, о ком именно идет речь – об архимандрите Вениамине (Федченкове) или же об архимандрите Вениамине (Кононове).

³²⁰ - Обзор II. 403.

³²¹ - По всей видимости, авторы доклада понимают под «правовым положением» пенсионное обеспечение миссионеров и их социальную защищенность.

³²² - Московский Покровский м-рь был преобразован в миссионерский усилиями митр. Московского Иннокентия (Вениаминова). Здесь осуществлялась подготовка миссионеров для работы в Сибири. Монастырь также служил гостиницей для лиц, приезжавших в Москву по делам миссии.

³²³ - О миссионерской деятельности Московского Знаменского м-ря мы не имеем сведений.

³²⁴ - Материалы отдела. 104.

³²⁵ - Быков Владимир Петрович (дата рождения неизвестна – 1935). 1905–1907 – лидер спиритического кружка, издатель оккультных ж-лов «Спиритуалист» (1905–1912), «Голос всеобщей любви» (1906–1909), «Вифезда» (1911–1912). В 1910 участвовал в работе Всемирного конгресса спиритов в Брюсселе, после чего разочаровался в спиритизме. В 1914 выпустил книгу «Спиритизм перед судом науки, общества и религии», в которой критиковал оккультные практики с православных позиций. По некоторым сведениям после революции рукоположен в иерея, служил в ц. Ржевской Богоматери в Москве и был популярным проповедником. После закрытия храма служил в надвратной ц. Зачатьевского м-ря. Автор ряда апологетических сочинений. Скончался в Москве. (Андреев. № 88, 133, 682, 668; Свенцицкий А. 151–154). У нас нет полной уверенности в том, что бывший спирит В.П. Быков и митрофорный протоиерей Владимир Быков – одно и то же лицо.

³²⁶ - В момент подачи этого проекта определение «О внутренней и внешней миссии» было уже принято Собором, но еще не утверждено Совещением епископов.

³²⁷ - Подробнее о деятельности этого союза см.: 4.4.

³²⁸ - В подготовленных I Миссионерским съездом (1887) «Правилах об устройстве миссии» говорилось лишь о распределении ролей между приходским священником и приезжим миссионером, о возможных местах проведения беседы, а также о том, что к содействию полицейской власти миссионер может прибегать лишь в самых крайних случаях (Правила 1887. 178–180).

³²⁹ - Скворцов Василий Михайлович (12.01.1859–03.05.1932). Окончил КДА. С 1895 – чиновник особых поручений при обер-прокуроре Св. Синода. Был миссионером Киевской и Полтавской епархий, ред.-издатель ж-ла «Миссионерское обозрение». В 1906–1917 издавал церковно-политическую газету «Колокол». После 1917 в эмиграции, жил в Югославии. Член Карловацкого Всеаглического церковного собора (1921). Препод. Сараевской ДС (Кривошеева. Дума. 531).

³³⁰ - Скворцов. Миссионерский посох. 73–74.

³³¹ - Братство было создано для миссионерской работы среди старообрядцев, находилось под покровительством Московского митрополита, устав утвержден в 1872 митр. Иннокентием (Вениаминовым). Состояло при ц. Св. Троицы в Никитниках, с 1898 – при Высоко-Петровском м-ре. Занималось проведением миссионерских бесед, организацией школ и издательской деятельностью. В 1875–1876 и 1883–1899 братство издавало ж-л «Братское слово». За 25 лет братство издало 125 названий печатных произведений, распространило 500000 экз. Наиболее известный проект братства – «Материалы для первоначальной истории раскола» под ред. Н.И. Субботина. М., 1875–1894. Т. 1–9 (ПБЭ II. 1108–1113).

³³² - Полянский. 13–14.

³³³ - Мельников Федор Ефимович (1874–1960). Старообрядец белокриницкого согласия, писатель и полемист. После революции участвовал в открытых диспутах с Луначарским, Троцким, Бухариным. В 1920 обвинен по делу о «контрреволюции и сокрытии церковных ценностей» и заочно приговорен к расстрелу. Скрывался в тайге, в 1930 нелегально ушел в Румынию (Старообрядчество. 167–168). В своей «Краткой истории Древлеправославной церкви» так описывал борьбу старообрядцев за право спорить с миссионерами на равных: «Самыми слабыми, самыми трусливыми и самыми поэтому несговорчивыми оказались московские миссионеры. В течение длинного ряда лет, еще задолго до свобод и во время свободы, московские старообрядцы добивались от них и от высшего церковного начальства согласия вести собеседования на равных правах и по вопросам, совместно со старообрядцами намеченным и разработанным. Просили об этом самих миссионеров, обращались с просьбами к московскому митрополиту, писали даже Синоду в Петроград. Ничто не помогло. Так и не смогли московские старообрядцы добиться равноправных бесед, воистину братских и беспристрастных. Впрочем, и без этих условий миссионеры всегда терпели поражение от старообрядческих начетчиков и спасались от них одним лишь бегством, то есть вместо представления начетчику

очередной речи они запевали «Достойно есть» и объявляли беседу законченной» (Мельников Ф. 491).

334 - Полянский. 23.

335 - Кунцевич. 28–29.

336 - Л.З. Кунцевич называет прот. И. Полянского среди миссионеров, любящих ставить своих собеседников спиной к народу.

337 - Соколов. 4.

338 - В источнике: «полемику».

339 - Скворцов. Миссионерский посох. 74.

340 - Литвин Савелий Константинович (Эфрон Шеель Хаимович; 1849–1926). Писатель, публицист и драматург. Окончил раввинское училище в Вильно, сотрудничал в петербургских и московских газетах. Под влиянием Н.П. Гилярова-Платонова принял православие. Автор статей по церковным вопросам. После революции выехал в Сербию, где жил в м-ре Петкович. Незадолго до смерти принял монашество (РП III. 368–369).

341 - Эфрон. 36–37.

342 - Легатов. 278. Легатов Илия Иванович, архангельский протоиерей, духовный писатель.

343 - Легатов. 284.

344 - Журналы II. 258.

345 - Айвазов. Миссионерская полемика. 8.

346 - Айвазов. Миссионерская полемика. 11–12.

347 - Беседа Стефана. 1239.

348 - Киевский съезд. 1476.

349 - Угодник Божий Серафим. 65.

350 - Константин (Булычев; 23.12.1858–не ранее 1926). В 1881 окончил физ.-мат. ф-т С.-Петербургского университета, работал в банке. В 1894 окончил СПбДА, канд. богосл. 1892 – иеродиакон. 1893 – иеромонах. 1894 – смотритель С.-Петербургского Александро-Невского дух. училища. 1896 – архимандрит, ректор Витебской ДС, 1900–1904 – ректор Киевской ДС. 1901 – еп. Гдовский, вик. Санкт-Петербургской

епархии. 1904 – еп. Самарский и Ставропольский. 1911 – еп. Могилевский и Мстиславский. 1915 – архиеп. Член Собора 1917–1918 гг. по должности. 1919 – арестован, в заключении до 1920. В 1922 и в последующие годы несколько раз уклонялся в обновленческий раскол, каялся и вновь уходил в раскол. В 1925 патриаршим местоблюстителем митр. Петром (Полянским) и сонмом иерархов в Москве по покаянии принят в общение с Русской Православной Церковью. В 1925 был одним из инициаторов григорианского раскола. С 1925 – григорианский архиеп. Тамбовский. Скончался без воссоединения с Православной Церковью (Обновленческий раскол. 797–798; Обзор I. 308–309).

³⁵¹ - ОЕА I. 491.

³⁵² - В рамках данной серии планируется выход отдельной монографии, посвященной проблемам прихода.

³⁵³ - См.: Балашов Н.; Кравецкий и Плетнева; Из материалов Отдела.

³⁵⁴ - О них идет речь в работе игумена Саввы (Тутунова) «Епархиальные реформы», которая вышла в настоящей, издаваемой с 2001 года, серии книг «Церковные реформы» в 2011 году.

³⁵⁵ - См.: Белякова. 422–465.

³⁵⁶ - См.: Сухова.

³⁵⁷ - См.: По поводу постановлений; Приложение 2.

³⁵⁸ - Докладные записки. 57–58 об.

³⁵⁹ - Гиляров-Платонов Никита Петрович (23.05.1824–13.10.1887). В 1838 окончил Коломенское дух. училище, в 1844 – МДС, в 1848 – МДА. Обе части двойной фамилии были получены в духовной школе: Гиляров (hilaris – веселый) вслед за старшим братом, обладавшим веселым характером, а Платонов – как стипендиат премии митр. Платона. 1850 – магистр богосл., в 1854 ему было поручено преподавание на миссионерском отделении МДА, но в 1855 подал в отставку. Формальной причиной было состояние здоровья, реальной – недовольство академического начальства и митр. Филарета (Дроздова) либерализмом Гилярова. В 1856–1862 служил

цензором, способствовал публикациям славянофилов. 1863–1868 – директор Московской синодальной типографии. С 1867 издавал первую московскую ежедневную газету «Современные известия». Автор значительного числа статей и заметок, посвященных несовершенству синодального управления, необходимости оживления приходской жизни и т.д. Был близок ранним славянофилам, состоял в переписке с К. Победоносцевым (ПЭ XI. 479–480).

³⁶⁰ - Докладные записки. 57–57 об.

³⁶¹ - Докладные записки. 58.

³⁶² - Протоколы отдела. 30.

³⁶³ - Аналогичные идеи Д.И. Боголюбов высказывал и на Пленарном заседании Собора. – Обзор II. 321.

³⁶⁴ - Певницкий Василий Федорович (1832–12.07.1911/2?). В 1851 окончил Владимирскую ДС, в 1855 – КДА, магистр богосл. Позже проф. КДА по кафедре гомилетики и истории проповедничества (Христианство II. 327; Глубоковский. 172; Бовкало. КДА).

³⁶⁵ - Певницкий. 639–640.

³⁶⁶ - Розанов А. 37.

³⁶⁷ - Фоминский. 10.

³⁶⁸ - Протоколов заседаний подотдела нам обнаружить не удалось. В ГАРФ имеется дело, в котором, согласно заглавию, содержатся протоколы заседаний этого подотдела (Подотдел о проповедничестве), но на самом деле оно составлено из переписки отдела. Информация о заседаниях подотдела заимствуется из подробных рассказов В.К. Недельского во время заседаний отдела «О богослужении, проповедничестве и храме».

³⁶⁹ - Шавельский Георгий Иоаннович (06.01.1861–02.10.1951). Окончил нач. училище и семинарию. 1891 – псаломщик. 1895 – иерей, наст. храма с. Бедрица Витебской губернии. 1897 – овдовел. 1898 – поступил в СПбДА. Во время учебы служил и проповедовал в храмах столицы, наст. ц. при Академии Ген. штаба. 1904–1906 – гл. священник Маньчжурской армии. Законоучительствовал в различных учебных заведениях.

1909 – член епарх. миссионерского совета. 1910 – член Дух. правления военного протопресвитера. 1911 – протопресвитер армии и флота. 1915–1917 – присутствующий в Синоде. Член Собора 1917–1918 гг. по должности. После Собора уехал на юг в ставку Деникина. 1919 – участвовал в Ставропольском Юго-восточном русском церковном соборе. Переехал в Болгарию, служил в русском храме в Софии, препод. ДС, проф. богословского ф-та Софийского университета. 1921 – член Карловацкого Всеаглического церковного собора, в заседаниях участия не принимал. 1926 – пред. Софийской академической группы. После разрыва зарубежного Синода с Моск. Патриархией перешел в юрисдикцию Болгарской Церкви. Скончался в Софии (Обзор I. 405).

³⁷⁰ - Протоколы о проповедничестве. 41 об.–42.

³⁷¹ - Протоколы о проповедничестве. 70. Чельцов Петр Алексеевич (20.08.1888–12.09.1972). В 1904 окончил Рязанское дух. училище, в 1910 – Рязанскую ДС. В 1911 рукоположен во иерея. 1915 – окончил КДА, канд. богосл. 1915 – препод. Смоленской ДС. 1915–1918 – законоучитель и инсп. Смоленского жен. епарх. училища. Активно участвовал в церковной жизни Смоленска, с 1916 ред. Смоленских епарх. ведомостей. Член Собора 1917–1918 гг. по избранию как клирик Смоленской епархии. 1918–1921 – наст. Ильинской ц. Смоленска. 1921 – благочинный, препод. Смоленских пастырских курсов. 1921 – протоиерей. 1922 – арестован, освобожден через два месяца за недоказанностью обвинения. 1924 – несколько дней был под арестом. 1927–1929 – Соловецкий лагерь. 1929–1933 – в ссылке в с. Кадниково Вологодской обл. 1933 – сослан в Архангельскую область. 1936 – наст. Казанской ц. с. Нарма Курловского р-на Владимирской обл. 1941 – арестован и отправлен в Угличский исправтрудлагерь. 1942 – после освобождения служил в храмах Владимирской епархии. 1949 – арестован. 1950 – отправлен в лагерь Инта. 1955 – освобожден, служил в храмах Владимирской епархии. Канонизирован в 2000 (Обзор I. 403).

³⁷² - Евлогий (Георгиевский; 10.04.1868–08.08.1946). В 1888 окончил Тульскую ДС, в 1892 – МДА. 1895 – монах, иеромонах.

В 1896–1902 – архимандрит, ректор Холмской ДС. 1903–1905 – еп. Люблинский, вик. Холмско-Варшавской епархии. 1905 – еп. Холмский и Люблинский. 1912 – архиеп. 1914 – архиеп. Волынский и Житомирский. Член Собора 1917–1918 гг. по должности и по участию в Предсоборном Совете. В 1920 – эмигрировал. В 1921 – врем. упр. западноевропейскими русскими церквами. 1922 – митр. В 1930 уволен митр. Сергием от управления русскими церквами в Западной Европе. Перешел в юрисдикцию Константинопольской Патриархии. В 1945 воссоединился с Московской Патриархией, экзарх Западной Европы. Скончался в Париже (Обзор I. 283–284).

³⁷³ - Протоколы о проповедничестве. 70 об.

³⁷⁴ - Протоколы о проповедничестве. 74.

³⁷⁵ - Об этом документе см.: Булгаков Г. 145–151. Данная книга Г.И. Булгакова входит в число достаточно многочисленных церковно-исторических публикаций, предмет которых был явно связан с подготовкой Собора. Книга вышла в дни обсуждения определения «О церковном проповедничестве» – в ней имеется посвящение: «Всероссийскому Церковному Собору, открывшемуся в Москве 15 августа 1917 г. Москва. 21 ноября 1917 г.».

³⁷⁶ - Протоколы о проповедничестве. 74 об. В другом месте Г.И. Булгаков говорил, что не стоит приурочивать проповедь к строго определенному месту богослужения, ограничивая тем самым свободу проповедника. Достаточно лишь дать указание на то, что проповедь обязательна. (Протоколы о проповедничестве. 101). К сожалению, конец выступления Г.И. Булгакова, в котором он предлагает справку о традиции включения в богослужебные книги текстов, не имеющих жесткой привязки к конкретному месту богослужения, утрачен.

³⁷⁷ - Клевезаль Владимир Павлович (09.07.1864–?). В 1888 окончил медицинский ф-т Московского университета. 1890–1902 – земский врач Касимовского уезда Рязанской губ. 1914–1916 – зав. лазаретом Тумской пожарной дружины, вольнопрактикующий врач. Автор публикаций по медицинской проблематике. Член Собора 1917–1918 гг. по избранию как

мирянин от Рязанской епархии. 1918 – арестован. Дальнейшая судьба неизвестна (Обзор I. 307).

³⁷⁸ - Протоколы о проповедничестве. 86 об.

³⁷⁹ - Деяния III. 139.

³⁸⁰ - Деяния III. 134.

³⁸¹ - Вениамин (Федченков; 2.09.1880–4.10.1961). В 1903 окончил Тамбовскую ДС, в 1907 – СПбДА, канд. богосл., иеромонах, профессорский стипендиат. 1909–1910 – секретарь архиеп. Сергия (Страгородского). 1910–1911 – и. д. доцента СПбДА, 1911 – инсп. С.-Петербургской ДС, затем ректор Таврической ДС, архимандрит. 1913–1917 – ректор Тверской ДС, 1917–1919 – вновь ректор Таврической ДС. Член Собора 1917–1918 гг. по избранию как клирик Тверской епархии. В 1919 читал лекции в Таврическом университете, еп. Севастопольский. 1919–1920 – еп. армии и флота Юга России. 1920 – член Совета Министров при ген. Врангеле, эвакуирован за границу. Жил в ряде европейских стран. Был одним из инициаторов проведения Карловацкого собора. 1923–1924 – еп. Карпатской Руси, вик. архиеп. Пражского Савватия. 1925 – инсп. и препод. Свято-Сергиевского богословского института. В 1927 включен в клир Московской Патриархии. В 1931 создавал в Западной Европе приходы Московской Патриархии. 1933 – архиеп. Алеутский и Североамериканский. 1938 – митр. Участник Собора 1945 г. В 1946 получил советское гражданство, в 1947 назначен на Рижскую кафедру. 1951–1955 – митр. Ростовский и Новочеркасский; 1955 – митр. Саратовский и Балашовский, 1957 – митр. Саратовский и Вольский. С 1958 на покое в Псково-Печерском м-ре. Автор ряда сочинений и воспоминаний (Обзор I. 261; ПЭ VII. 652–656).

³⁸² - Деяния III. 135.

³⁸³ - Мансуров Павел Борисович (1860–1932). – Окончил университет. 1898 – 2-й секретарь Российского посольства в Константинополе. 1899 – 1-й секретарь Российской миссии в Белграде. 1903 – чиновник особых поручений Министерства иностранных дел. 1915 – директор Московского гл. архива Министерства иностранных дел. Был членом Общества

ревнителей соединения Православной и Англиканской Церкви. Член Собора 1917–1918 гг. как член Предсоборного Совета. В 1920-е годы неоднократно арестовывался, но кратковременно. Духовный писатель (Обзор I. 326).

³⁸⁴ - Деяния III. 136.

³⁸⁵ - Котляревский Сергей Андреевич (1873–1940). Окончил историко-филологический ф-т Московского университета. Приватдоц. Московского университета по кафедре всеобщей истории, д-р всеобщей истории. Гласный Балашовского уездного и Саратовского губ. земств. Сотрудник «Полярной звезды» и других изданий. Автор ряда научных трудов («Французский орден и римская курия», «Ламенне и новейший католицизм»). Член-учредитель партии народной свободы, член ЦК. Депутат I Гос. думы. В 1906 присутствовал при составлении Выборгского воззвания, за что подвергнут тюремному заключению. В 1906 участвовал в создании масонской ложи «Возрождение». В 1907 окончил юридический ф-т. Автор ряда публикаций по юриспруденции, член партии кадетов. Комиссар Временного правительства по инославным исповеданиям, товарищ обер-прокурора Синода и министра вероисповеданий. Член Собора 1917–1918 гг. как член Предсоборного совета. Участвовал в сборнике «Из глубины». Член «Правого центра», «Национального центра» и др. нелегальных организаций. В 1920 привлечен по делу «Тактического центра» и получил 5 лет условно. Работал в МГУ и других советских учреждениях (Обзор I. 310–311).

³⁸⁶ - Деяния III. 138.

³⁸⁷ - О Артоболевский Иоанн Алексеевич (09.01.1872–17.02.1938). В 1895 окончил МДА, 1896 пом. секретаря совета и правления МДА, препод. Вифанской ДС. 1899 – магистр богосл. 1907 – священник ц. при Усачевском училище в Москве, с 1911 наст. ц. при Московском сельскохозяйственном институте (Петровско-Разумовское). Член Собора 1917–1918 гг. по избранию как клирик Московской епархии. В 1922 арестован, проходил по московскому процессу об изъятии церковных ценностей. В 1924 включен в состав членов ВЦС при патр. Тихоне. Неоднократно арестовывался. С 1927 – клирик одной из

московских церквей. Расстрелян в Бутове (Московская обл.). Канонизирован в 2000 (Обзор I. 246).

388 - Деяния III. 164.

389 - 1Кор.1:17.

390 - Деяния III. 137.

391 - Деяния III. 155.

392 - Бекаревич Эмилиан Игнatieвич (ок. 1859–?).

Протоиерей, наст. Люблинского собора (Холмская епархия), окончил ДС. Член Собора 1917–1918 гг. по избранию как клирик Холмской епархии (Обзор I. 248).

393 - Деяния III. 154.

394 - Деяния III. 162.

395 - Деяния III. 150.

396 - СОП II. 9.

397 - «Епископ, или пресвитер, нерадящий о причте и о людех, и не учащий их благочестию, да будет отлучен. Аще же останется в сем нерадении и лени, да будет извержен» [Никодим Милаш. I. 131].

398 - «Предстоятели церквей должны по вся дни, наипаче же во дни воскресные, поучати весь клир и народ словесам благочестия, избирая из Божественного Писания разумения и рассуждения истины, и не преступая положенных уже пределов и предания богоносных отец. И аще будет исследуемо слово Писания, то не инако да изъясняют оное, разве как изложили светила и учителя церкви в своих писаниях ...» [Никодим Милаш. I. 490].

399 - «...Всякому имеющему возведено быти на епископскую степень, непременно знати Псалтирь, да тако и весь свой клир вразумляет поучатися из оныя. Такожде тщательно испытovati его митрополиту, имеет ли усердие с размышлением, а не мимоходом, читати священныя правила, и Святое Евангелие, и Книгу Божественного Апостола, и все божественное Писание, и поступати по заповедям Божиим, и учити порученный ему народ. Ибо сущность иерархии наша составляют богопреданныя словеса, то есть, истинное ведение Божественных Писаний, якоже изрек великий Дионисий. Аще же

колеблется и не усердствует тако творити и учити, да не рукополагается» [Никодим Милаш. I. 602].

⁴⁰⁰ - СОП II. 9–10.

⁴⁰¹ - Прокопий (Титов; 25.12.1877–23.11.1937). 1901–
окончил КазДА, канд. богосл., учитель Томского дух. училища.
1901 – иеромонах, зав. Томской церковно-учительской школой.
1906 – препод. Иркутской ДС. 1909 – архимандрит, пом. нач.
Житомирского училища пастырства. 1914 – еп.
Елисаветградский, вик. Херсонской епархии. 1918 – на Соборе
назначен наместником Александро-Невской лавры. Был
председателем братства защиты Александро-Невской лавры.
Член Собора 1917–1918 гг. по должности, а затем по особому
постановлению Собора. 1918 – отстоял помещения лавры при
попытке красноармейцев разместить в ее помещениях лазарет.
1918 – еп. Николаевский, вик. Одесской епархии. 1921 – еп.
Одесский и Херсонский. 1923–1937 – тюрьмы и ссылки. 1925 –
архиеп. Участвовал в составлении «Соловецкого послания».
Расстрелян. Канонизирован в 1996 (Обзор I. 362–363).

⁴⁰² - Протоколы о проповедничестве. 72 об.

⁴⁰³ - Деяния III. 150–151.

⁴⁰⁴ - Кудрявцев Петр Павлович (1868–ок. 1937). 1892 –
окончил КДА, канд. богосл., профессорский стипендиат. С 1893
препод. Подольской семинарии. 1897 – и. д. доцента КДА. 1908
– магистр богосл., доцент. 1909 – экстраорд. проф. по кафедре
истории философии. Член Соборного Совета, затем Поместного
Собора. В начале 1930-х арестован в Киеве, приговорен к
заключению в исправительно-трудовом лагере. Освобожден
через три года в связи с болезнью сердца (Обзор I. 314)

⁴⁰⁵ - Деяния III. 157.

⁴⁰⁶ - Синцов Василий Иванович (ок. 1866–?). Окончил ДС.
Протоиерей, уездный наблюдатель церковно-приходских школ
Холмогорского уезда Архангельской епархии. Член Собора по
избранию как клирик Архангельской епархии. (Обзор I. 379).

⁴⁰⁷ - Деяния III. 246.

⁴⁰⁸ - Протоколы о проповедничестве. 105.

⁴⁰⁹ - Юновидов Александр Афанасьевич (ок. 1877–?). Окончил один курс дух. академии, протоиерей, наст. Никольского собора города Черняева (ныне Чимкент) Сырдарьинской обл. Член Собора 1917–1918 гг. по избранию как клирик Туркестанской епархии (Обзор I. 410–411).

⁴¹⁰ - Протоколы о проповедничестве. 91–91 об.

⁴¹¹ - Пономарев Аристарх Рафаилович (1881–1967). Священник ц. штаба Владивостокской крепости, окончил ДС. Член Собора 1917–1918 гг. по избранию как клирик Владивостокской епархии. Эмигрировал (1923); служил в Николаевском соборе в Харбине; наст. ц. в Модягоу (1936), Иверской ц. в Харбине (1940-е). 1938 – член II Всезарубежного Собора РПЦЗ. Скончался в сане митрофорного протоиерея (Обзор I. 357).

⁴¹² - Егоров Владимир Николаевич (ок. 1882–?). Священник военного Александро-Невского собора в Тифлисе, окончил ДС. Член Собора 1917–1918 гг. по избранию от военного и морского духовенства (Обзор I. 285).

⁴¹³ - Знамировский Николай Иванович (1879–1941). В 1904 окончил КазДА, канд. богосл. 1904–1919 – препод., инсп. (1908) Пермской ДС. Член Собора 1917–1918 гг. по избранию как мирянин от Пермской епархии. Дата рукоположения и пострижения (с именем Стефан) неизвестна. В 1920 служил на приходе в г. Шадринске (Курганской обл.). В 1923 арестован, вскоре освобожден по амнистии. 1924 – еп. Шадринский, вик. Свердловской епархии, врем. упр. Пермской епархией. В 1925 издал обращение к пастве, где запрещал верующим вступать в переговоры с обновленцами. В 1926 врем. упр. Свердловской епархией. 1926–1927 – тюрьмы и ссылки. В 1927 назначен еп. Калужским, но от назначения отказался. В 1928 запрещен в служении митр. Сергием (Страгородским). 1929 – еп. Вятский. 1929–1933 – в заключении. 1933 – еп. Ульяновский. 1934 – архиеп. Вологодский. 1934–1936 – тюрьмы и ссылки, затем отправлен с келейником на поселение в Сыктывкар, где читал и пел на клиросе в местном храме. 1941 – арестован и расстрелян (Обзор I. 290).

⁴¹⁴ - Должность епархиального наблюдателя введена «Положением об управлении школами церковно-приходскими и грамоты Ведомства православного исповедания» (1896). В обязанности наблюдателя, подчинявшегося епархиальному архиерею, входили осмотр относящихся к ВПИ школ, инспектирование состояния учебно-воспитательной работы и качества обучения.

⁴¹⁵ - Протоколы о проповедничестве. 44 об.–45.

⁴¹⁶ - Протоколы о проповедничестве. 112.

⁴¹⁷ - Протоколы о проповедничестве. 113 об.–114.

⁴¹⁸ - Чуриков Иван Алексеевич (15.01.1861–ок. 1933). Родился в семье крестьянина Самарской губернии. В 1894 пришел в Санкт-Петербург и начал проповедовать в ночлежных домах. Проповеди пользовались большой популярностью. Говорили о совершаемых им исцелениях. О «братце Иване Чурикове» много писали газеты. В 1898 заключен в Самарскую психбольницу, но через несколько месяцев освобожден и перебрался в Петербург. В 1900 заключен в Спасо-Евфимиевский м-рь в Суздале, но вскоре освобожден. До 1905 ему было запрещено беседовать с почитателями, и он общался с ними при помощи записок. В Вырице создал трезвенническую общину, просуществовавшую в качестве «Коммуны БИЧ» (т.е., Коммуны братца Ивана Чурикова) до 1929. Коммуна была разгромлена властями, Чуриков сослан (Общество трезвенников; Юдин Н.; Пругавин. Братцы).

⁴¹⁹ - По всей видимости, архим. Вениамин смешал двух лидеров трезвеннического движения – Ивана Колоскова и Дмитрия Григорьева. Колосков Иван Николаевич (1874–1932). Из тульских крестьян. В 1907 появился в Москве, начал проповедовать в кабаках и трактирах. Проповеди пользовались огромной популярностью. 7 марта 1910 г. в Неделю Православия в Успенском соборе и еще двух московских храмах Ивану Колоскову и Дмитрию Григорьеву была произнесена анафема за уклонение «в пагубную ересь, нечестивую и богохульную наподобие хлыстовской». Обыски на квартире Колоскова не подтвердили его причастности к

хлыстам. 1911 – арестован, провел год в Бутырской тюрьме. В 20-е гг. присоединился к евангельским христианам, через четыре года ушел к пятидесятникам. Коммуны евангельских христиан-трезвенников существовали до 1929 г. (Юдин Н.; Пругавин. Братцы; История ЕХБ. 532).

⁴²⁰ - Деяния III. 171–172.

⁴²¹ - Деяния III. 173.

⁴²² - Иоанн (Смирнов II; 29.12.1857–03.12.1918). Родился в Симбирской епархии в семье псаломщика, окончил Алатырское дух. училище. В 1880 окончил Симбирскую ДС. В 1884 окончил МДА, канд. богосл. 1884 – препод. Харьковской ДС. 1885 – препод. русского и славянского яз. в Витебском дух. училище. 1886 – препод. Самарской ДС. 1889 – препод. Вятской ДС. 1901 – инсп. Вятской ДС. 1901 – монах, иеромонах. 1903 – наст. Иркутского Князь-Владимирского м-ря, архимандрит. 1908 – еп. Киренский, вик. Иркутской епархии. 1912 – еп. Забайкальский и Нерчинский. 1916 – архиеп. Иркутский и Верхотенский. Член Собора 1917–1918 гг. по должности. Скончался в Иркутске (Обзор I. 299).

⁴²³ - ОЕА I. 933–934.

⁴²⁴ - ОЕА I. 935.

⁴²⁵ - И сейчас, спустя столетие, эти проблемы стоят не менее остро. Укажем лишь на то смущение, которое вызвали высказывания отдельных церковнослужителей в связи с введением ИНН или же появление книг о «святости» Григория Распутина. Для многих кажется невозможным, что книга, автором которой является монахиня (одной из наиболее активных пропагандистов «святости» Распутина является схимонахиня Николая (Гроян)), выражает точку зрения автора, а не Православной Церкви (См.: Фирсов. Григорий Распутин).

⁴²⁶ - Новоселов Михаил Александрович (1864–1938).

Окончил историко-филологический ф-т Московского университета, в молодости был увлечен идеями Л.Н. Толстого. В 1907 организовал «Кружок ищущих христианского просвещения в духе Православной Христовой Церкви». Издатель «Религиозно-философской библиотеки» и «Листков

РФБ». В 1922 арестован. После освобождения в 1923 жил на нелегальном положении, продолжая работать. С 1922 по 1927 написал книгу «Письма к друзьям». В 1929 арестован и приговорен к 8 годам заключения. В 1937 срок заключения увеличен. 1938 – расстрелян в Вологодской тюрьме. Канонизован в 2000. (Кривошеева. Дума. 502–503).

⁴²⁷ - Самарин Федор Дмитриевич (4.02.1858–23.10.1916). В 1880 окончил историко-филологический ф-т Московского Университета. Предводитель дворянства Богородского уезда (1884–1891), гласный Московской губернской земской управы (до 1903), выборный член Государственного совета (1907–1908). В 1906 участвовал в работе Предсоборного присутствия (1906). Вместе с М.А. Новоселовым руководил «Кружком ищущих духовного просвещения». Совместно с братом А.Д. Самариным, В.А. Кожевниковым и П.Б. Мансуровым основал в Москве «Братство святителей Московских». Скончался в Сергиевом Посаде.

⁴²⁸ - Горский Александр Васильевич (16.08.1812–11.10.1875). Окончил Костромское дух. училище, Костромскую ДС. В 1832 окончил МДА, магистр богосл., проф. МДС по кафедре церковной истории. В 1833 переведен в МДА (1837 – экстраорд.; 1839 – орд. проф.). 1860 – диакон, иерей (целибат). 1862 – ректор МДА (первый ректор из белого духовенства). Активно участвовал в проведении реформы высших богословских учебных заведений (1867–1869). Совместно с К.И. Невоструевым составил фундаментальное описание рукописей Московской синодальной библиотеки (ПЭ XII. 149–152)

⁴²⁹ - Болотов Василий Васильевич (31.12.1853–5.04.1900). Выдающийся богослов, историк Церкви и востоковед (ПЭ V. 663–668).

⁴³⁰ - Самарин. 24–25.

⁴³¹ - Братство было создано в конце 1909 г. Ф.Д. Самарин был одним из авторов устава этого братства.

⁴³² - Записка Артамонова. 3. См. также: 3.4. См.: Приложение 5.

⁴³³ - Анастасий (Грибановский; 06.08.1873–22.05.1965). 1897 – окончил МДА, канд. богосл. 1898 – иеромонах. 1900 – инсп. Вифанской ДС. 1901 – препод., ректор МДС. 1906 – еп. Серпуховской, вик. Московской епархии. 1914 – еп. Холмский и Люблинский. 1915 – еп. (с 1916 – архиеп.) Кишиневский и Хотинский. Член Собора 1917–1918 гг. по должности. 1919 – эмигрировал. 1936 – митр. 1936 – возглавил РПЦЗ (ПЭ II. 237–239; Обзор I. 239–240).

⁴³⁴ - Артамонов Леонид Константинович (25.02.1859–01.01.1932). 1876 – студент 2-го Константиновского военного училища. 1878 – переведен в Михайловское артиллерийское военное училище. 1885 – окончил Николаевскую инженерную академию. В 1885–1888 учился в Академии Генштаба. С 1888 служил в Кавказском (1890 – в Закаспийском) военном округе. Участвовал в ряде географических экспедиций. С 1882 член Русского географического общества. 1897–1898 – входил в состав российской экспедиции в Абиссинию (в этой экспедиции также участвовал А.К. Булатович, в будущем – иером. Антоний, лидер афонских имяславцев). С 1900 служил в Квантунской обл. 1901 – генерал-майор. Участвовал в русско-японской войне. Комендант Кронштадтской крепости. 1914 – командовал корпусом в армии генерала Самсонова, однако здесь его преследовали неудачи; как оставивший поле сражения, отстранен от должности. В 1917 вышел в отставку. Член Поместного Собора 1917–1918 гг. как член Предсоборного Совета. В 1918–1924 – работал в советских учреждениях в Москве. 1927–1930 – на пенсии в Новгороде. Скончался в Ленинграде (Обзор I. 245–246).

⁴³⁵ - Руднев Сергей Петрович (28.01.1872–8.01.1935). Родился в гор. Курмаше Симбирской губ. в дворянской семье. Окончил Симбирскую гимназию и (в 1895) юридический ф-т Харьковского университета. 1895 – пом. юрисконсульта Юго-Восточных железных дорог. 1896 – сотрудник Елецкого окружного суда. Занимал должности судебного следователя в Верхотурье, на Катавских и Симских заводах Уфимского уезда, товарища прокурора в Костромском, Смоленском и Нижегородском судах. 1906 – судебный следователь

Московского окружного суда, вскоре уехал в Крым, где до 1916 был членом Симферопольского окружного суда; после смерти жены переехал в Симбирск. Член Собора 1917–1918 гг. по избранию как мирянин от Симбирской епархии. После революции в эмиграции на Дальнем Востоке. Учредитель и тов. пред. правления Харбинской больницы в память д-ра В.А. Казем-Бека. Скончался в Харбине. Автор воспоминаний о Поместном Соборе (Обзор I. 369).

⁴³⁶ - Трубецкой Евгений Николаевич, кн. (23.09.1863–23.01.1920). В 1881–1885 учился на юридическом ф-те Московского университета. 1885 – служил в Киевском гренадерском полку. 1886 – приват-доц. Демидовского юридического лица (Ярославль). Сблизился с В.С. Соловьевым. 1894 – приват-доц., затем – проф. Киевского университета. 1906 – проф. Московского университета, один из лидеров Конституционно-демократической партии. Член Собора 1917–1918 гг. по избранию от Московского университета. В 1917 выехал на Юг России в Добровольческую армию. Умер в Новороссийске от тифа. Философ и публицист (Обзор I. 392).

⁴³⁷ - Булгаков Сергей Николаевич (16.06.1871–13.07.1944). С 1901 проф. Киевского университета. Член II Гос. думы. Эволюционировал от марксизма к религиозной философии. Член Собора 1917–1918 гг. по избранию как мирянин от Таврической епархии. В 1918 рукоположен в иерея, служил в Ялтинском соборе. В 1922 выслан из России. Преподавал в Праге и Париже. 1925 – протоиерей. Первый декан Свято-Сергиевского богословского института в Париже (ПЭ VI. 340–358; Обзор I. 255).

⁴³⁸ - Нестор (Анисимов); 09.11.1884–09.12.1959). Окончил Казанское реальное училище, послушник Казанского Спасского м-ря, поступил на миссионерские курсы при КазДА. Пострижен в монашество еп. Андреем (Ухтомским). 1907 – иеромонах. По благословению св. Иоанна Кронштадтского отправился миссионером в Камчатскую миссию. Изучив на Камчатке тунгусский, корякский, эвенский языки, перевел литургию, частично Евангелие, составил ряд пособий. 1913 – архимандрит. 1915 – добровольно отправился на фронт, организовав

санитарный отряд «Первая помощь под огнем врага». Руководил отрядом на передовых позициях. 1916 – еп. Камчатский и Петропавловский. Член Собора 1917–1918 гг. по особому постановлению Собора. 1919 – возвратился на Камчатку через Европу, Африку и Азию ввиду военного положения. 1921–1945 – служил на Камчатском подворье (Харбин). 1933 – архиеп. В 1938 посетил Цейлон и Индию, куда был приглашен Католикосом Патриархом Мар-Василиусом по поводу переговоров о воссоединении с Русской Православной Церковью. 1946 – митр. Харбинский и Маньчжурский, экзарх Восточной Азии. 1948–1956 – в заключении. 1956 – митр. Новосибирский и Барнаульский. В 1958 врем. упр. Кировоградской и Николаевской епархией (Обзор I. 337–338).

⁴³⁹ - Руднев. 222–223.

⁴⁴⁰ - Об органической миссии см.: 3.1 и 4.2.

⁴⁴¹ - Начальное школьное обучение чтению не особенно отличалось от современного.

⁴⁴² - О традиционном обучении грамоте русских крестьян см.: Кравецкий и Плетнева. 24–41.

⁴⁴³ - Балашов Е. 203.

⁴⁴⁴ - Громыко. 294–311.

⁴⁴⁵ - О социолингвистическом аспекте распространения лубочных текстов см.: Плетнева. Социолингвистика; Плетнева. К характеристике.

⁴⁴⁶ - Тенишев Вячеслав Николаевич, кн. (1843–25.05.1903). Получил техническое образование. До 1895 занимался предпринимательской деятельностью. В 1896 основал в Петербурге Тенишевское реальное училище. В 1898 создал Этнографическое бюро, для которого составил программы сбора этнографических сведений. Конечной целью работ был сбор материала о реальном положении народа, что должно было способствовать совершенствованию методов работы администрации (БСЭ XXV. 1268; Социологи. 295).

⁴⁴⁷ - См. ниже, с. 168.

⁴⁴⁸ - Быт великорусских крестьян. 164–165.

⁴⁴⁹ - О Сергее Александровиче Рачинском см.:
Мироносицкий; Кравецкий и Плетнева. 50–52.

⁴⁵⁰ - Мироносицкий. 857.

⁴⁵¹ - Рачинский. Сельская школа. 9–10.

⁴⁵² - Лопатин Герман Александрович (13.01.1845–
25.12.1918). Учился в С.-Петербургском университете,
участвовал в студенческом движении. В 1867 отправился
добровольцем в армию Гарибальди, но к его приезду отряды
Гарибальди были разбиты. Вернулся в Россию, организовал
«Рублевое общество», ставившее своей задачей изучение
перспектив революционной пропаганды в России. В 1868
арестован и сослан в Ставрополь. В 1870 бежал из ссылки и,
организовав побег П.Л. Лаврова, эмигрировал. Участвовал в
европейском революционном движении, переводил на русский
язык «Капитал» Маркса, неоднократно нелегально приезжал в
Россию. В 1879 арестован в Петербурге, приговорен к смертной
казни, замененной пожизненным заключением. 1905 –
освобожден. Скончался в Петрограде (Отечественная история
III. 389–391).

⁴⁵³ - Волховский Феликс Вадимович (1846–21.07.1914). С
1863 студент Московского университета, участвовал в
студенческом движении. В 1866 привлекался по делу
«ишутинцев». В 1866 арестован, но вскоре освобожден под
надзор полиции. Был связан с Нечаевским кружком, но на
Нечаевском процессе (1871) оправдан. В 1878 арестован и
сослан. Бежал в Лондон, где был одним из организаторов
«Общества друзей русской свободы», редактировал летучие
листки «Фонда вольной русской прессы». В 1906 вернулся в
Россию, был одним из руководителей военной организации
партии эсеров. Эмигрировал. Участвовал в конгрессах 2-го
интернационала от партии эсеров. Скончался в Лондоне
(Отечественная история II. 445–446).

⁴⁵⁴ - См.: Яранцев-Бершадский. 19. Кравчинский Сергей
Михайлович (1.07.1851–23.1.1895). В 1867–1870 учился в
военных учебных заведениях, преподавал в школе
фейерверков. В 1871–1873 учился в Лесном институте. В 1869

создал революционный кружок, в 1871 сблизился с «чайковцами», вел революционную пропаганду. В 1874 «ходил в народ». В 1874 уехал за границу, где издавал стилизованные под народную литературу агитационные сочинения. В 1875 участвовал в Герцеговинско-Боснийском восстании. В 1878 нелегально вернулся в Россию. Ударом кинжала убил шефа жандармов Н.В. Мезенцева, спустя несколько дней подготовил брошюру, в которой описывалось это убийство. В 1878 эмигрировал в Швейцарию. В 1884 перебрался в Лондон. Публицистика Кравчинского способствовала популяризации российского революционного движения в европейских странах. Погиб в Лондоне, попав под поезд (Отечественная история III. 89–90).

⁴⁵⁵ - Айвазов. Деяния съезда (1917). 37–38.

⁴⁵⁶ - Тураев Борис Александрович (24.08.1868–23.07.1920). 1891 – окончил Петербургский университет. 1891–1896 – занимался в университетах Европы. 1896 – приват-доц. С.-Петербургского университета. 1904 – экстраорд. проф., 1911 – орд. проф. С.-Петербургского университета. 1902 – д-р всеобщей истории. 1912 – хранитель собрания египетских древностей Музея изящных искусств в Москве. Член Собора 1917–1918 гг. как член Предсоборного совета. 1918 – академик Российской АН. Автор более чем 150 работ, посвященных всеобщей истории, истории религии и Церкви, египтологии, ассириологии и т.д. (Обзор I. 392).

⁴⁵⁷ - Протоколы отдела. 174 об.

⁴⁵⁸ - Краснов. Подложная молитва.

⁴⁵⁹ - Краснов. 146–147.

⁴⁶⁰ - Здесь мы опираемся преимущественно на монографию А.Н. Розова, анализировавшего эту проблему (Розов. 97–117).

⁴⁶¹ - Розов. 101.

⁴⁶² - В источнике процитирован испорченный текст с неверной ссылкой на псалом.

⁴⁶³ - Розов. 59–60.

⁴⁶⁴ - Эрн Владимир Францевич (5.08.1882–29.04.1917). В 1904 окончил историко-филологический ф-т Московского

университета, где впоследствии стал доцентом и профессором. Философ. Был одним из организаторов и участником Религиозно-философского общества памяти В. Соловьева.

⁴⁶⁵ - Ельчанинов Александр Викторович (1.03.1881–24.08.1934). Окончил исторический ф-т С.-Петербургского университета, поступил в МДА. В 1905 – секретарь московского Религиозно-философского общества имени В. Соловьева. Препод., затем директор гимназии Левандовского в Тифлисе. В 1921 покинул Россию. Жил в Ницце, преподавал русский яз. Был одним из руководителей Рус. студенческого христ. движения. В 1925 рукоположен в иерея. – Религиозная деятельность.

⁴⁶⁶ - Свенцицкий Валентин Павлович (1882–20.10.1931). Один из ярких деятелей русского религиозного возрождения нач. XX века, организатор «Христианского братства борьбы», издатель «Религиозно-общественной библиотеки», беллетрист, драматург, оратор. Постепенно разочаровался в общественной деятельности. В 1917 рукоположен в иерея, армейский священник. Во время Гражданской войны был в Добровольческой армии, написал ряд статей и брошюр о необходимости сопротивления злу. В 1920 перебрался в Москву, где, не имея прихода, выступал как проповедник в разных храмах. В 1922 арестован и сослан в Пенджикент (Таджикистан). В 1925 вернулся из ссылки, священник ц. святого мученика Панкратия на Сретенке, с 1926 – наст. ц. Никола Большой Крест на Ильинке. Возглавил одну из оппозиционных митр. Сергию (Страгородскому) общин. В 1928 направил письмо митр. Сергию (Страгородскому) об уходе из юрисдикции последнего вместе со всей своей паствой. В 1928 арестован и сослан в Сибирь (под Тайшет). В 1931 воссоединился с митр. Сергием. Скончался в ссылке от болезни (Русское православие).

⁴⁶⁷ - Карташев Антон Владимирович (11.07.1875–10.09.1960). 1898 – окончил СПбДА, канд. богосл. 1899 – проф. 1905 – проф. Высших Бестужевских жен. курсов. Включился в общественную деятельность, активно публиковался в различных изданиях. 1917 – обер-прокурор Синода, министр

исповеданий Временного правительства. Способствовал скорейшему созыву Собора. В 1917 арестован среди других министров Временного правительства. Член Собора 1917–1918 гг. как член Предсоборного Совета. Эмигрировал. 1921 – член Карловацкого Всеаграничного церковного собора, но в заседаниях не участвовал. С 1925 – проф. Богословского института в Париже. Автор значительного числа научных публикаций (Обзор I. 304).

⁴⁶⁸ - Мышцын Василий Никанорович (21.01.1866–2.08.1936). В 1880 окончил Рязанское дух. училище, в 1886 – ДС, в 1890 окончил МДА, канд. богосл. С 1891 препод. Симбирской, с 1892 – Рязанской ДС. С 1894 и. д. доц. МДА по кафедре Ветхого завета. 1894 – доц. МДА. 1898 – орд. проф. Был вынужден уволиться из МДА в результате личного конфликта. Перешел на работу в Ярославский Демидовский юридический лицей. 1909 – д-р богосл. 1919 – проректор Демидовского лицея и проф. ф-та общественных наук, где читал курс истории первобытной культуры. В 1927 вышел на пенсию и переехал в Сергиев Посад. 1934–1936 преподавал на педагогических курсах (Голубцов С. 64–65).

⁴⁶⁹ - Каптерев Николай Федорович (08.07.1847–31.12.1917). Окончил Звенигородское дух. училище, Вифанскую ДС и МДА, доц. кафедры всеобщей гражданской истории, проф. Автор трудов, посвященных взаимным отношениям Русской и Константинопольской церкви в XVII в., деятельности Патриарха Никона и т.д. Член IV Гос. думы. Член Собора 1917–1918 гг. по избранию от Гос. думы (Обзор I. 303).

⁴⁷⁰ - История религии. 171.

⁴⁷¹ - Опухоль.

⁴⁷² - История религии 181.

⁴⁷³ - История религии. 182.

⁴⁷⁴ - История религии. 186.

⁴⁷⁵ - Вера Ивановна Павлова является также автором статьи о необходимости участия монашества в медицинской и социальной помощи народу (Павлова).

⁴⁷⁶ - В разных регионах таких женщин называли по-разному – чернички, вековуши, келейницы и т.д. Громыко. Традиционные нормы поведения: 103–105; Громыко. Мир. 120–121.

⁴⁷⁷ - О необходимости возрождения института диаконисс в начале XX века много писали. См.: Белякова. 445–465.

⁴⁷⁸ - Женский съезд. 276.

⁴⁷⁹ - О предсоборных дискуссиях по вопросу о диаконисах см.: Белякова. 422–465.

⁴⁸⁰ - ОЕА I. 738.

⁴⁸¹ - Журналы II. 262.

⁴⁸² - Об организации офенского промысла и репертуаре распространяемых ими изданий см.: Пругавин. Запросы. 303–386; об офенях в связи с торговлей иконами см.: Тарасов. 200–218.

⁴⁸³ - Пругавин. Запросы. 302.

⁴⁸⁴ - Пругавин. Запросы. 372–386.

⁴⁸⁵ - Характерно, что в выработанных I Миссионерским съездом (1887) «Правилах об устройстве миссий» специально оговаривалось, что священнослужители должны следить за деятельностью книгонош, «которые нередко распространяют учение молокан, баптистов и других сектантов» (Правила. 1887. 177).

⁴⁸⁶ - Даже Н. Некрасов пытался распространять свои произведения через книгонош. См.: Пругавин. Запросы. 376–386.

⁴⁸⁷ - Войт Сергей Дмитриевич (ок. 1847–?). Окончил в 1877 году частное учебное заведение. Чиновник особых поручений в Ковенской, с 1882 – в Московской казенной палате. С 1885 – и. д. податного инспектора Москвы, затем занимал различные должности в Москве. С 1892 – инсп., с 1893 и. о. упр., с 1896 упр. Московской синодальной типографии. 1910 – вынужден подать в отставку в связи с обвинениями в финансовых злоупотреблениях. Дальнейшая судьба неизвестна (Формулярные списки МСТ 1905. 15–31; Балашов Н. 214–215).

⁴⁸⁸ - Следует отметить, что к этому времени существовал также институт «ходебщиков», распространявших православную

литературу среди славянских народов. Справщик Санкт-Петербургской синодальной типографии П.А. Гильтебрандт, предложивший в 1885 г. подготовить целую серию изданий Священного Писания на русском и основных славянских языках, предполагал, что «для распространения этих изданий в местах болгарских, сербских, чешских и т. д. существует целая дружина из крестьян-ходебщиков Орловской или Калужской губернии. Эта дружина существует уже три или четыре года и ведет свое дело очень успешно, распространяя синодальные и другие русские издания по славянским землям». (Гильтебрандт. 4–5).

489 - Книгоноши. 20.

490 - Книгоноши. 115.

491 - Книгоноши. 50. Любопытно, что прот. Василий Адаменко начинал свое церковное служение в качестве книгоноши (Справка ФСБ. 1).

492 - Книгоноши. 166–166 об.

493 - ОЕА I. 393.

494 - Каменский. 40.

495 - Миссионеры-книгоноши.

496 - Белявский.

497 - ОЕА I. 420.

498 - Дело происходило в дер. Малый Халуй (Архангельская обл., Каргопольский р-н, с. Ошевенск), которая посещалась экспедицией в 1999 и 2001 г.

499 - Сообщение А.Б. Мороза. Ср.: Каргопольский архив Лаборатории фольклора РГГУ, Архангельская обл., Каргопольский р-н, с. Ошевенск, зап. от Черепанова Т.В. (1920), Горлова Е.Ф. (1923–2002); Мороз. 95. Пользуюсь случаем поблагодарить А.Б. Мороза за предоставленную информацию.

500 - Известия и заметки. 766–767.

501 - Богогласник – антология духовных песен и стихов, впервые напечатанная униатами в 1790–1791 в Почаеве. Среди авторов включенных в Богогласник стихов – Димитрий Ростовский, Григорий Сковорода, Епифаний Славинецкий. Богогласниками называли также различные сборники духовных

стихов, пользующихся в Малороссии большой популярностью (ПЭ V. 441–442).

⁵⁰² - Отпусты (укр. – відпусти) на западной Украине паломничества к святыням, связанные с покаянием и отпущением грехов.

⁵⁰³ - Протоколы отдела. 13 об.

⁵⁰⁴ - См.: Протоколы отдела. 13. Сильвестр (Ольшевский; 01.06.1860–26.02.1920). 1887 – окончил КДА, канд. богосл. Работал школьным учителем и епархиальным миссионером. 1892 – священник Полтавского каф. собора. 1892–1902 – препод. Полтавской ДС. 1896 – протоиерей, епарх. наблюдатель церковных школ. 1910 — архимандрит. 1911 – еп. Прилукский, вик. Полтавской епархии. 1914 – еп. Челябинский, вик. Оренбургской епархии. 1915–1920 – еп. Омский и Павлодарский. Член Собора 1917–1918 гг. по должности как еп. Омский и Павлодарский. 1918 – архиеп. 1920 – арестован. Умер в заключении. Канонизирован в 1998 (Обзор I. 378).

⁵⁰⁵ - Хотовицкий Александр Александрович (1872–ок. 1937). протоиерей, член Собора 1917–1918 гг. как клирик Финляндской епархии. Окончил СПбДА, канд. богосл. 1895–1914 – миссионер в Америке. 1903 – наст. каф. собора в Нью-Йорке. 1914–1917 – протоиерей Успенского собора в Гельсингфорсе (Хельсинки). 1917 – протопресвитер, ключарь храма Христа Спасителя в Москве. 1922 – арестован и осужден на 10 лет тюремного заключения. 1923 – освобожден. 1924 – ссылка в Туруханский край. 1930 – служил в московской ц. Ризоположения. 1937 – арестован и, по всей вероятности, расстрелян. Канонизирован в 1994 (Обзор I. 401).

⁵⁰⁶ - Протоколы отдела. 13.

⁵⁰⁷ - Протоколы отдела. 33 об.

⁵⁰⁸ - Говорить о серьезных успехах атеистической пропаганды в деревне можно лишь начиная с конца 50-х годов. Это было связано с практически полным разрушением традиционных крестьянских обществ, явившимся результатом сначала раскулачивания, а затем переселения жителей «неперспективных» деревень в более крупные. Для того чтобы

село стало атеистическим, потребовалось время, соответствующее жизни двух поколений, что свидетельствует об очень высокой инерционности крестьянской культуры.

⁵⁰⁹ - Подробнее см.: Семененко-Басин. 81.

⁵¹⁰ - Голубинский Евгений Евсигнеевич (28.02.1834–7.01.1912). В 1854 окончил Костромскую ДС, в 1859 МДА, канд. богосл. С 1858 преподавал в Вифанской ДС риторику, с 1861 – в МДА по кафедре церковной истории. Автор фундаментальных работ по церковной истории. Первый том «Истории русской церкви» представлен в 1880 в качестве докторской диссертации. Работа вызвала недовольство Победоносцева, однако в 1881 Голубинский все-таки получил докторскую степень. Выпустил серию монографий, содержащих исторический комментарий к дискутируемым вопросам церковной жизни («К нашей полемике со старообрядцами», «История канонизации святых в Русской Церкви», «О реформе в быте Русской Церкви» и т.д.). ПЭ XI. 719–721.

⁵¹¹ - Голубинский. История канонизации. 31–39, 297–308, 516–527.

⁵¹² - Голубинский. История канонизации. 297.

⁵¹³ - Кавлейский.

⁵¹⁴ - Агафангел (Преображенский; 1854–1928). В 1881 – окончил МДА, канд. богосл. 1881–1882 – препод. Ранненбургского, затем Скопинского дух. училища. 1885–иеромонах. 1886–игумен, инсп. Томской ДС. 1888–архимандрит, ректор Иркутской ДС. 1889 – еп. Киренский, 2-й вик. Иркутской епархии. 1893 – еп. Тобольский и Сибирский. 1897 – еп. (1904 – архиеп.) Рижский и Митавский. 1910 – архиеп. Виленский и Литовский. 1913 – архиеп. Ярославский и Ростовский. Член Св. Синода, член Предсоборного Совета. 1917 – митр. Член Собора 1917–1918 гг. Согласно Завещанию Патриарха Тихона был вторым кандидатом на должность местоблюстителя. 1922–1926 в тюрьмах и ссылках. Канонизирован в 2000 (Обзор I, 233–234, ПЭ I. 235–237).

⁵¹⁵ - ОЕА I. 917–918.

⁵¹⁶ - Анализ этой проблемы с точки зрения фольклориста см.: Макарова.

⁵¹⁷ - Беллюстин Иоанн Степанович (10.01.1819–2.06.1890). Окончил в 1839 Тверскую ДС, рукоположен в иерея, служил в Калязинском уезде. В 1843 переведен в Калязин, где прослужил всю жизнь. Автор значительного числа публикаций в церковной периодике, а также вышедшей за границей без указания имени автора книги «Описание сельского духовенства». Эта книга пользовалась в России популярностью и была переведена на европейские языки. В 1859 А.Н. Муравьев выпустил брошюро-опровержение книги И. Беллюстина. В 1880 за статью «К вопросу о раскольниках» на некоторое время запрещен в священнослужении, однако вскоре запрещение было снято (ПЭ IV. 530–532).

⁵¹⁸ - Беллюстин. 89.

⁵¹⁹ - Макарова. 72.

⁵²⁰ - Беллюстин. 90.

⁵²¹ - Речь идет об обычаях коллективной помощи общины своим членам, особенно – оказавшимся в трудном положении. Об организации помочей и связанных с ними обычаях см.: Громыко. Традиционные. 32–69.

⁵²² - ОЕА I. 495–496.

⁵²³ - УДК. 77.

⁵²⁴ - По наблюдениям современного исследователя В.Ю. Макаровой, прихожане были прекрасно осведомлены о том, что епархиальное начальство сурово наказывает священников за пьянство, и при обострении отношений могли сообщить архиерею о «слабости» своего батюшки (Макарова. 71).

⁵²⁵ - Журналы IV-2. 15.

⁵²⁶ - Елисеев Ефрем Константинович (даты жизни неизвестны). Происходил из крещеных татар Казанской губернии. 1892 – свящ., глава Буконского стана Киргизской миссии. Не позже 1901 – Тобольский епарх. противомусульманский миссионер. 1910 – участвовал в Казанском миссионерском съезде. Не позже 1913 – Туркестанский епарх. миссионер. Автор значительного числа

публикаций на темы миссии. Пользовался поддержкой св. Иоанна Кронштадтского и К.П. Победоносцева (Елисеев. Записки; Софронов. 27–31).

⁵²⁷ - Елисеев. Туркестанская. 4.

⁵²⁸ - Рачинский. Из записок. 5–9.

⁵²⁹ - Орлов. 345.

⁵³⁰ - Хроника 1911. 1893

⁵³¹ - И.Р. Такала, автор недавней работы, посвященной пьянству на Руси, считает, что деятельность церковных братств трезвости была малоэффективной, в отличие от светских, «возглавляемых, как правило, прогрессивно настроенными интеллигентами» (Такала. 155–156), однако никакого материала, подтверждающего это предположение, в книге не приведено.

⁵³² - Журналы IV-2. 16.

⁵³³ - Алексеев. КОТ. См. также Алексеев. На страже I. 68–113.

⁵³⁴ - Соловьев Александр Титович (1853–после 1917). Общественный деятель правого толка. С 1874 года служил учителем в различных школах Казанской губ. 1880 – университетский эзекутор, затем казначей, нач. университетской типографии (Алексеев. КОТ. 65–66).

⁵³⁵ - Одна из крупнейших политических организаций правого толка.

⁵³⁶ - Анастасий (Александров Александр Иванович; 1861–1918). В 1883 окончил филологический ф-т Казанского университета. 1888 – проф. Казанского университета, в 1905 и 1909 избирался деканом. В 1896–1905 на свои средства создал воскресную школу для рабочих, где сам преподавал. В 1910 приглашен в КазДА с условием принятия монашества, иеромонах, инсп. КазДА. 1912 – еп. Чистопольский, вик. Казанской епархии. 1913 – еп. Ямбургский, вик. С.-Петербургской епархии, ректор СПбДА (ПЭ II. 235–236).

⁵³⁷ - Евсевий (Рождественский; 1886–1937). Выпускник КазДА, 1911–1917 – доц. КазДА, уволен по болезни и проживал в Даниловом м-ре. 1919 – архимандрит. 1920 – еп. Яранский,

вик. Вятской епархии, 1921 – еп. Уржумский, вик. Вятской епархии; 1922 – еп. Ейский, вик. Кубанской епархии. 1923 – арестован, приговорен к семи годам лагеря. 1926 – еп. Забайкальский и Нерчинский, 1927 – архиеп. Читинский и Забайкальский. 1930 – архиеп. Шадринский, в качестве викария управлял Свердловской еп. и Уральской церк. областью. В 1931 арестован, находился в лагере ок. Новосибирска. Расстрелян (За Христа. 407–408).

⁵³⁸ - Катанов Николай Федорович (18.05.1862–10.03.1922). В 1888 окончил восточный ф-т С.-Петербургского университета. В 1889–1892 по поручению АН совершил путешествие в южные р-ны Восточной Сибири, Урянхайский край и Северо-Западный Китай. С 1893 проф. Казанского университета. Этнограф, исследователь тюркских языков и народов (БСЭ XI. 1554).

⁵³⁹ - Алексеев. КОТ. 21–22.

⁵⁴⁰ - Алексеев. КОТ. 22.

⁵⁴¹ - То есть изображениями, проецируемыми при помощи «волшебного фонаря».

⁵⁴² - Материалы к истории. 39.

⁵⁴³ - Рождественский Александр Васильевич (11.10.1872–05.07.1905). 1897 – окончил СПбДА, назначен священником петербургского храма Воскресения Христова у Варшавского вокзала, где в 1898 г. основал Александрово-Невское общество трезвости.

⁵⁴⁴ - Миртов Петр Алексеевич (1871–не ранее 1918). 1891 – окончил СПбДА, канд. богосл., препод. Волынской ДС. 1894 – и. д. доц. СПбДА. 1900 – магистр богосл., доц. 1902 – экстраорд. проф. 1914 – д-р богосл., орд. проф. СПбДА. 1917 – наст. ц. Воскресения у Варшавского вокзала в Петрограде, член редколлегий нескольких ж-лов. Член Собора 1917–1918 гг. по избранию как клирик Петроградской епархии (Обзор I. 331).

⁵⁴⁵ - Мороз и Цыганков. 183–195.

⁵⁴⁶ - Петр Могила (1596/7–1647). Происходил из знатной семьи. Учился во Львовском братском училище, затем в зарубежных университетах. Начинал военную службу, но под влиянием Иова (Борецкого) принял духовный сан. 1627 –

архимандрит КПЛ. 1631 – основал при лавре высшее учебное заведение. 1632 – еп. Львовский. 1633 – митр. Киевский. Духовный писатель и переводчик (Христианство II. 340–341).

⁵⁴⁷ - ПЭ VI. 201–204.

⁵⁴⁸ - ПСЗРИ II-39.1. № 40863. С. 409.

⁵⁴⁹ - См.: Голубев; Папков; Крыловский.

⁵⁵⁰ - ОЕА I. 629.

⁵⁵¹ - ОЕА I. 630.

⁵⁵² - Сельский клирик. 4–5.

⁵⁵³ - См.: 4.2.

⁵⁵⁴ - Стефан (Архангельский; 22.07.1861–18.06.1914). 1885 – окончил КазДА, канд. богосл., препод. Симбирского дух. училища. 1896 – препод. Кутаисской ДС. 1897 – магистр богосл. 1898 – иерей, инсп. Кутаисской ДС. 1899 – иеромонах. 1900 – архимандрит, ректор Тифлисской ДС. 1902 – еп. Сумский, вик. Харьковской епархии. 1904 – еп. Могилевский и Мстиславский. 1911– архиеп. Курский и Обоянский. 1912 – д-р богосл. (Мануил, VI. 233–236).

⁵⁵⁵ - Журналы II. 32.

⁵⁵⁶ - Буткевич Тимофей Иванович (21.02.1854–31.12.1925). Окончил МДА (1879), рукоположен во иерея (1878), служил на приходах. 1894–1906 – преподавал богословие в Харьковском университете. С 1908 состоял членом Особого совещания при Св. Синоде по миссионерским вопросам, с 1910 – в Синодальной комиссии по старокатоличеству, член Учебного комитета Синода. В 1906–1917 – член Гос. совета. Автор значительного числа работ по миссионерским, философским и апологетическим вопросам (ПЭ IV. 392–393).

⁵⁵⁷ - Журналы II. 35–38.

⁵⁵⁸ - Журналы II. 32–34.

⁵⁵⁹ - Журналы II. 34.

⁵⁶⁰ - Богданович Савва Никифорович (1858–после 1912). В 1884 окончил Киевскую ДС, рукоположен в иерея. С 1888 – противосектантский миссионер Уманско-Звенигородского округа Киевской губ. С 1907 член СРН. Депутат III Гос. думы. Автор

значительного числа публикаций по миссионерской проблематике (Кривошеева. Дума. 427).

⁵⁶¹ - Богданович. 723.

⁵⁶² - Отчет обер-прокурора. 186.

⁵⁶³ - Отчет обер-прокурора. 195.

⁵⁶⁴ - ПЭ VI. 205.

⁵⁶⁵ - СОП II. 10.

⁵⁶⁶ - СОП III. 56.

⁵⁶⁷ - Антонов. Приходские братства. 432–433.

⁵⁶⁸ - Иннокентий (Тихонов; 22.5.1889–11.1937). В 1915 окончил СПбДА, иеромонах (1913). 1913–1914 – духовник раненых солдат. 1917–1921 – насельник Александро-Невской лавры, архимандрит (1921). На базе существовавшего при Лавре кружка молодежи создал Александро-Невское братство, возглавлял внутри братства кружок любителей православного богослужения. 1922 – еп. Ладожский, вик. Петроградской епархии. 1922–1933 – лагеря и ссылки. 1933 – еп. Старорусский, вик. Новгородской епархии. 1937 – архиеп. Харьковский, затем Винницкий. Арестован в Виннице и расстрелян (БД ПСТГУ).

⁵⁶⁹ - Гурий (Егоров; 1.07.1891–12.07.1965). 1911 – окончил Петровское коммерческое училище в С.-Петербурге, канд. коммерции. Поступил в СПбДА. В нач. I Мировой войны отправился на фронт братом милосердия, в 1915 заболел туберкулезом и был демобилизован. 1915 – иеромонах. 1917 – окончил Петроградскую дух. академию, принят в братию Александро-Невской лавры. 1922 – окончил филологический ф-т Петроградского университета. Один из основателей Александро-Невского братства, работал в Петроградском общекрестном союзе, который координировал деятельность братств города. 1922 – архимандрит; арестован по делу православных братств и приговорен к 3 годам ссылки. После возвращения жил в Петрограде, активно участвовал в церковно-просветительской деятельности. 1929 – арестован, приговорен к 5 годам лагерей. Работал на строительстве Беломоро-Балт. канала. 1933 – освобожден, жил в Бийске, затем в Ташкенте, где вокруг него собралась небольшая подпольная община. В

1944 получил регистрацию и смог открыто служить. 1945 – наместник ТСЛ. 1946 – еп. Ташкентский и Среднеазиатский. При нем число храмов в епархии выросло с 39 до 66. 1953 – еп. Саратовский и Сталинградский, затем Саратовский и Вольский, 1954 – архиеп. Черниговский и Нежинский, 1955 – архиеп. Днепропетровский и Запорожский, 1959 – митр. Минский и Белорусский, 1960 – митр. Ленинградский и Ладужский. С 1961 согласно личному прошению стал митр. Симферопольским и Крымским (ПЭ XIII. 473–475).

⁵⁷⁰ - Антонов. Приходские братства. 442.

⁵⁷¹ - Сурожский; Антонов. Ср.: Приходские братства. 439.

⁵⁷² - См.: 13.4. Деятельности православных братств в Петрограде-Ленинграде посвящена монография М.В. Шкаровского (Шкаровский. 2003).

⁵⁷³ - Журналы II. 38–45.

⁵⁷⁴ - Мальцев Алексей Петрович (26.3.1854–15.4.1915). Окончил Ярославскую семинарию, а затем СПбДА (1878), магистр богосл. В 1882 рукоположен в иерея и назначен настоятелем храма при театральной дирекции. В 1888–1914 был настоятелем посольской ц. в Берлине. Перевел на немецкий язык основные православные богослужебные книги (15 томов). В 1890 основал в Берлине братство святого Владимира. Издавал «Ежегодник Берлинского братства», в котором помещал сведения о заграничных православных церквях с их священнослужителями, а также двухнедельное обозрение «Церковная правда». С началом Второй мировой войны вернулся в Россию. Скончался в Кисловодске (Талин).

⁵⁷⁵ - Журналы II. 42. См.: также Белякова. 451–465.

⁵⁷⁶ - Журналы II. 44.

⁵⁷⁷ - Глубоковский Николай Никанорович (6.12.1863–18.03.1937). Историк, богослов, библеист, ред. Православной богосл. энциклопедии (тома 6–12). 1891 – проф. СПбДА. После революции, пытаясь спасти СПбДА, разрабатывал проекты присоединения ее к Петроградскому университету. В 1921 уехал в Финляндию. Жил в Выборге, Праге, Белграде. С 1923 проф. Богословского ф-та Софийского университета. Принимал

участие практически во всех основных межхристианских конференциях. Скончался в Софии. ПЭ XI. 601–610.

⁵⁷⁸ - См. например Глаголев. Материя; Глаголев. Естественнаучные вопросы; Кожевников. Современное неверие; Козубовский; Несмелов; Страхов.

⁵⁷⁹ - Табрум. XIV–XV.

⁵⁸⁰ - Кожевников Владимир Александрович (15.05.1852–3.07.1917). Религиозный писатель, философ, поэт. 1868–1874 – вольнослушатель историко-филологического ф-та Московского университета. В 1875 познакомился с Н.Ф. Федоровым, стал его секретарем. После смерти Федорова унаследовал его архив и готовил к изданию его «Философию общего дела». Во втор. пол. 90-х гг. сблизился с «Кружком ищущих христианского просвещения». Выступал с апологетическими лекциями, сотрудничал в Новоселовской «Религиозно-философской библиотеке». Автор труда «Буддизм в сравнении с христианством» (1916. Т. 1–2) – Отечественная история II. 612–613.

⁵⁸¹ - Соловьев Николай Михайлович (1874–17.11.1927). Математик, после революции преподавал в Горном институте, один из наиболее активных участников имяславского движения (Тахо-Годи. 108–109, 117, 120).

⁵⁸² - Кузнецов Николай Димитриевич (04.04.1863–ок. 1936). 1886 – окончил физ.-мат. ф-т Московского университета, С.-Петербургский Технологический институт. 1892 – окончил СПбДА. 1896 – окончил Ярославский Демидовский юридический лицей, канд. юридических наук, работал пом. присяжного поверенного, присяжным поверенным (с 1901) Московской судебной палаты. 1908 – доц. Ярославского Демидовского юридического лицея. 1911 – магистр КазДА, проф. по кафедре церковного права МДА, автор ряда статей по вопросам церковных преобразований. Член Собора 1917–1918 гг. как член Предсоборного Совета. В 1917–1919 был организатором ряда церковно-общественных движений среди духовенства и мирян. 1921 – осужден за противодействие вскрытию мощей. 1921 – препод. Московских Богословских академических курсов. В 1923

вызывался в качестве эксперта в связи с подготовкой суда над Патриархом и другими церковными процессами. В 1924–1928 участвовал в диспутах на религиозно-научные темы. Неоднократно арестовывался. Скончался в ссылке (Обзор I. 315).

⁵⁸³ - Бутру Эмиль (28.7.1845–22.11.1921). Французский философ, представитель спиритуализма. Проф. Сорбонны, член Французской академии (1912). Выступал с критикой контовского позитивизма и абсолютизации научных методов; определял религию как высшую ступень духовной свободы, выражение человеческого стремления выйти за пределы данного (БСЭ IV. 468).

⁵⁸⁴ - Бутру.

⁵⁸⁵ - Никанор (Каменский; 25.05.1847–27.11.1910). В 1868 окончил Астраханскую ДС, иерей. Вскоре овдовел. В 1874 окончил КазДА, законоучитель Казанской учительской семинарии. 1879 – магистр богосл. 1891 – иеромонах. 1891 – архимандрит. 1891 – еп. Чебоксарский, вик. Казанской епархии. 1893 – еп. Архангельский и Холмогорский. 1896 – еп. Смоленский и Дорогобужский. 1899 – еп. Орловский и Севский. 1902 – еп. Гродненский и Брестский. 1905 – д-р богосл., архиеп. Варшавский и Привислинский. 1908 – архиеп. Казанский и Свияжский. Духовный писатель, автор многих трудов по богословию и церковной истории (Кривошеева. Дума. 498–499).

⁵⁸⁶ - См.: Мюрат.

⁵⁸⁷ - Миронов. II. 291.

⁵⁸⁸ - Голгофский. 5.

⁵⁸⁹ - Ковальский. 1.

⁵⁹⁰ - Ковальский. 2.

⁵⁹¹ - Боярский (Сегенюк) Александр Иванович (17.05.1885–9.09.1937). Окончил в 1910 СПбДА, канд. богосл., преподавал в различных духовных учебных заведениях. В 1911 рукоположен в иерея. С 1915 священник в Колпине. Активно занимался просветительской деятельностью, благотворительностью, пользовался популярностью среди рабочих. В 1917 был военным священником, сотрудничал в различных церковно-

демократических изданиях. С момента возникновения обновленческого раскола был одним из его руководителей. Преподавал в обновленческом Ленинградском богословском институте (1924–1930), входил в обновленческий миссионерский совет (с 1926), член обновленческой Комиссии по исправлению богослужебных книг и т.д. В 1931 переведен в Кинешму. В 1936 арестован и осужден, расстрелян (ПЭ VI. 133–135).

⁵⁹² - Фирсов. Рабочий батюшка. 74.

⁵⁹³ - Жиромская. 110.

⁵⁹⁴ - Вехи. 32–33.

⁵⁹⁵ - В одном из интервью А.Л. Доброхотов следующим образом описал этапы проникновения идеи в массы. Сначала философ пишет книгу, затем ее читает Иван Карамазов, понимает на свой лад и рассказывает Смердякову, который претворяет эти идеи в жизнь.

⁵⁹⁶ - См.: Котляревский.

⁵⁹⁷ - Бердяев Николай Александрович (1874–1948).

Религиозный философ, эволюционировавший от марксизма к философии личности и свободы в духе религиозного экзистенциализма и персонализма. В 1922 выслан из советской России (НЭС. 111).

⁵⁹⁸ - Колеров. 43.

⁵⁹⁹ - Колеров. 46.

⁶⁰⁰ - Бердяев. Sub specie. 140.

⁶⁰¹ - Бердяев. Sub specie. 146.

⁶⁰² - Булгаков С. Без плана. 393–394.

⁶⁰³ - Трубецкой. 389–390.

⁶⁰⁴ - Булгаков С. Без плана. 393–394.

⁶⁰⁵ - Платонов Александр Измаилович (даты жизни неизвестны). Окончил Курскую ДС, МДА (1900). 1905–1906 – ред. ж-ла «Миссионерское обозрение», затем газ. «Колокол». Между 1906 и 1911 назначен епархиальным миссионером Кавказского экзархата, перебрался в Тифлис. В 1911–1915 ред.-издатель ж-ла «Кавказский благовестник». Судьба после

Бизюковского съезда неизвестна (Андреев I. 141, 154, 204; Бовкало МДА).

⁶⁰⁶ - Миссионерский съезд 1917. 82.

⁶⁰⁷ - Пайпс. 148.

⁶⁰⁸ - Восторгов. V. 716.

⁶⁰⁹ - Карташев. Мои ранние. 48.

⁶¹⁰ - Брихничев Иона Пантелеймонович (15.06.1879–28.03.1968). Окончил Тифлисскую ДС, учился в одном классе со Сталиным. Рукоположен в иерея. Служил в Грузии. В 1906 включился в политическую жизнь. Автор и издатель ряда радикальных изданий. В 1906 арестован, осужден к тюремному заключению, лишен сана. После освобождения жил в Егорьевске, Царицыне, занимался публицистической деятельностью. В 1909 переехал в Москву. Был одним из организаторов религиозно-политического движения «голгофских христиан», призывал к радикальным церковным реформам и изменению государственного строя. Увлёкся учением Н.Ф. Федорова, издал несколько поэтических сборников. После 1917 вступил в РКП (б), работал во Всероссийском комитете по ликвидации неграмотности. В 1924–1925 секретарь центрального совета Союза воинствующих безбожников. В 1925 после конфликта с Е. Ярославским исключен из партии. С 1932 по заданию Белорусской АН собирал материалы для многотомной «Истории науки» (ПЭ VI. 258).

⁶¹¹ - Гиппиус. 315.

⁶¹² - Булгаков С. Неотложная задача.

⁶¹³ - Никон (Рождественский; 04.04.1851–12.01.1919). В 1874 окончил МДС, послушник ТСЛ. 1880 – монах, иеромонах. 1892 – архимандрит. 1893 – казначей ТСЛ. 1901 – пред. епарх. училища иконописания при ТСЛ. Издатель «Троицких листков», «Троицкой библиотеки», «Божией нивы». 1904 – еп. Муромский, вик. Владимирской епархии. 1904 – еп. Серпуховской, вик. Московской епархии. 1906 – еп. Вологодский и Тотемский. 1907 – член Гос. совета. 1908 – член Св. Синода. 1912 – уволен по болезни от управления епархией. 1913 – архиеп. 1913–1916 – пред. Издательского совета при Св. Синоде. 1913 – участвовал

в экспедиции на Афон, приведшей к высылке в Россию афонских монахов-имеславцев. С 1916 проживал на покое в ТСЛ, продолжая издательскую деятельность. Резкие полемические выступления архиеп. Никона вызывали неприятие в интеллигентской среде (Кривошеева. Дума. 500–501).

⁶¹⁴ - Гермоген (Долганов; 25.04.1858–16.06.1918). Окончил юрид. ф-т Новороссийского университета, прошел курс математического ф-та, в 1889 – окончил СПбДА, канд. богосл. 1890 – монах, 1892 – иеромонах. 1893 – инсп., затем ректор Тифлисской ДС. 1898 – архимандрит. 1901 – еп. Вольский, вик. Саратовской епархии, 1903 – еп. Саратовский. Автор политических выступлений крайне правого толка, призывал к отлучению от Церкви ряда писателей. 1912 – уволен на покой. 1912–1915 – проживал в Жировицком Успенском м-ре. 1917 – еп. Тобольский и Сибирский. Член Собора 1917–1918 гг. по должности. Арестован в 1918 в Тобольске, казнен. Канонизирован в 2000 (БД ПСТГУ).

⁶¹⁵ - Булгаков С. Неотложная задача. 8.

⁶¹⁶ - Булгаков С. Неотложная задача. 9.

⁶¹⁷ - Булгаков С. Неотложная задача. 11.

⁶¹⁸ - Выражение «булатный патриарх» восходит к рассказу об учреждении Синода Петром I, который, «присутствуя в собрании с архиереями, приметив некоторых усиленное желание к избранию патриарха вынув одною рукою из кармана к такому случаю приготовленный Духовный Регламент и отдав, сказал им грозно: «Вы просите патриарха; вот вам духовный патриарх, а противомыслящим сему (выдернув другою рукою из ножен кортик и ударя оным по столу) вот булатный патриарх!» Потом встав пошел вон. После сего оставлено прошение о избрании патриарха и учрежден Святейший синод» (Нартов. 71).

⁶¹⁹ - Булгаков С. Неотложная задача. 14–15.

⁶²⁰ - Булгаков С. Неотложная задача. 35–36.

⁶²¹ - Карташев. Мои ранние. 51–52.

⁶²² - Аггеев Константин Маркович (1868–1920/1921). В 1888 окончил Тульскую ДС, в 1893 – КДА. 1893 – диакон, иерей,

служил в Успенском соборе г. Сувалк. 1893–1915 служил в различных приходах, занимался законо-учительской деятельностью. 1915 – магистр богосл. Проф. кафедры истории Церкви С.-Петербургских Высших жен. курсов, Института высших коммерческих знаний. Один из учредителей С.-Петербургского религиозно-философского общества. 1917 – пред. Учебного комитета при Св. Синоде; член совета Всеросс. демократического союза духовенства и мирян. Член Собора 1917–1918 гг. как член Предсоборного совета. Заместитель члена ВЦС. После Собора служил в Петроградской епархии. По некоторым сведениям, во время Гражданской войны расстрелян как контрреволюционер при занятии Крыма Красной армией (Обзор I. 235; ПЭ I. 248–249).

623 - Из рассуждений. 2001.

624 - Из рассуждений. 2001–2002.

625 - Из рассуждений. 2002.

626 - Из рассуждений. 2003.

627 - Из рассуждений. 2004–2006.

628 - Кожевников. Современное неверие. 9–25.

629 - Кожевников. Современное неверие. 58–64.

630 - Восторгов. V. 333–716.

631 - Настольная книга. 1691–1692; 1701–1713.

632 - Грацианский Дмитрий Иванович (годы жизни неизвестны). Окончил Рязанскую ДС, в 1900 – МДА. Препод. Донской ДС. В 1915–1917 ред. «Донского православного вестника». (Андреев. I. 89; Бовкало. МДА).

633 - Миссионерский съезд 1917. 36–38.

634 - Айвазов. Деяния съезда (1917). 9.

635 - Деяния. V. 26–27.

636 - Протоколы отдела. 9–9 об.

637 - Докладные записки. 30.

638 - Протоколы отдела. 110–111; 112а–112 в; Булгаков С. Христианство и труд.

639 - Глаголев Сергей Сергеевич (09.10.1865–02.10.1937). В 1889 окончил МДА, канд. богосл. 1889 – препод. Вологодской

ДС. 1892 – доц. МДА. 1900 – вице-президент Всемирного конгресса религий в Париже. 1902 – орд. проф. МДА. Член Собора 1917–1918 гг. как член Предсоборного совета. В 1920-е годы после закрытия МДА жил в московских м-рях, заведовал Институтом народного образования (Сергиев Посад), преподавал математику, был преподавателем Московских богословских академических курсов. 1928 – арестован, сослан в Пензу, затем в Саранск. 1929 – досрочно освобожден, проживал в Вологде. 1937 – арестован. Расстрелян в Вологде (Обзор I. 271).

⁶⁴⁰ - Протоколы отдела. 111.

⁶⁴¹ - Фиолетов Николай Николаевич (1891–08.03.1943). В 1904–1905 в связи с революционными волнениями исключен по собственному прошению из Саратовской ДС. 1913 – окончил юридический ф-т Московского университета, оставлен при кафедре канонического права. 1918 – защитил магистерскую диссертацию. 1917 – приват-доц. Московского университета по кафедре церковного права. 1917–1922 – проф. юридического ф-та Пермского университета, где читал курс канонического права. В 25 лет избран делегатом на Собор 1917–1918 гг. от Пермского университета (самый молодой член Собора). 1922 – проф. теории права и истории политических учений Саратовского университета. Занимался научной и литературной работой, посещал студенческий христианский кружок, философский семинар, и. о. зам. декана ф-та общественных наук. 1924 – проф. ф-та хозяйства и права Среднеазиатского государственного университета (Ташкент). Участвовал в университетском философском обществе, отстаивая православную точку зрения. 1931 – проф. Таджикского историко-исследовательского института (Душанбе). 1932–1934 – аресты и ссылки. 1934 (или 1935) – препод. кафедры всеобщей истории Курского педагогического института, но вскоре за ношение креста уволен без права восстановления. 1941 – арестован по обвинению в «принадлежности к тайной церкви, симпатии к фашизму». Умер от истощения в Мариинских лагерях (Обзор I. 399–400).

⁶⁴² - Востоков Владимир Игнатьевич (11.07.1868–5.08.1957). В 1888 окончил МДС, учитель. 1891 – иерей. До 1903 служил в Подмоскowie, выступал в церковной печати. В 1903 переведен в Москву, организовывал беседы с прихожанами. Выступал против участия духовенства в правых организациях. Пользовался поддержкой А.Д. Самарина. В 1911 основал ж-л «Отклики на жизнь». За резкие публикации в 1913 удален из Москвы. Служил в Коломне, находясь под негласным надзором охраны. Продолжал издательскую деятельность, сотрудничал с М.А. Новоселовым. Требовал суда над Распутиным. В 1916 по приглашению еп. Андрея (Ухтомского) переехал в Уфу, служил на приходе, продолжал издавать журнал. Был избран членом Собора 1917–1918 гг. и Учредительного собрания. После известия о расстреле дочери бежал на юг. На Ставропольском соборе выступал за восстановление монархии. В 1920 покинул Россию вместе с ген. Врангелем. Служил в Сербии, участвовал в Карловацком соборе (1921). С 1936 наст. прихода в Висбадене. Служил в различных приходах Германии, в 1951 – переехал в США. Скончался в Сан-Франциско (ПЭ IX. 471–472).

⁶⁴³ - Частичную и весьма тенденциозную публикацию его материалов см.: Кандидов. Церковно-белогвардейский.

⁶⁴⁴ - Кандидов. Церковно-белогвардейский. 33.

⁶⁴⁵ - Кандидов. Дни покаяния. 69; Кандидов. Церковь. 282.

⁶⁴⁶ - Димитрий (кн. Абашидзе; 12.10.1868–01.11.1943). В 1891 окончил Новороссийский университет, монах, иеродиакон. В 1896 окончил КДА, иеромонах. 1900 – ректор Александровской миссионерской ДС, архимандрит. 1902 – еп. Алавердский, вик. Мцхето-Карталинской епархии; 1903 – еп. Гурийско-Мингрельский; 1905 – еп. Балтский, вик. Подольской епархии, 1906 – еп. Туркестанский и Ташкентский, 1912 – еп. Таврический и Симферопольский, 1915 – архиеп. Симферопольский и Таврический. Член Собора 1917–1918 гг. 1919 – участвовал во Временном церковном управлении Юго-Востока России, член Ставропольского Юго-восточного русского церковного собора. В 1928 или 1929 пострижен в схиму с именем Антоний. Жил в Киеве, старчествовал и

пророчествовал, пребывал в затворе, неоднократно арестовывался. Умер в КПЛ (ПЭ II. 15).

⁶⁴⁷ - Феофан (Быстров; 01.01.1873–19.02.1940). 1896 – окончил СПбДА, канд. богосл. 1897 – и. д. профессора СПбДА по кафедре библейской истории. 1898 – монах, иеромонах. 1901 – архимандрит, и. д. инспектора СПбДА. 1905 – магистр богосл., экстраорд. проф., инсп., 1909– ректор СПбДА. 1909 – еп. Ямбургский, вик. С.-Петербургской епархии. 1910 – еп. Таврический и Симферопольский. 1912 – еп. Астраханский и Енотавский. 1913 – еп. Полтавский и Переяславский. Член Собора 1917–1918 гг. по должности. 1918 – архиеп. 1920 – эмигрировал в Константинополь. 1921 – переехал в Югославию, участвовал в работе Всеаграничного собора. Позднее жил в Софии, затем в Париже (Обзор I. 397).

⁶⁴⁸ - Спасский Георгий Александрович (1877–16.01.1934). Родился в Вильно в семье священника. 1898 – окончил Виленскую гимназию, 1902 – окончил МДА, канд. богосл. До I мировой войны наст. ц. Виленского военного училища. В начале войны – главный священник Черноморского флота. Член Собора 1917–1918 гг. по избранию от военного и морского духовенства. Эмигрировал. 1924 – получил назначение в Париж (Обзор I. 385. Бовкало. МДА).

⁶⁴⁹ - Апраксин Петр Николаевич, граф (03.01.1876–03.02.1962). Окончил Имп. Пажеский корпус и Археологический институт в Петрограде. После недолгой военной службы – Таврический губернатор, гофмейстер. С 1914 состоял при императрице Александре Федоровне, управлял ее благотворительными комитетами и военными госпиталями. Член Собора 1917–1918 гг. по избранию от мирян Московской епархии. В 1919 участвовал в Ставропольском Юго-восточном русском церковном соборе. Эмигрировал. Член Карловацкого Всеаграничного церковного собора (1921) и II Всезарубежного Собора РПЦЗ (1938). В Брюсселе возглавлял историко-генеалогическое общество (Обзор I. 244).

⁶⁵⁰ - Махароблидзе Эзакустодиан Иоаннович (1880-е–10.09.1960). Сын военного протоиерея Дербентского гарнизона. Окончил Тифлисскую ДС, юридический ф-т и ф-т восточных

языков С.-Петербургского университета. Нач. канцелярии протопресвитера военного и морского духовенства. 1916–1917 – староста ц. императорского поезда в Ставке в Могилеве. 1919–1920 – секретарь ВЦУ на Юге России. 1920–1922 – правитель канцелярии ВЦУ в Константинополе, затем в Белграде. 1922–1931 – правитель канцелярии Зарубежного Архиерейского Синода. Уволен от управления за растрату церковной кассы. В 1944 переехал в Германию, секретарь Германской епархии РПЦЗ (Незабытые могилы. IV. 450; Нивьер. 315).

⁶⁵¹ - В протоколе сказано: «Епископ Лубенский Серафим [Соболев] докладывает собранию о тех точках зрения, которые обнаружились среди членов отдела по вопросу о социализме в его разветвлениях» (Карловцы. 1921. 45).

⁶⁵² - Карловцы. 1921. 84–86.

⁶⁵³ - Стельмашенко Михаил Авксентьевич (1864–18.12.1925). Из крестьянской семьи. 1887 – окончил Киевскую ДС, учитель церковно-приходских школ. 1890 – рукоположен в иерея, служил в ц. с. Грузьково Киевского уезда. 1893 – окружной миссионер Киевского уезда. 1897 – священник с. Леськи Черкасского уезда. 1900 – наст. домовый ц. и законоучитель Мариинского женского приюта (Киев). 1904 – окончил историко-филологич. ф-т Университета св. Владимира. 1906 – экстерном окончил КДА, канд. богосл. 1907 – директор частной мужской гимназии. Активно занимался научной, педагогической и общественной деятельностью. С 1909 член Киевского клуба русских националистов. 1921 – эмигрировал, наст. русских церквей в Праге, Карлсбаде и Францбаде. 1922–1925 – наст. Рождественского храма во Флоренции, благочинный русских приходов Италии (Незабытые могилы. VI-2. 173; Нивьер. 469–470; Кальченко).

⁶⁵⁴ - Локоть Тимофей Васильевич (19.01.1869–25.07.1942). Из крестьянской семьи. Окончил Киевский университет, Московский сельскохозяйственный институт. Проф. Ново-Александровского института по кафедре сельского хозяйства. Состоял членом «Союза освобождения»; к 1905 году в партийных организациях не состоял. Депутат I Гос. думы. В 1920 приехал в Сербию, проф. Ново-Александровского

сельскохозяйственного института и агрономического ф-та Белградского университета (Биографии. 82; Незабытые могилы. IV. 206).

⁶⁵⁵ - Карловцы. 1921. 84.

⁶⁵⁶ - Карловцы. 1921. 85–86.

⁶⁵⁷ - Кандидов Борис Павлович (1902–1953). Публицист-антирелигиозник, один из организаторов Центрального антирелигиозного музея в Москве (АС. 211).

⁶⁵⁸ - Кандидов. Церковно-белогвардейский; Кандидов. Церковь.

⁶⁵⁹ - В относящейся к 1930 г. публикации этой статьи имеется указание на дату написания – 30.XI–13.XII.1929 (Булгаков С. Православие и социализм.95).

⁶⁶⁰ - Народное благо – высший закон (лат.).

⁶⁶¹ - Булгаков С. Православие и социализм. 94–95.

⁶⁶² - Мы сознательно не рассматриваем здесь высказываний о природе социализма, с которыми после революции выступали иерархи, оставшиеся в СССР, потому что задачей этих выступлений часто бывало не установление истины, а налаживание отношений с властями. См., например, Фирсов. Время. 103–126.

⁶⁶³ - АПТ. 163–164. Знаменательно, что утвержденные в 2000 г. Юбилейным Архиерейским Собором «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви» цитируют это послание святителя Тихона (Собор. 2000. 353).

⁶⁶⁴ - Союз русского народа.

⁶⁶⁵ - Степанов. 88.

⁶⁶⁶ - Степанов. 10.

⁶⁶⁷ - Правые организации были открыты для традиционалистов, не принадлежащих к православию. Так, например, в Поволжье среди членов этих организаций было немало старообрядцев. Существовал и «Мусульманский союз русского народа из казанских татар» (Правые партии в Поволжье. 9–10).

⁶⁶⁸ - Эти съезды работали одновременно (14–21 мая 1912 г.) и имели общий оргкомитет, поэтому основные решения являются решениями обоих съездов (см. Кирьянов. 120–140).

⁶⁶⁹ - Правые партии II. 204–205.

⁶⁷⁰ - Степанов. 100.

⁶⁷¹ - Васильев Афанасий Васильевич (09.01.1851–30.05.1929). В 1872 окончил юридический ф-т С.-Петербургского университета, служил в Министерстве юстиции, Министерстве просвещения (с 1874), Государственном контроле (с 1878), член Славянского комитета. Член Собора 1917–1918 гг. по избранию как мирянин от Петроградской епархии. Эмигрировал. Участвовал в работе Карловацкого Всеаграничного церковного собора (1921). В эмиграции учредил общество Соборного славянства. Писатель и публицист. Скончался в Белграде (Обзор. I. 258; ПЭ VII. 230–231).

⁶⁷² - Аксенов Леонид Дмитриевич (1876–после 1941). 1902 – окончил юридический ф-т Юрьевского университета. 1903–1910 – пом. обер-секретаря Сената. 1910–1917 – чиновник Министерства путей сообщения. Член Собора 1917–1918 гг. как заместитель еп. Евсевия (Гроздова). 1918–1922 – член епарх. совета при митр. Вениамине (Казанском), работал в школе, бывшем епархиальном свечном заводе, читал лекции на различных курсах. 1922 – арестован, вскоре освобожден. 1924 – арестован, осужден и отправлен в Соловецкий лагерь. 1926 – освобожден, жил в Белоруссии, арендовал епарх. свечной завод. 1933 – после закрытия завода переехал в Ленинград. После 1934 – аресты и ссылки. Во время войны следы теряются (Обзор. I. 235–236).

⁶⁷³ - Бобринский Владимир Алексеевич, граф (28.12.1867–1927). Окончил Михайловское артиллерийское училище, служил в гвардии. Окончил Эдинбургский университет, вернулся в Тульскую губ. 1897 – пред. Богородицкой уездной земской управы, отличался либеральными взглядами. Богородицкий уездный предводитель дворянства, почетный мировой судья, губернский земский гласный. Во время I мировой войны участвовал в боевых действиях. Депутат II, III и IV Гос. думы.

Член Собора 1917–1918 гг. по избранию от Гос. думы. После Октябрьской революции – член Совета объединения России. В 1919 эмигрировал. Участвовал в работе Всеаглического карловацкаго собора (1921). Скончался в Париже (Обзор. I. 250).

⁶⁷⁴ - Рункевич Степан Григорьевич (11.01.1867–12.03.1924). В 1891 окончил СПбДА, служил в архиве Синода; пом. управляющего канцелярией Синода. Член Собора 1917–1918 гг. как член Предсоборного Совета. 1920–1922 – сотрудник Главного управления кустарной и промысловой кооперации ВСНХ при Наркомземе (Обзор. I. 369–370).

⁶⁷⁵ - Эристов Андрей Михайлович, кн. (1855–16.01.1932). Учился в С.-Петербургском университете. С 1879 поселился в имении на Кавказе, занимался сельским хозяйством, общественной деятельностью. 1909 – член Гос. совета. Член Собора 1917–1918 гг. по избранию от Гос. совета. После революции эмигрировал (Обзор. I. 410).

⁶⁷⁶ - См.: Правые партии I. 93–103.

⁶⁷⁷ - Дубровин Александр Иванович (1855–1921). В 1879 окончил С.-Петербургскую медико-хирургическую академию, военный врач. После 1889 занимался частной практикой. Д-р медицины. С 1905 – пред. Гл. совета СРН. В 1909 скрывался от полиции в связи с обвинением в организации убийства М.Я. Герценштейна. Избежал наказания благодаря вмешательству Николая II. В 1910 выступал против столыпинской реформы, что привело к расколу СРН. В 1911 возглавил одну из организаций СРН, возникшую в результате раскола. После Февральской революции арестован по обвинению в организации политических убийств, освобожден по состоянию здоровья. В 1920 вновь арестован, расстрелян (ППР. 196–197; Отечественная история II. 92).

⁶⁷⁸ - Хохлов. 8.

⁶⁷⁹ - Правые партии II. 210–211.

⁶⁸⁰ - Правые партии I. 149. В подготовке этого документа участвовали Н.Д. Кузнецов и прот. Иоанн Восторгов.

⁶⁸¹ - Никольский Петр Васильевич (1.09.1858–17.03.1940). Из семьи священника Тамбовской губ. В 1877 окончил Тамбовскую ДС, в 1884 – медицинский факультет Университета Св. Владимира в Киеве. Работал в различных медицинских учреждениях. С 1903 орд. проф. Варшавского ун-та. В 1905 переехал в Киев. Участвовал в работе III Всероссийского съезда русских людей (1906). В 1911–1912 пред. Киевского губ. отдела СРН. После революции в политической деятельности не участвовал. Был одним из организаторов I Всероссийского съезда по борьбе с венерическими болезнями. Скончался в Ростове-на-Дону. (СР. 497–498).

⁶⁸² - О занятиях. 1795–1796.

⁶⁸³ - Интересный очерк, посвященный непростым взаимоотношениям Церкви и правых партий, см.: Фирсов. Русская церковь. 294–317.

⁶⁸⁴ - Андроник. 141.

⁶⁸⁵ - Пуришкевич Владимир Митрофанович (12.08.1870–11.01.1920). В 1894 окончил историко-филологический ф-т Новороссийского ун-та. 1895 – гласный Бессарабского губ. земства. 1897–1900 – пред. Аккерманской уездной земской управы. Во время голода 1899 организовал ряд бесплатных столовых для крестьян. Разочаровавшись в земстве, переехал в 1901 в столицу, был одним из помощников В.К. Плеве, вступил в «Русское собрание». 1905 – член Главного совета СРН. В 1908 создал Союз русского народа им. Михаила Архангела. Выступления во II Гос. думе принесли Пуришкевичу скандальную известность. В 1914–1918 занимался организацией санитарных поездов. Был одним из участников убийства Распутина. В 1917 арестован, в 1918 состоялся показательный процесс. Скончался от тифа (Русские писатели. V. 175–177).

⁶⁸⁶ - В городе Лодзь во время ссоры один господин назвал другого пуришкевичем и был за это вызван на дуэль. Суд чести признал оскорбление достаточным для вызова (Степанов. 91).

⁶⁸⁷ - Вязигин Андрей Сергеевич (1867–1919). В 1898 окончил Харьковский ун-т, магистр всеобщей истории. С 1913 – экстраорд. проф. всеобщей истории в Харьковском ун-те,

специалист по истории папства. С 1903 пред. Харьковского отдела Русского собрания, участвовал в III Съезде русских людей (1906). Член III Гос. думы, где резко выступал против посягательств думы на права монарха. В 1909–1912 член Гл. палаты Харьковского отдела СРН. Убит в 1919 (ППР. 137–138; Скорбная летопись. 233).

⁶⁸⁸ - Тихомиров Лев Александрович (19.01.1852–16.10.1923). В 1870–1880 один из идеологов партии «Земля и воля», член исполкома партии «Народная воля». После разгрома партии в 1881–1882 эмигрировал в Париж, где обратился в православие, публично отрекся от революционных взглядов; в 1888 выпустил статью «Почему я перестал быть революционером» и направил царю покаянное письмо. Получив разрешение вернуться в Россию, стал одним из активных публицистов православно-монархического направления. В 1909–1918 издатель «Московских ведомостей» (Кривошеева. Дума. 539–540).

⁶⁸⁹ - Кирьянов. 400.

⁶⁹⁰ - Кирьянов. 82.

⁶⁹¹ - Фирсов. Церковь в Империи. 225.

⁶⁹² - Скворцов. К отлучению. Приводится по: Фирсов. Церковь в Империи. 227.

⁶⁹³ - Толстой. XXIII. 538–542.

⁶⁹⁴ - Макарий (Булгаков; 19.09.1816–9.06.1882). 1841 – окончил КДА. 1841 – иеромонах, препод. истории в КДА. В 1842 переведен в СПбДА, 1844 – инсп. и орд. проф., архимандрит. 1850 – ректор СПбДА. 1851– еп. Винницкий, вик. Каменец-Подольской епархии. 1847 – д-р богосл. 1857 – еп. Тамбовский и Шацкий, 1859 – Харьковский и Ахтырский. 1862 – архиеп. 1868 – архиеп. Литовский и Виленский. 1879 – митр. Московский и Коломенский. Автор классических трудов «История Русской Церкви» и «Введение в православное богословие» (ИРЦ. 9–32).

⁶⁹⁵ - Толстой. XXIII. 250.

⁶⁹⁶ - Толстой. XXIII. 296.

⁶⁹⁷ - Толстой. XXXIV. 233.

⁶⁹⁸ - Толстой. XXVIII. 65.

699 - Толстой. L. 94.

700 - Толстой. LI. 41.

701 - Толстой. XXXII. 135.

702 - Булгаков С. Толстой. 218–219.

703 - Тернавцев Валентин Александрович (1866–28.08.1940). Окончил СПбДА. Чиновник для особых поручений при обер-прокуроре Синода. Религиозно-общественный деятель, публицист. Один из организаторов Религиозно-философских собраний в Санкт-Петербурге в 1901–1903. Скончался в Серпухове (Религиозная деятельность).

704 - Записки. РФС. 83.

705 - Записки. РФС. 94.

706 - Белявский Фотий Николаевич (1873–?). В 1898 окончил СПбДА, сотрудничал в ряде газет по церковным вопросам. Сотрудник Министерства финансов, член Учебного комитета при Синоде. Был сотрудником С.Ю. Витте и, по всей видимости, составителем его записки (1905) «О современном положении Православной Церкви» (Ореханов. На пути. 61–64).

707 - Записки. РФС. 96.

708 - Минский (Виленкин) Николай Максимович (15.01.1856–2.07.1937). Поэт, драматург, философ, публицист, переводчик (Русские писатели. IV. 79–84).

709 - Записки. РФС. 92.

710 - Янышев Иван Леонтьевич (15.04.1826–13.06.1910). Окончил СПбДА, наст. церковей при различных русских посольствах в Западной Европе, содействовал ознакомлению западных богословов с Русской Церковью. 1855–1858 – проф. богосл. и философии в Санкт-Петербургском ун-те. В 1866–1883 – ректор СПбДА. С 1883 – протопресвитер, духовник императорской семьи, заведующий придворным духовенством (Кривошеева. Дума. 556).

711 - Записки. РФС. 111.

712 - Мы здесь не касаемся вопроса о том, в какой степени эта ситуация была создана самим писателем, а в какой – его окружением во главе с В.Г. Чертковым. Не исключено, что в

конце жизни Л.Н. Толстой оказался заложником своей роли, выйти из которой ему так и не удалось (см.: Ореханов. Жестокий суд). Предметом нашего рассмотрения является не личность Л.Н. Толстого, а социальная маска, имеющая к этой личности весьма приблизительное отношение.

⁷¹³ - Никелл. 44.

⁷¹⁴ - Никелл. 45.

⁷¹⁵ - Булгаков Валентин Федорович (25.11.1886–22.09.1966). В 1906–1910 учился в Московском ун-те. В 1910 стал секретарем Л.Н.Толстого. После смерти Толстого описывал его архив, публиковал мемуары. В 1914–1915 арестован за подготовку антивоенного воззвания. 1916 – пом. хранителя музея Л.Н. Толстого в Москве. В 1923–1948 проживал в Чехословакии. В 1941 арестован гестапо, находился в тюрьме, затем в лагере для интернированных советских граждан. В 1948 вернулся в СССР, хранитель Дома-музея Толстого в Ясной поляне (РП I. 342–343).

⁷¹⁶ - Булгаков В. 117–118.

⁷¹⁷ - См.: Сергей Страгородский. 1620.

⁷¹⁸ - Айвазов. Кто такой Толстой. 1622.

⁷¹⁹ - Позойский. 115.

⁷²⁰ - Киевский съезд. 1787.

⁷²¹ - См.: Сергей Страгородский.

⁷²² - Любопытно, что риторическая организация этой статьи архиеп. Сергия напоминает статью Ленина «Лев Толстой как зеркало русской революции», которая появилась чуть позже. Конечно же, трудно себе представить Ленина штудирующим «Прибавления к Церковным ведомостям», но сходство в глаза бросается.

⁷²³ - Булгаков С. По поводу. 28.

⁷²⁴ - Толстой. LVII. 16.

⁷²⁵ - Дело о справочной книге. 9.

⁷²⁶ - Булгаков С. Толстой. 221.

⁷²⁷ - Архиеп. Антоний вполне сочувственно приводит рассказ Толстого о том, как святитель Иннокентий (Вениаминов)

встретил трех подвижников, которые не знали догматики, а молились так: «Трое вас, трое нас, помилуй нас». Он пытался научить их хотя бы молитве Господней, но они не могли запомнить слова. А когда корабль увозил святителя с острова, то он увидел, что три подвижника бегут за кораблем по воде: они забыли слова. Святитель, увидев, что перед ним святые, махнул рукой и сказал, чтобы они молились как хотят. Архиеп. Антоний обращает внимание на то, что молитва была догматически вполне корректна (Антоний. 20).

⁷²⁸ - Антоний. 24–25.

⁷²⁹ - Имя этого священника В. Булгаков обнародовал лишь в 1926 году. Во всех полемических статьях его называют просто «неизвестным священником».

⁷³⁰ - Толстая. 383; Булгаков В. 118–120.

⁷³¹ - Кузнецов.

⁷³² - Краниев.

⁷³³ - Карташев. Молитва о Толстом. Цит. по: Балашов Н. 418.

⁷³⁴ - Первый съезд ЖЦ. 10.

⁷³⁵ - Обновленческий раскол. 273.

⁷³⁶ - Бердяев. *Sub specie*. 137.

⁷³⁷ - Неплюев Николай Николаевич (11.09.1851–21.01.1908). 1875 – окончил С.-Петербургский ун-т, советник русского посольства в Германии. В 1877 оставил дипломатическую службу, поступил вольнослушателем в Петровскую сельскохозяйственную академию. В 1880 создал в своем имении приют для крестьянских детей, в 1885 – мужскую, в 1891 – женскую сельскохозяйственную школу. Из выпускников этих школ постепенно сформировалось Православное Крестовоздвиженское трудовое братство (официально открыто в 1895). В 1901 Неплюев передал братству все свое имущество (Авдасев).

⁷³⁸ - Авдасев. 13.

⁷³⁹ - Мария (Керова Анастасия Кузьминична; 1805–1906). Жила под руководством беседнического старца Василия Щеглова, устраивала в своей келии «беседки». Пользовалась

большой популярностью у местных крестьян. Была обвинена в сектантстве, однако Самарская дух. консистория сочла обвинения недоказанными. В 1880 по настоянию церковных властей отказалась от «присвоенного ею права учительства и руководства другими». В 1891 пострижена в Самарском Иверском м-ре с именем Мария. К монахине Марии приходило множество посетителей; в 1902 ее выслали в Суздальский Спасо-Евфимиев м-рь, где она и скончалась (Якубовский. 17–23).

⁷⁴⁰ - Цит. по: Якубовский. 22.

⁷⁴¹ - Вениамин (Казанский; 17.04.1873–13.08.1922). 1897 – окончил СПбДА, иеромонах, препод. Рижской ДС. 1899 – инсп. С.-Петербургской ДС. 1902 – ректор Самарской ДС. 1905 – ректор С.-Петербургской ДС. 1910 – еп. (1917 – архиеп.) Гдовский, вик. Санкт-Петербургской епархии. В 1917 избран Петроградским архиереем, возведен в сан митрополита. Член Собора 1917–1918 гг. по должности. В 1922 арестован по обвинению в сопротивлении изъятию церковных ценностей и расстрелян. В 1992 причислен к лику святых (Обзор I. 260; ПЭ VII. 617–623).

⁷⁴² - Якубовский. 33–35; Кесарев. 116–117.

⁷⁴³ - Кесарев. 115.

⁷⁴⁴ - В ряде современных публикаций эта книга называется не «Беседничество как секта», а «Беседчики в Самарской епархии» (в качестве общего заглавия ошибочно приведено название первого раздела).

⁷⁴⁵ - Среди любимых авторов названы святители Игнатий Брянчанинов и Димитрий Ростовский.

⁷⁴⁶ - Кесарев. 127–128.

⁷⁴⁷ - Бондаренко.

⁷⁴⁸ - Колпаков Петр Иванович (1856–1925), житель с. Чагры Ставропольского уезда Самарской епархии. С 1911 старший у беседников в Чаграх. В 1915 организовал перенос в Чагры закрытой церкви из соседнего села. В 1965 г. при перезахоронении мощи старца оказались нетленными (Якубовский. 37–41)

⁷⁴⁹ - См.: Собор Самарских.

⁷⁵⁰ - Очерк истории иоаннитского движения и библиографию см.: Зимина. Иоанниты.

⁷⁵¹ - Кодратов Владимир, житель деревни Лугов Кропивенского Погоста Гдовского уезда, почитатель о. Иоанна Кронштадского.

⁷⁵² - Беседа происходила в 1892 году.

⁷⁵³ - Включение иоаннитами курения в число смертных грехов опирается на резкие высказывания о курении, встречающиеся во многих сочинениях св. Иоанна Кронштадского. Сам о. Иоанн курил, и курение было тем грехом, с которым он боролся долгие годы. Приведем, пользуясь любезностью Ю.В. Балакшиной, цитату из готовящегося к публикации дневника о. Иоанна за 1869 г.: «Ночь с 12 на 13 июня после бытия в гостях у Михаила Леопардова, курения сигары и питья крепкого чаю, спал хорошо, только к утру в правой руке сделалась боль, как бы от паралича: я спал на правом боку, боль очень сильная, так, что я едва мог выпрямить ее от боли; думаю, что это от табаку и от крепкого чаю. От курительного табаку омрачается и грубеет сердце, темнеет и грубеет кровь, приливы и ломоты делаются».

⁷⁵⁴ - Ростовский. 2413–2414.

⁷⁵⁵ - Пономарев Иван Артамонович, крестьянин д. Хорошево Плещеевской волости, по профессии – «художник-маляр».

⁷⁵⁶ - Ростовский. 452.

⁷⁵⁷ - Виссарион (Нечаев; 13.03.1822–30.05.1905). 1848 – окончил МДА, препод. Вифанской ДС, с 1852 – МДС. В 1853 рукоположен в иерея. С 1855 на приходском служении в Москве. В 1860 основал ж-л «Душеполезное чтение», который редактировал ок. 30 лет. В 1887 овдовел и в 1889 пострижен с именем Виссарион, возведен в сан архимандрита и хиротонисан в еп. Дмитровского, вик. Московской епархии. 1891 – еп. Костромской и Галичский. Духовный писатель (ПЭ VIII. 548–549).

⁷⁵⁸ - Ростовский. 453.

- 759 - Ростовский. 1018–1019.
- 760 - Ростовский. 1070.
- 761 - Ростовский. 1073.
- 762 - Ростовский. 1074, 1259.
- 763 - Киевский съезд. 1408.
- 764 - Киевский съезд. 1408–1409.
- 765 - Киевский съезд. 1457.
- 766 - Киевский съезд. 1407.
- 767 - Отчет обер-прокурора. 197–198.
- 768 - См.: Воскресенский; Пустошкин.
- 769 - Большаков (Артамонов) Николай Иванович (1870–2.01.1910). Почитатель Иоанна Кронштадского, издатель ж-лов «Свет России» и «Кронштадтский маяк» (Андреев. III. 80).
- 770 - Пустошкин Василий Федорович, уроженец Ярославской губ., один из основателей и лидеров иоаннитского движения. Иоаннитские проповедники называли его «пророком Илией». Не будучи священником, исповедовал и причащал своих последователей. Был в числе 27 иоаннитских лидеров, обратившихся в 1909 г. к митр. Антонию (Вадковскому) с прошением, в котором они отрицали свою принадлежность к какой-либо секте и называли подозрения их в хлыстовстве несправедливыми и жестокими. С 1914 г. издания Пустошкина выходили с разрешения духовной цензуры. После революции, оставаясь лидером иоаннитского движения, перешел на нелегальное положение. При этом придерживался «сергиевской» ориентации, поддерживал «Декларацию». 1929 – принял монашеский постриг с именем Досифей, архимандрит. Дальнейшая судьба неизвестна. В «Книге памяти Ставропольского края имеются сведения о Василии Федоровиче Пустошкине, родившемся в 1865 г. в с. Муравейки Ярославской обл., арестованном в Рязани 10.11.1941 и вскоре расстрелянном. Полной уверенности в том, что здесь речь идет не об однофамильце, у нас нет, хотя совпадают фамилия, имя, отчество и район рождения. (Зими́на. Иоанниты; Настольная книга. 1672–1674; Жертвы).
- 771 - См.: Знаменательное прошение.

⁷⁷² - Гринякин Никита Михайлович (даты жизни неизвестны). Окончил Курскую ДС, в 1896 – СПбДА, канд. богосл. С 1902 член редколлегии ж-ла «Миссионерское обозрение». Старообрядческий начетчик Ф.Е. Мельников характеризовал Гринякина как исключительного миссионера, стоящего «несравненно выше самого миссионерского обозрения». На Соборе 1917–1918 гг. – делопроизводитель отдела «О единоверии и старообрядчестве» (Андреев. III. 84; Бовкало. СПбДА).

⁷⁷³ - Речь идет о Миссионерском совете (Знаменательное прошение. 2432).

⁷⁷⁴ - Гринякин. 366.

⁷⁷⁵ - О некоторых «иоаннитах». 369–370.

⁷⁷⁶ - Дело о справочной книге. 1.

⁷⁷⁷ - Цензор – архим. Александр (Григорьев). Дело о справочной книге. 5.

⁷⁷⁸ - Внутриконфессиональные конфликты. 212–213.

⁷⁷⁹ - Архивы Кремля. II. 362.

⁷⁸⁰ - См.: Зимина. К вопросу. Пользуюсь случаем выразить глубокую признательность Н.П. Зиминной, позволившей мне ознакомиться с рукописью ее неопубликованной работы.

⁷⁸¹ - Иов (Афанасьев, 1888–15.9.1937) Из крестьянской семьи. С молодости жил в различных м-рях Сухумской епархии. Время рукоположения в иерея неизвестно. В 1925 арестован в Уфе. В 1928 рукоположен епископами «андреевцами» на Нижегородскую кафедру (в нек. источниках упоминается в 1929 г. как еп. Уфимский). Служил в Крестовоздвиженской церкви г. Уфы. В 1930 г. арестован и приговорен к 8 годам лагерей. Расстрелян в лагере (БД ПСТГУ).

⁷⁸² - Агафангел (Садовсков; 19.08.1882–после 1936). Родился в крестьянской семье, окончил ЦПШ. Во время I мировой войны был в австрийском плену. После возвращения из плена примкнул к иоаннитам. Организовал иоаннитскую коммуну в с. Вязовке Куриловского р-на Саратовского края (разгромлена в 1921). В 1925 рукоположен во иерея. (Зимина).

⁷⁸³ - Шкаровский. 1999. 108, 110–111.

⁷⁸⁴ - Шкаровский. 1999. 164.

⁷⁸⁵ - Василий (Докторов; 1872–1938?). В 1886 поступил послушником в один из м-рей Псковской епархии, где был пострижен. В 1905 окончил КазДА, направлен в Семипалатинск в Киргизскую миссию. В 1923 за сопротивление обновленчеству выслан на Алтай. 1924 – еп. Горно-Алтайский, вик. Новосибирской епархии, 1925 – еп. Пинежский, вик. Архангельской епархии, 1925–1926 – еп. Яранский, вик. Вятской епархии 1926–1927 – еп. Вытегорский, вик. Олонецкой епархии, 1927 – еп. Каргопольский, вик. Олонецкой епархии. Не принял «Декларацию» митр. Сергия и в 1928 присоединился к «иосифлянам». Совершил более 30 тайных монашеских постригов. В 1930 арестован. Освободившись в 1935, проживал в Мариуполе. По неподтвержденным данным расстрелян в 1938 (ПЭ VII. 79–80).

⁷⁸⁶ - Димитрий (Любимов; 15.09.1857–17.05.1935). В 1882 окончил СПбДА, канд. богосл. Служил псаломщиком при русском посольстве в Штутгарте. В 1886 рукоположен, священник Пантелеимоновской ц. в Ораниенбауме, затем других храмов Санкт-Петербургской епархии. В 1922 служил в Петрограде, поддерживал петроградскую автокефалию, арестован и сослан. В 1925 освобожден, вернулся в Ленинград, принял монашеский постриг и хиротонисан в еп. Гдовского, вик. Ленинградской епархии. В 1927 подписал акт отхода от митр. Сергия (Страгородского). После ареста митр. Иосифа (Петровых) фактически возглавил иосифлянское движение. В 1927 запрещен Синодом в священнослужении. В 1929 возведен митр Иосифом (Петровых) в сан архиепископа. В 1929 арестован. Умер в Ярославской тюрьме особого назначения (Шкаровский. 1999. 283–284).

⁷⁸⁷ - Андреев Федор Константинович (1887–1929). Окончил реальное училище, 3 курса Института гражданских инженеров, сдал экстерном экзамены за курс МДС, поступил в 1913 в МДА. Участвовал в деятельности христианских кружков, занимался исследованием творчества славянофилов. После революции сотрудничал в православных изданиях, препод. Петроградского богословского института, занимался просветительской

деятельностью. В 1922 рукоположен в дьякона, затем в иерея. В 1927–1929 служил в ц. Спаса-на-Крови, пользовался большой популярностью среди церковной интеллигенции, вел занятия в богословских кружках. Не принял декларации митр. Сергия и был одним из лидеров «иосифлян». В 1917–1928 подвергался арестам. Скончался от воспаления легких (ПЭ II. 348–350).

⁷⁸⁸ - Шкаровский. 1999. 162.

⁷⁸⁹ - Демьянов. 13; Клибанов. 194–195.

⁷⁹⁰ - Протопопов Виктор Викторович (1866–1916).

Журналист и драматург (Мраморнов. 243–244).

⁷⁹¹ - Булгаков Николай Иванович (даты жизни неизвестны). В 1891 окончил КДА, канд. богосл. 1892 – препод. Тифлисской, затем Екатеринославской ДС. С 1898 Санкт-Петербургский противосектантский епарх. миссионер (Сообщение А.А. Бовкало).

⁷⁹² - Протопопов. 5.

⁷⁹³ - Киевский съезд. 1797.

⁷⁹⁴ - Казанский съезд. 29–30.

⁷⁹⁵ - О борьбе еп. Гермогена с пьесой В.В. Протопопова см.: Мраморнов. 242–246.

⁷⁹⁶ - Цит. по. Мраморнов. 242–243.

⁷⁹⁷ - Мраморнов. 243–244.

⁷⁹⁸ - Мраморнов. 246.

⁷⁹⁹ - См.: Хитров и Соломина; Кравецкий. 1997; Иларион. Священная I–II; Имяславие и т.д.

⁸⁰⁰ - Иларион (Домрачев ок. 1845–1.07.1916). Окончил 4 класса семинарии, работал учителем. Пострижен в Свято-Пантелеимоновом м-ре на Афоне, где провел более 20 лет. Схимонах. Уехал на Кавказ, где жил преимущественно в уединении (приписан к Ново-Афонскому Симоно-Кананитскому м-рю). В 1907 выпустил книгу «На горах Кавказа» (переиздана в 1910 и 1912), ставшую поводом для имяславских споров (Иларион. I; Иларион. II по указат.).

⁸⁰¹ - На горах Кавказа. 67.

⁸⁰² - Российское правительство опасалось, что греки воспользуются беспорядками в русских монастырях для того, чтобы ограничить влияние России на Афоне.

⁸⁰³ - Бердяев. Гасители. 624.

⁸⁰⁴ - Подробную библиографию приводит митр. Иларион (Иларион. Священная II. 216–269).

⁸⁰⁵ - Попов Иван Васильевич (17.01.1867–08.02.1938). 1892 – окончил МДА, канд. богосл. 1893–1924 – и. д. доцента, экстраорд. проф., орд. проф. МДА (с 1917). В 1903–1906 ред. «Богословского вестника». 1906 – приват-доц., проф. Московского ун-та. Член Собора 1917–1918 гг. по избранию от МДА. После перевода МДА в 1919 из Сергиева Посада в Москву преподавал также на академических богословских курсах (предположительно до 1926). Неоднократно арестовывался. В 1924 арестован и заключен на Соловках. В 1927 принимал активное участие в составлении послания соловецких епископов. 1931 – освобожден. 1931–1938 – тюрьмы и ссылки. Расстрелян в Енисейске (Красноярский край). Канонизирован в 2003 (Обзор I. 358).

⁸⁰⁶ - Писарев Леонид Иванович (1865–?). В 1890 окончил КазДА. 1891 – препод. Казанской ДС. 1895 – и. д. доцента КазДА, магистр богосл. 1896 – доц. 1899 – экстраорд. проф. 1904–1906 – ред. академического ж-ла «Православный собеседник». 1910 – экстраорд. проф. по кафедре патрологии. 1915 – д-р церковной истории и орд. проф. по той же кафедре. Член Собора 1917–1918 гг. по избранию как мирянин от Казанской епархии. Бежал с белочехами из Казани в сентябре 1918 г. Дальнейшая судьба неизвестна. (Обзор I. 352).

⁸⁰⁷ - Иларион. Священная II. 96; Кравецкий. 1997. 162; Хитров и Соломина. 338.

⁸⁰⁸ - Кравецкий. 1997. 162–163.

⁸⁰⁹ - Лосев.

⁸¹⁰ - Булгаков С. Философия.

⁸¹¹ - Кацнельсон и Терехова.

⁸¹² - Антоний (Булатович Александр Ксаверьевич; 26.09.1870–5/6.12.1919). Окончил лицей, 1891 – зачислен в

гусарский полк. Участвовал в экспедициях в Эфиопию, в подавлении «боксерского восстания» в Китае, получил орден «Почетного легиона», выпустил книгу о путешествии по Эфиопии. В 1906 вышел в отставку, принял монашеский постриг и уехал на Афон. На Афоне стал лидером имяславского движения, выпустил ряд книг, посвященных этой теме. Убит грабителями (ПЭ II. 618–620).

⁸¹³ - Долгоруков Василий Андреевич (24.02.1804–05.01.1868). Из дворянского рода, получил домашнее образование. С 1821 – на военной службе. Участвовал в подавлении восстания декабристов на Сенатской площади, бунта в Новгородском военном поселении. 1842 – генерал-майор свиты. В 1852 врем. упр. военным министерством, 1853 – военный министр. В 1856–1866 – шеф жандармов и нач. III отделения Имп. канцелярии. В 1857–1859 член Особого комитета для рассмотрения предположений о крепостном состоянии (Шилов. 228–230).

⁸¹⁴ - Балашов Е. 12.

⁸¹⁵ - Абдуллина. 41.

⁸¹⁶ - Россия. 406–407.

⁸¹⁷ - Киселева. 46–47.

⁸¹⁸ - Малиновский. Деятельность. 48.

⁸¹⁹ - Фон Кауфман (с 1914 – Кауфман-Туркестанский) Петр Михайлович (07.06.1857–06.03.1926). 1877 – окончил Имп. Александровский лицей, определен на службу в канцелярию Кабинета министров. 1880 – переведен на службу в МВД. 1886 – переведен в Гос. совет. 1905–1908 – министр народного образования. 1908 – член Гос. совета, сенатор. После революции поселился в Кисловодске. Во время Гражданской войны сотрудничал с организациями Красного креста. С 1920 жил в Париже. Был членом Совещания по организации самопомощи русским беженцам, организатор Союза русских инвалидов (Кривошеева. Дума. 467).

⁸²⁰ - Малиновский. Законопроект. 56.

⁸²¹ - Малиновский. Деятельность. 55.

⁸²² - О СУ 1917. 1818 (№ 182).

823 - Ликвидация.

824 - Записка о передаче ЦПШ. 1–1 об.

825 - См.: Съезд учителей.

826 - Ликвидация.

827 - ЦПШ.

828 - Всероссийский съезд. 3.

829 - СОП II. 14–15.

830 - Деяния II. 107.

831 - Зыков Александр Иаковлевич (ок. 1865–1931). В 1885 окончил Ярославскую ДС, в 1889 – МДА, канд. богосл. Священник, затем наст. Петропавловского каф. собора в Гомеле. Член Собора 1917–1918 гг. по избранию как клирик Могилевской епархии. После 1918 неоднократно арестовывался. Умер в Бутырской тюрьме (Обзор I. 292).

832 - Станиславский Алексей Маркианович (1865–23.05.1953). В 1886 окончил Харьковскую ДС, сельский священник. Позже окончил Археологический институт и был инициатором создания в 1913 Харьковского епарх. церковно-исторического общества и музея. Протоиерей Богодуховского каф. собора, благочинный Богодуховского уезда, пред. ревизионного комитета, наблюдатель церковно-приходских школ, депутат от духовенства в земских собраниях и гор. думе. Депутат III и IV Гос. думы. Член Собора 1917–1918 гг. по избранию как клирик Харьковской епархии. Участвовал в работе Всеукраинского собора (1918) и Поместного Собора (1945). 1946 – консультант при Хозяйственном управлении Синода. 1948 – член Пенсионного комитета (Обзор I. 386).

833 - Деяния II. 109.

834 - Деяния II. 100.

835 - Деяния II. 105.

836 - Митрофан (Краснопольский; 22.10.1869–06.07.1919). 1890 – окончил Воронежскую ДС, диакон. 1896 – иеромонах. 1897 – окончил КДА, канд. богосл., инсп. Иркутской ДС. 1902 – архимандрит, ректор Могилевской ДС. 1907 – еп. Гомельский, вик. Могилевской епархии. 1907–1912 – член III Гос. думы. 1912

– еп. Минский и Туровский. 1916 – еп. Астраханский и Царевский. 1918 – архиеп. Член Собора 1917–1918 гг. по должности. В 1918 арестован в Астрахани и расстрелян. Канонизирован в 2000 (Обзор I. 331).

⁸³⁷ - Деяния II. 111.

⁸³⁸ - СОП II. 14–15.

⁸³⁹ - Матфей (Померанцев; ок. 1881–27.08.1918). В 1906 окончил КДА, канд. богосл., препод. Орловской ДС. 1908 – препод. Орловского жен. епарх. училища, пом. смотрителя Камышинского дух. училища Саратовской губ. 1911 – препод. Олонецкой ДС. 1911 – иеромонах КПЛ, зав. церковно-приходскими школами при лавре. 1914 – смотритель Осташковского дух. училища Тверской губ. 1917 – архимандрит, ректор Пермской ДС. Член Собора 1917–1918 гг. по избранию от монашествующих. По поручению Собора ездил в Киев для расследования обстоятельств убийства митр. Владимира (Богоявленского). Командирован Собором в Пермь для расследования обстоятельств ареста еп. Андроника (Никольского). Убит по пути в Москву из Перми. Канонизирован в 2000 (Обзор I. 327).

⁸⁴⁰ - Папков Александр Александрович (1868–1920).

Окончил Училище правоведения и Петроградский археологический институт. Автор исследований о церковных братствах и древнерусских приходах. Член Собора 1917–1918 гг. как член Предсоборного совета (Обзор I. 350).

⁸⁴¹ - Чагадаев Андрей Георгиевич, кн. (ок. 1878–после 1925). Мировой судья, окончил ун-т и Константиновский межевой институт. Член Собора 1917–1918 гг. по избранию как мирянин от Туркестанской епархии. В 1925 находился на Соловках. Дальнейшая судьба неизвестна (Обзор I. 402).

⁸⁴² - Деяния II. 118.

⁸⁴³ - Астров Павел Иванович (06.08.1855–1919). Канд. юридических наук, член Московского окружного суда. Автор ряда публикаций по социальной и религиозно-философской проблематике. В начале века организовал религиозно-философский кружок, в работе которого участвовали А. Белый,

Эллис, Н.А. Бердяев, Ф.А. Степун и др. Член Собора 1917–1918 гг. как член Предсоборного совета. Расстрелян в Москве по делу «Национального центра» (Обзор I. 247; Кривошеева. Дума. 421).

⁸⁴⁴ - Деяния II. 122.

⁸⁴⁵ - З Арашкевич Марк Петрович (ок. 1888–?). Окончил Томский учительский институт. Инсп. Высшего начального училища (тип учебного заведения, возникший в результате преобразования 3– и 4-классных городских училищ по Положению 25 июня 1912 г.). Проживал в станице Сандыктавская Кокчетавского уезда Акмолинской обл. Член Собора 1917–1918 гг. по избранию как мирянин от Омской епархии (Обзор I. 244).

⁸⁴⁶ - Деяния II. 139–140.

⁸⁴⁷ - Деяния III. 29–31.

⁸⁴⁸ - Уткин Павел Иванович (ок. 1874–?). Окончил начальное училище. Земледелец, проживал в Рождественской волости Кунгурского уезда. Член Собора 1917–1918 гг. по избранию как мирянин от Пермской епархии (Обзор I. 394).

⁸⁴⁹ - Деяния II. 139.

⁸⁵⁰ - Деяния II. 245–246.

⁸⁵¹ - Деяния II. 254–255.

⁸⁵² - См.: Деяния II. 316–322; СОП II. 16–20.

⁸⁵³ - СОП II. 20.

⁸⁵⁴ - Персиц. 8.

⁸⁵⁵ - Фальборк и Чарнолуцкий. 1658, 1679, 1689.

⁸⁵⁶ - Фальборк и Чарнолуцкий. 1744–1745.

⁸⁵⁷ - О свободе совести. 1951.

⁸⁵⁸ - См.: Религия в школе. I.

⁸⁵⁹ - Мануилов Александр Аполлонович (28.02.1861–20.07.1929). В 1883 окончил юридический ф-т Новороссийского ун-та, переехал в Москву. В 1895 защитил магистерскую, в 1901 – докторскую диссертацию по экономике, преподавал в Московском ун-те. С 1905 – ректор Московского ун-та, сторонник университетской автономии. С 1905 член партии кадетов. В 1911 в знак протеста против политики Л.А. Кассо

ушел из университета. С 1913 – ред. «Русских ведомостей». В марте-июле 1917 министр народного просвещения Временного правительства. После октября выехал на юг России, преподавал в Екатеринославе, Тифлисе и Ростове-на-Дону. В 1920 вернулся в Москву, преподавал в МГУ, участвовал в проведении денежной реформы. С 1924 состоял членом правления Госбанка СССР (Отечественная история III. 479).

860 - Религия в школе. II.

861 - Кравченко. 42–53.

862 - ЗБ Письма. I. 4.

863 - Пахомий (Кедров; 30.07.1876–11.11.1937). 1898 – иеромонах. 1900 – окончил КазДА, канд. богосл. 1899 – пом. смотрителя Липецкого дух. училища. 1900 – смотритель Кременецкого дух. училища. 1904–1911 – зав. Свято-Феодоровской церковной учительской школой при Троицком Дерманском м-ре Волынской губ. 1905 – архимандрит. 1906 – наст. Троицкого Дерманского м-ря. 1911 – еп. Новгород-Северский, вик. Черниговской епархии. 1916 – еп. Стародубский, вик. Черниговской епархии. 1917 – еп. Черниговский и Нежинский. – Член Собора 1917–1918 гг. по должности. 1922 – осужден и выслан. 1923 – архиеп. 1923–1925 – без права выезда проживал в Киеве и Москве. 1925–1936 – тюрьмы и ссылки. При пересылке в Сибирь заболел и умер в Вятской обл. (Обзор I. 351).

864 - ЗБ Письма I. 56–59.

865 - Деяния I. 151. См. наст. издание с. 10.

866 - 31 Августа 1917 г.

867 - ЗБ Протоколы. 2–2 об.

868 - Изложение хода работы отдела дается по протоколу (ЗБ Протоколы. 2–4), в котором не указано, кто из членов отдела высказывал и защищал ту или иную точку зрения.

869 - В постсоветское время эта идея была отчасти реализована в курсах религиоведения.

870 - ЗБ Протоколы. 12–13.

871 - ЗБ Протоколы. 21.

872 - ЗБ Протоколы. 21–21 об.

873 - Троицкий Николай Иванович (1851–1920). Окончил МДА. Археолог, препод. Тульской ДС, краевед. 1885 – основал Тульское епархиальное древлехранилище (первое в России), которое было позже открыто для посещений. Член Собора 1917–1918 гг. по избранию как мирянин от Тульской епархии (Обзор I. 391).

874 - ЗБ Протоколы. 25–26.

875 - Иорданский Иван Феоктистович (1862–1934). Окончил университет. Врач. С 1891 заведовал в Вятке лечебницей общества врачей, перевел с французского монографию по хирургии. 1893–1895 – штатный ординатор хирургической клиники Казанского ун-та. 1897 – сотрудник хирургической клиники Вятской губ. земской больницы. Позже проживал в Кологриве Костромской епархии, препод. жен. гимназии. Член Собора 1917–1918 гг. по избранию как мирянин от Костромской епархии (Обзор I. 300; Справка А.В. Маркелова (Вятка).

876 - ЗБ Протоколы. 21 об.

877 - Капралов Евгений Зотикович (ок. 1868–после 1931). Протоиерей, законоучитель Киевского Алексеевского инженерного училища, магистр богосл. Ред. ж-ла «Руководство для сельских пастырей». 1917 – член редколлегии ж-ла «Церковно-общественная мысль» (Киев). Член Собора 1917–1918 гг. по избранию как клирик Киевской епархии. 1919 – арестован в Киеве. Не позже 1923 был членом кружка киевского духовенства, группирующегося вокруг еп. Макария (Карамзина). По всей видимости, в 1931 арестован и приговорен к 5 годам лагерей (Обзор I. 303. Кальченко).

878 - Деяния II. 61.

879 - Деяния II. 61–62.

880 - Деяния II. 56.

881 - Деяния II. 55.

882 - Деяния II. 57.

883 - Одарченко Алексей Филиппович (ок. 1866–?). Приват-доц. юридического ф-та Московского ун-та по кафедре политической экономии и статистики, магистрант политической

экономии. Член Собора 1917–1918 гг. по избранию как мирянин от Московской епархии (Обзор I. 344).

⁸⁸⁴ - Деяния II. 95.

⁸⁸⁵ - Политковский Павел Григорьевич (ок. 1863–?). Законоучитель I Нижегородской гимназии, канд. богосл., протоиерей. Член Собора 1917–1918 гг. по избранию как клирик Нижегородской епархии (Обзор I. 357).

⁸⁸⁶ - Афанасьев Аполлон Павлович (1878–?). Окончил С.-Петербургский ун-т. Ст. ассистент Петроградского ун-та, автор классического учебника общей физики. Член Собора 1917–1918 гг. как член Предсоборного Совета (Обзор I. 248).

⁸⁸⁷ - Олсуфьев Димитрий Адамович (02.10.1862–10.11.1937). 1885 – окончил естественный ф-т Московского ун-та. 1886–1888 – отбывал воинскую повинность в гвардейской конной артиллерии, уволился в запас в звании подпоручика, служил в Геологическом комитете Министерства государственных имуществ. 1891 – земский начальник в Московском уезде, гласный и мировой судья в Дмитровском уезде. 1894 – предводитель дворянства в Саратовской губ., 1902–1904 – пред. Саратовской земской управы. Во время русско-японской войны работал на Дальнем Востоке в Российском обществе Красного Креста, взят в плен в Мукдене. 1905 – один из организаторов Союза 17-го октября, участвовал в созыве земского съезда. 1907 – член Гос. совета. Член Собора 1917–1918 гг. по приглашению Св. Синода от Гос. совета. После революции эмигрировал. 1921 – член Карловацкого Всеаграничного церковного собора, однако в заседаниях не участвовал. Умер в Ницце (Обзор I. 345).

⁸⁸⁸ - Деяния II. 68–69.

⁸⁸⁹ - Деяния II. 89–90.

⁸⁹⁰ - Деяния II. 66.

⁸⁹¹ - СОП II. 13.

⁸⁹² - Голубцов Георгий Стефанович (19.01.1868–10.1947). 1882 – окончил Синодальное хоровое училище. 1888 – ушел из МДС, не закончив ее. Собирался учиться музыке. Служил на приходах Подмосковья. 1895 – священник Сухумского каф.

собора, протоиерей. Член Собора 1917–1918 гг. как заместитель еп. Сухумского Сергия (Петрова). После 1920 выехал за границу. До 1946 года священствовал в Болгарии, где и умер. Автор дневниковых записей, посвященных работе Собора (Обзор I. 272)

⁸⁹³ - Голубцов Г. 186.

⁸⁹⁴ - Персиц. 3–4.

⁸⁹⁵ - Персиц. 6.

⁸⁹⁶ - О законодательных актах, предшествующим этому декрету см.: Обзор I. 424–435.

⁸⁹⁷ - Обзор I. 430; ср. Обзор I. 427.

⁸⁹⁸ - Персиц. 8.

⁸⁹⁹ - Персиц. 10.

⁹⁰⁰ - Персиц. 17.

⁹⁰¹ - Азбукин. 71. Автор статьи полагал, что несогласие детей с отменой преподавания Закона Божия связано не с их высокой религиозностью, а с тем, что школьники видят в отмене этого предмета акт насилия.

⁹⁰² - ЗБ. Письма I. 66.

⁹⁰³ - ЗБ Письма II. 234.

⁹⁰⁴ - ЗБ Письма II. 227–227 об.

⁹⁰⁵ - См. ниже, гл. 10.

⁹⁰⁶ - КПСС в резолюциях. 419.

⁹⁰⁷ - Покровский М. 162.

⁹⁰⁸ - Покровский М. 165.

⁹⁰⁹ - Покровский М. 177. О советских праздниках см.: Рольф; Цехновицер.

⁹¹⁰ - Покровский М. 179.

⁹¹¹ - Бухарин Николай Иванович (1888–1938). Советский политический деятель. 1918–1929 – ред. газ. «Правда», в 1934–1937 – «Известий». 1919–1924 – кандидат, 1924–1929 – член Политбюро. Арестован, осужден на показательном процессе и расстрелян (НЭС. 156).

⁹¹² - Бухарин. 6.

- 913 - Азбука коммунизма. 214. Цит. по Балашов Е. 23.
- 914 - Багрицкий. 182–188.
- 915 - Позже детская литература перестала противопоставлять детей родителям и послушание старшим вновь вошло в число детских добродетелей. Новые поколения детей, читая включенное в школьную программу стихотворение Багрицкого, искренне недоумевали, почему девочка не хочет пойти навстречу матери и почему такой пустяк, как отказ надеть крестик, является героизмом.
- 916 - Алампиев. 66.
- 917 - Очерки быта. 16.
- 918 - Алампиев Петр Мартынович (15.01.1900–16.07.1991), советский экономико-географ, д-р экон. наук (1956), зав. сектором Института экономики мировой социалистической системы АН СССР (БСЭ I. 1114–1115).
- 919 - Алампиев. 138–139.
- 920 - Алампиев. 146–149.
- 921 - Яковлев. 131.
- 922 - Большаков Антон Михайлович (даты жизни неизвестны). До революции был журналистом. В 20-е годы выпустил несколько книг краеведческого и этнографического характера. (Социологи. 34).
- 923 - Большаков. 408. Автор настроен антицерковно, поэтому его нельзя заподозрить в идеализации церковной ситуации.
- 924 - Большаков. 408–409.
- 925 - Большаков. 410.
- 926 - Большаков. 411.
- 927 - Большаков. 412.
- 928 - Рольф. 26.
- 929 - См.: Смирнов Е.
- 930 - Стамулис. 86.
- 931 - Акты, собранные в библиотеках. 259.
- 932 - Смолич. 201.

⁹³³ - ПСЗРИ I-5. 66 (№ 2734).

⁹³⁴ - Иннокентий (Вениаминов-Попов; 26.08.1797–31.03.1879). 1817 – диакон. Окончил ДС. Препод. приходского училища. 1821 – священник. 1824 – миссионер на о. Уналашка в Русской Америке. Строил храмы, создавал школы, крестил тысячи человек. Переводил богослужебные и евангельские тексты на языки местного населения. 1834 – переведен в Новоархангельский порт на о. Ситху. В 1838 отправился в Петербург для переговоров об учреждении Камчатской епархии и печатания своих переводов. 1839 – протоиерей. В 1840 после смерти жены принял монашество, архимандрит, еп. Камчатский, Курильский и Алеутский. 1850 – архиеп. 1868 – митр. Московский и Коломенский. Канонизирован в 1977 (Русское православие).

⁹³⁵ - ПСЗРИ II-44 (2). 300–303.

⁹³⁶ - Интеллектуальным центром миссии на востоке империи была Казань, где, наряду с Духовной академией, действовали упомянутое выше миссионерское Братство святителя Гурия, Миссионерский институт (1875–1883), десятки школ для крещеных татар. Именно здесь была создана методика, легшая в основу миссии среди неславянских народов, проживавших на востоке империи. Мы не имеем здесь возможности даже бегло остановиться на образовательных и миссионерских идеях, в разное время реализованных в Казанской епархии, а потому отсылаем к трем недавним исследованиям (Geraci; Werth; Журавский. КазДА), в которых, в частности, содержится обширная библиография.

⁹³⁷ - Русское законодательство называло инородцами представителей некоторых народов (преимущественно относящихся к монгольской, тюркской и угрофинской группам), которые по правам состояния и по системе управления были поставлены в особое положение. Большая часть инородцев была свободна от воинской службы и от уплаты существенной части налогов. Некоторые кочевые племена имели право беспрепятственно пересекать границу и подлежали русскому суду только в случае совершения особо тяжких преступлений на территории России. «Положение об инородцах» входило в Свод

законов (Брокгауз. Эфрон XXV. 224–225). В советское время слово инородец стало оскорбительным, и на смену ему пришел советизм нацмен: «Под воздействием освободительных лозунгов революции, – писал в 1926 году А.М. Селищев, – а также под влиянием программы коммунистической партии и мероприятий советского правительства происходит обостренное пробуждение национального сознания в среде интеллигенции народов России. Прежнее название их инородцы считается оскорбительным. Вводится новый термин: нацмены – национальные меньшинства. Деятели среди них – это националы, национальные работники» (Селищев. Язык. 110). Спустя несколько десятилетий слово нацмен также перестало употребляться в нейтральных контекстах и приобрело оттенок если не уничижительный, то иронический. В постсоветское время в литературе националистического характера слово инородец стало употребляться по отношению к евреям, в результате чего использование этого слова стало восприниматься как неpolitкорректное. В настоящей работе это слово употребляется вслед за авторами цитируемых документов в том значении, в каком оно использовалось в российском законодательстве рубежа веков.

938 - См.: Смолич. 204.

939 - При этом иностранные миссионеры нередко пользовались большей поддержкой представителей государства, чем отечественные, православные (См.: Гурий. Из истории).

940 - Аксаков. 318–319

941 - Аксаков. 322.

942 - Лесков.

943 - Андрей. О печальных. 4–6.

944 - Казанский съезд. 28.

945 - См.: 5.3.

946 - Особое совещание. 109–110.

947 - Игельстром Отто Генрих (Иосиф Андреевич; 7.05.1737–18.02.1823). На российской службе с 1756. 1767–1770 – командовал Кабардинским полком. Отличился в русско-

турецкой войне 1768–1774. В 1776–1784 командир Сибирской дивизии и член Военной коллегии. В 1784 командовал войсками, занявшими Крым. Пленил последнего крымского хана. С 1784 – Симбирский и Уфимский наместник. С 1790 – генерал-аншеф Финляндского корпуса. С 1792 – губернатор Псковский и Смоленский, с 1793 – губернатор Киевский, Черниговский и Новгород-Северский. В 1794–1796 находился в не милости и отставке. С 1796 – Оренбургский военный губернатор. С 1798 в отставке (Отечественная история II. 317).

⁹⁴⁸ - ПСЗРИ I-22. 1107 (№ 16710).

⁹⁴⁹ - Особое совещание. 111–113.

⁹⁵⁰ - Никого не удивляло то, что всероссийские мусульманские съезды обсуждали борьбу с миссионерством наравне с социальными вопросами. – Хабутдинов и Мухетдинов.

⁹⁵¹ - Журналы II. 265.

⁹⁵² - Особое совещание. 118.

⁹⁵³ - Об этом, в частности, говорил на состоявшемся в 1910 году в Казани миссионерском съезде проф. Машанов (Казанский съезд. 237).

⁹⁵⁴ - Багин. 19.

⁹⁵⁵ - Андрей. Лихолетье. 3.

⁹⁵⁶ - Харузин Алексей Николаевич (1864–1932). В 1883 окончил Ревельскую гимназию. В 1889 окончил физ.-мат. ф-т Московского ун-та. 1892 – магистр зоологии Дерптского ун-та. Занимался исследовательской работой в области антропологии и палеоантропологии, в частности, тюркских народов; исследовал пути модернизации доиндустриальных обществ. 1891 – чиновник для особых поручений при губернаторе Эстляндии; затем упр. канцелярией Виленского генерал-губернатора, губернатор Бессарабии, почетным мировым судьей Аккерманского уезда, директор Департамента духовных дел иностранных исповеданий, товарищ министра внутренних дел (с 1911), сенатор. За несколько лет до революции подал в отставку из-за несогласия с правительственной политикой. После революции работал в опытной сельскохозяйственной станции Тульской губернии. 1924 – вернулся в Москву,

преподавал в сельскохозяйственном техникуме. 1927 – арестован, вскоре освобожден. Вновь арестован и осужден. Скончался в Бутырской тюрьме (Керимова и Наумова).

⁹⁵⁷ - Алексей (Дородницын; 1859–1919). В 1885 окончил МДА, канд. богосл., 1910 – д-р церковной истории. Смотритель дух. училищ, миссионер, преподаватель. 1902 – иеромонах, инсп. Ставропольской, с 1903 – Литовской ДС. 1904 – еп. Сумский, вик. Харьковской епархии, 1905 – еп. Елисаветградский, вик. Херсонской епархии 1905 – еп. Чистопольский, вик. Казанской епархии, ректор КазДА. 1912 – еп. Саратовский и Царицынский, 1914 – архиеп. Владимирский и Суздальский После Февральской революции изгнан из епархии. В 1918 уехал в Киев, выступал против митр. Владимира (Богоявленского). На Украинском соборе возглавил группу автокефалистов. После убийства митр. Владимира запрещен в служении. Перед смертью принес покаяние (ПЭ I. 665–666).

⁹⁵⁸ - Луппов Павел Николаевич (22.11.1867–2.02.1949). Учился в КазДА, в 1890 исключен за общение с В.Г. Короленко и другими ссыльными. Редактировал казанскую газету «Биржевой листок», участвовал в переписях в Вятской губернии. В 1893 поступил в МДА; под руководством Е.Е. Голубинского написал и в 1899 защитил дисс. о христианизации удмуртов. 1895–1896 – эксперт на «Мултанском процессе» по обвинению удмуртов в человеческих жертвоприношениях. Служил в Училищном совете при Св. Синоде. 1918 – работал в Московском архивном управлении, в 1919–1924 возглавлял Вятский губернский архивный комитет. В 1922–1941 работал в Вятском институте краеведения. В 1944 – д-р исторических наук. В 1946 полностью ослеп. Скончался в Ленинграде (Прокашев. ЛАФ I. 413).

⁹⁵⁹ - Бобровников Николай Александрович (1854–1921). После смерти отца усыновлен Н.И. Ильминским. Окончил физ.-мат. ф-т Казанского ун-та. 1877 – поступил на военную службу. 1878 – препод. Казанской учительской семинарии. Для изучения систем народного образования посетил Францию, Германию, Англию, Австрию, Грецию, Турцию, Египет. 1891 – и. о. директора Казанской учительской семинарии, 1892 – директор. Один из активнейших деятелей миссии в Казанском крае. В

1906–1908 попечитель Оренбургского учебного округа, 1909–1917 – член Совета министра народного просвещения. 1918–1921 – проф. Северо-Восточного археологического и этнографического института в Казани (ПЭ V. 383–384).

⁹⁶⁰ - Geraci. 400–401.

⁹⁶¹ - Особое совещание. 113–114.

⁹⁶² - Особое совещание. 117.

⁹⁶³ - Начальная мусульманская школа.

⁹⁶⁴ - Особое совещание. 119.

⁹⁶⁵ - Журналы совещания были опубликованы в 1929 году (Особое совещание).

⁹⁶⁶ - Указ о созыве в Казани миссионерского съезда принят 4 июня 1909 г. на основе пожелания другого Особого совещания, которое заседало несколько ранее (Казанский съезд. I). Материалами этого совещания мы не располагаем.

⁹⁶⁷ - Казанский съезд; Серафим.

⁹⁶⁸ - Народы России. 210.

⁹⁶⁹ - Ильминский. 4.

⁹⁷⁰ - Ильминский. 4–7.

⁹⁷¹ - Марийцы.

⁹⁷² - Ильминский. 20–21.

⁹⁷³ - Ильминский. 9–10.

⁹⁷⁴ - См.: Никанор. Мое прошлое.

⁹⁷⁵ - Журналы II. 267–268.

⁹⁷⁶ - Казанский съезд. 247.

⁹⁷⁷ - Несмотря на господство системы Н. Ильминского, миссионеры продолжали пользоваться и арабской графикой. Так, например, в 1910 в столице вышла книга священника Ефрема Елисеева, содержащая противомусульманский катехизис, чины присоединения к православию, заповеди и молитвы, напечатанные параллельно на русском (ряд текстов – на церковнославянском) языке и на татарском в кириллической и в арабской графике. В предисловии автор сообщает, что деньги на это издание Синод выделил благодаря поддержке К.П. Победоносцева (Елисеев. О единой).

⁹⁷⁸ - Серафим (Иноземцев; 1840–26.09.1911). 1865 – окончил Казанский ун-т, учитель классической гимназии. Позднее доц. университета; инсп., затем – директор III Казанской гимназии. 1906 – иеромонах, зачислен в братию Почаевской лавры, причислен к Житомирскому архиерейскому дому. 1908 – архимандрит. 1909 – благочинный жен. м-рей Волынской епархии. Был цензором Волынских епарх. ведомостей (Русское православие; материал Г.Л. Андреева).

⁹⁷⁹ - Журналы IV-2. 49–50.

⁹⁸⁰ - Цит. по: Остроумов Н. Магометанский вопрос. 319.

⁹⁸¹ - Залеский Владислав Францевич (3.01.1861–15.02.1922). 1885 – окончил физ.– мат. ф-т Казанского ун-та. В 1889 экстерном сдал экзамены за юридический ф-т. 1892 – магистр политической экономии, 1899 – д-р политической экономии. С 1895 препод. Казанского ун-та, затем – приват-доц. и проф. Параллельно – присяжный поверенный. В 1905 принимал участие в организации патриотической манифестации, положившей начало правому движению в Казани, один из организаторов и председатель Казанского «Царско-народного русского общества», руководитель Казанского губ. отдела СРН, активный участник патриотических съездов и демонстраций. В 1908 разошелся с А.И. Дубровиным. Инициатор создания «Царско-народного мусульманского общества» – татарской черносотенной организации. В 1918 уволен из Казанского ун-та. С 1919 проф. Томского ун-та (Алексеев. На страже I. 6–32).

⁹⁸² - Цитируется по брошюре, посвященной В.Ф. Залескому (Залеский). О полемике казанских черносотенцев с системой Н.И. Ильминского см.: Алексеев. Poleмика; Алексеев. На страже II. 42–45.

⁹⁸³ - Залеский. 63.

⁹⁸⁴ - Особое совещание. 122.

⁹⁸⁵ - Казанский съезд. 44–45.

⁹⁸⁶ - Инородческие школы. 559–560; Казанский съезд. 617.

⁹⁸⁷ - Залеский. 66.

⁹⁸⁸ - Алексеев. Poleмика. 82.

⁹⁸⁹ - Залеский. 64; Алексеев. Poleмика. 83.

⁹⁹⁰ - Иркутский съезд. 33.

⁹⁹¹ - Иркутский съезд. 34.

⁹⁹² - Иркутский съезд. 32.

⁹⁹³ - Машкевич Дмитрий Федорович (1871–после 1916). В 1882 окончил Одесскую ДС, учитель; препод. закона Божия. В 1889–1905 зав. и законоучитель учительской школы. 1894 – иерей, позднее протоиерей. Уездный наблюдатель церковноприходских школ, затем епархиальный наблюдатель. Активный участник Елисаветградского отдела СРН. Член попечительств о народной трезвости и о бедных учащихся. Депутат III Гос. думы, член комиссий по бюджету, народному образованию и др. (Кривошеева. Думы. 489.).

⁹⁹⁴ - Машкевич. 68–70. На одном из заседаний Предсоборного присутствия (1906) было отмечено, что наибольшее противодействие системе Н.И. Ильминского оказывается со стороны наблюдателей ЦПШ, «не знающих иностранных языков и потому требующих русификации татар» (Журналы II. 232).

⁹⁹⁵ - Особое совещание. 62.

⁹⁹⁶ - Отделение конфессионального образования от светского является достаточно эффективным средством для сокращения влияния конфессий. Как показало будущее, это прекрасно поняли большевики. Декрет «Об отделении церкви от государства» запрещал преподавание религиозных дисциплин во всех учебных заведениях, «где преподаются общеобразовательные предметы» (Персиц. 8).

⁹⁹⁷ - Особое совещание. 64

⁹⁹⁸ - Особое совещание. 73.

⁹⁹⁹ - Андрей. О нормальном. 13.

¹⁰⁰⁰ - Миссионерский институт. 12.

¹⁰⁰¹ - Миссионерский институт. 15. Восточный институт был открыт во Владивостоке в 1899. Курс обучения составлял 4 года. Студенты изучали китайский и английский языки, по выбору японский, корейский, маньчжурский или монгольский, а также историю, этнографию, экономику, основы права восточноазиатских стран, цикл коммерческих дисциплин. В 1920

преобразован в Восточный ф-т Дальневосточного ун-та (ОИ I. 468–469).

¹⁰⁰² - Павел (Ивановский; 1874–1919). В 1895 окончил Тульскую ДС, учитель начальных школ. 1896 – иеромонах, миссионер в Забайкальской епархии. В 1900 причислен к Владивостокскому архиерейскому дому. 1904 – окончил Восточный институт во Владивостоке, нач. Корейской миссии в Сеуле. 1912 – еп. Николо-Уссурийский, вик. Владивостокской епархии. Член Собора 1917–1918 гг. как заместитель еп. Евсевия (Никольского). 1918 – еп. Вяземский, вик. Смоленской епархии. Скончался от сыпного тифа. (Обзор I. 348).

¹⁰⁰³ - Протоколы отдела. 157 об.

¹⁰⁰⁴ - Еще один проект, предложенный архим. Гурием (Степановым), предполагал создание миссионерского училища на базе Покровского миссионерского м-ря, однако этот проект на Соборе не обсуждался, а был передан Высшему церковному управлению. В условиях конфискации церковного имущества и начинающихся гонений о реализации не могло быть и речи. Проект положений.

¹⁰⁰⁵ - Особое совещание. 77.

¹⁰⁰⁶ - Несколько ранее Предсоборное присутствие обсуждало составленную профессором Казанской академии П.К. Жузе программу ж-ла «Мир ислама», где должны были печататься материалы, знакомящие образованных мусульман с историей ислама, православием, историей России и т.д. См.: Журналы IV. 48.

¹⁰⁰⁷ - Особое совещание. 125.

¹⁰⁰⁸ - Казанский съезд. 74–75.

¹⁰⁰⁹ - Об этом журнале см.: Журавский. Инородческое.

¹⁰¹⁰ - Покровский Иван Михайлович (17.01.1865–19.04.1941). 1886 – окончил Тамбовскую ДС. 1887 – псаломщик, надзиратель I Тамбовского дух. училища. 1889–1891 – надзиратель II Тамбовского дух. училища. 1895 – окончил КазДА. 1896 – и. д. доц. КазДА. 1898 – магистр богосл., доц. 1905–1908 – ред. Известий по Казанской епархии». 1907 – д-р церковной истории. 1908 – экстраорд. проф. 1909 – орд. проф. КазДА до ее

ликвидации в 1921. Член Собора 1917–1918 гг. как член Предсоборного Совета. 1930 – арестован и осужден на 3 года ссылки. Умер в Казани (Обзор I. 356).

¹⁰¹¹ - Журавский. Инородческое. 204.

¹⁰¹² - Казанский съезд. 217–218.

¹⁰¹³ - Гаспринский (Гаспралы) Исмаил-бей (21.03.1851–11.09.1914). Учился в медресе в Бахчисарае, гимназии в Симферополе, Воронежском кадетском корпусе и Московской военной гимназии. С 1871 учился в Сорбонне, работал секретарем И.С. Тургенева. 1874–1875 – корр. петербургских и московских газет в Стамбуле. За границей издал несколько книг, посвященных мусульманскому вопросу. В 1878 вернулся на родину, избран городским головой Бахчисарая. Много сделал для культурного возрождения российских мусульман, превратил Бахчисарай во второй после Казани центр исламского книгопечатания. Разработал новый метод обучения арабскому языку, включил в программу медресе естественные науки. В 1906 вошел в ЦК «Иттифак аль-муслимин» – первой в России исламской политической партии. Публицистика Гаспринского оказала сильное влияние на мусульманскую интеллигенцию начала XX века (БРЭ VI. 425).

¹⁰¹⁴ - Андрей. О мерах. 1–2.

¹⁰¹⁵ - Серафим (Чичагов; 09.06.1856–11.12.1937). В 1875 окончил Имп. Пажеский корпус. Участвовал в Турецкой кампании. 1877–1878 – Георгиевский кавалер, герой Плевны. По совету св. Иоанна Кронштадского, чьим духовным сыном был на протяжении 30 лет, оставил военную службу и принял духовный сан. В 1891 вышел в отставку и переехал в Москву. 1893 – священник московской ц. Двенадцати Апостолов. 1895 – священник ц. Св. Николая на Старом Ваганькове. В 1895 овдовел. 1898 – иеромонах; причислен к братии ТСЛ. 1899 – архимандрит, благочинный м-рей Владимирской епархии, наст. Суздальского Спасо-Евфимиева м-ря. Составил «Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря», в 1903 зав. подготовительными работами по прославлению Серафима Саровского. 1904 – наст. Воскресенского Ново-Иерусалимского

м-ря. 1905 – еп. Сухумский. 1906 – еп. Орловский и Севский. 1908 – еп. Кишиневский и Хотинский, 1912 – архиеп. 1914 – архиеп. Тверской и Кашинский. Осенью 1917 по требованию епарх. съезда отправлен на покой. Член Собора 1917–1918 гг. по должности. 1918 – митр. Варшавский, выехать для управления епархией не смог в связи с отказом польских властей выдать въездную визу. 1921–1928 – аресты и ссылки. 1928–1933 – митр. Ленинградский и Гдовский. 1933–1937 – на покое. Расстрелян в поселке Бутово Московской обл. Канонизирован в 1997 (Обзор I. 373–374).

¹⁰¹⁶ - Андрей. О мерах. 4.

¹⁰¹⁷ - Казанский съезд. 76–77.

¹⁰¹⁸ - Нестор. 380.

¹⁰¹⁹ - Лукьянов Сергей Михайлович (23.08.1855–02.09.1935). В 1879 окончил Медико-хирургическую академию. 1883 – д-р мед., приват-доц. Военно-медицинской академии. 1886 – проф. 1894 – директор Института экспериментальной медицины. 1905 – сенатор. 1906 – член Государственного совета. 1909–1911 – обер-прокурор Синода. С 1918 препод. института усовершенствования врачей. 1919 – проф. пединститута дошкольного образования. 1919 – арестован. 1920 – освобожден; проф. Государственного клинического института усовершенствования врачей. С 1930 – академик, пенсионер (Кривошеева. Дума. 483)

¹⁰²⁰ - Нестор. 322–334.

¹⁰²¹ - Дроздов. 35.

¹⁰²² - Киевский съезд. 1840–1841.

¹⁰²³ - Казанский съезд. 138.

¹⁰²⁴ - Иркутский съезд. 35.

¹⁰²⁵ - Киевский съезд. 1841–1842.

¹⁰²⁶ - Киевский съезд. 1840–1841.

¹⁰²⁷ - Еп. Киренский Иоанн (Смирнов II) в выступлении на Иркутском миссионерском съезде называл этот язык бурятским (Иркутский съезд. 18).

1028 - Нил (Исакович; 1799–21.06.1874). Окончил Могилевскую ДС, в 1825 – Петербургскую духовную академию, иеромонах, инсп. Черниговской ДС. 1828 – бакалавр, инсп. КДА. 1830 – архимандрит, ректор Ярославской ДС. 1835 – еп. Вятский и Слободской. За два года присоединил к Православной Церкви более 6 тыс. старообрядцев. 1838 – еп. Иркутский и Нерчинский. Активно занимался миссионерской деятельностью, перевел на монгольский язык Евангелие (частично), Служебник, Часослов, чинопоследования литургии, вечерни, утрени, крещения, обручения, венчания, водоосвящения и молитв ко св. причащению. 1840 – архиеп. В 1845 основал Нилову мужскую пустынь. 1853 – архиеп. Ярославский и Ростовский (Русское православие).

1029 - Киевский съезд. 1842.

1030 - Гурий. Неотложная. 5–6.

1031 - Гурий. Забытая. 38.

1032 - Остроумов Н. Колебания. 4.

1033 - Елисеев. Туркестанская. 7.

1034 - Б-ов. 45.

1035 - Андрей. О русской. 6.

1036 - Название оседлого населения Сырдарьинского, Ферганского и Самаркандского р-нов.

1037 - Елисеев. Туркестанская. 3–4.

1038 - Маркевич. 9.

1039 - См.: Айвазов. Деяния съезда (1917).

1040 - Протоколы отдела 72–72 об.

1041 - См.: СОП III. 49–50. См.: Приложение 7.

1042 - О его работе см.: 13.1.

1043 - В обсуждении участвовали митр. Сергей (Страгородский), архиеп. Евсевий (Никольский), архим. Гурий (Степанов), прот. П.А. Миртов, А.Г. Куляшев.

1044 - Поручено архим. Гурию.

1045 - Поручено прот. А. Хотовицкому. См.: Миссионерский совет. 34–35.

1046 - Миссионерский совет. 38 об.–39.

- 1047 - Миссионерский совет. 57.
- 1048 - Миссионерский совет. 55–55 об.
- 1049 - Лапин Павел Дмитриевич (ок. 1878–?). 1902 – окончил КазДА. 1903 – препод. Курской ДС. 1905 – препод. Казанской ДС. 1910 – магистр богосл. 1911 – доц. КазДА. 1914 –экстраорд. проф. Член Собора 1917–1918 гг. по избранию от КазДА. Избран в члены ВЦС (Обзор I. 319).
- 1050 - Миссионерский совет. 60–60 об.
- 1051 - Миссионерский совет. 46.
- 1052 - Миссионерский совет. 60 об.
- 1053 - Полянский Иван Васильевич (1898/99–1956/57). С 1921 в органах ВЧК. 1926–1930 – пом. нач. 6 отделения секретного отдела ОГПУ, ведавшего церковными вопросами; 1930–1935 – нач. отделения (с 1931 – 3 отделение СО ОГПУ, с 1934 – НКВД). 1935–1944 – в управлении НКВД по Ленинградской обл. 1944–1956 – пред. Совета по делам религиозных культов при Совете народных комиссаров (с 1946 – Совете министров) СССР. 1947 – уволен в действ. резерв органов госбезопасности (Одинцов. 519; Демидова).
- 1054 - Записки и справки I. 53.
- 1055 - Марийское название жрецов.
- 1056 - Записки и справки I. 56
- 1057 - Записки и справки II. 142.
- 1058 - См.: Миркович.
- 1059 - Киевский съезд: 1523.
- 1060 - Журналы II. 241.
- 1061 - Яцкевич Виктор Иванович (18.12.1861–13.11.1924). Окончил Витебскую ДС, в 1886 – СПбДА, канд. богосл. С 1887 на службе в Канцелярии обер-прокурора Св. Синода. 1898 – ст. столоначальник. 1903 – вице-директор, с 1910 – директор канцелярии. С 1912 – член Учебного комитета при Синоде. Член статистического совета МВД, директор департамента православных вероисповеданий. Член Собора 1917–1918 гг. как член Предсоборного Совета. 1918–1921 – работал в Ленинградском отделении центр. архива ВЦИК. С 1921 – ученый

секретарь Государственной археографической комиссии, зав. ученым архивом и канцелярией. В марте 1922 – арестован, вскоре освобожден. Скончался в Ленинграде (Обзор I. 411).

¹⁰⁶² - Журналы II. 293. В издании это выступление подписано буквой «В». Авторство установлено по указателю (Журналы V. 318).

¹⁰⁶³ - Наиболее последовательно в этом отношении действовало советское правительство, организовав в 1946 году насильственное присоединение униатов.

¹⁰⁶⁴ - По данным современного исследователя, в 1905–1912 г. в католичество перешло 241 009 подданных Российской империи. 70% из них проживало на территории Царства Польского и 30% – в западных губерниях (Верт).

¹⁰⁶⁵ - Киевский съезд. 1511.

¹⁰⁶⁶ - Киевский съезд. 1511–1512.

¹⁰⁶⁷ - Предсоборный совет II. 355 об.–356.

¹⁰⁶⁸ - Журналы II-2. 300–301.

¹⁰⁶⁹ - Киевский съезд. 1518.

¹⁰⁷⁰ - Михаил (Ермаков; 31.07.1862–30.03.1929). В 1887 окончил КДА, канд. богосл., иеромонах, препод. Киевской ДС. 1887– инсп. Орловской ДС. 1890– и. д.инсп. СПбДА. 1891 – архимандрит, инсп. СПбДА. 1891 – инсп. Могилевской, затем Волынской ДС. 1899 – еп. Новгород-Северский, вик. Черниговской епархии, затем еп. Ковенский, вик. Литовской епархии. 1903 – еп. Омский и Семипалатинский. 1905 – еп. Гродненский и Брестский. 1912 – архиеп. Член Собора 1917–1918 гг. по должности. 1921 – врем. упр. Киевской епархией. 1922–1923 – аресты и ссылки. 1924 – митр. Киевский, экзарх Украины. Боролся с обновленчеством и другими схизматическими течениями. С 1925–1927 – аресты и ссылки. 1927 – митр. Киевский, экзарх Украины. Умер в Киеве (Обзор I. 322–323).

¹⁰⁷¹ - Киевский съезд. 1525.

¹⁰⁷² - Чин пассии был впервые напечатан в 1702 по распоряжению архимандрита КПЛ Иоасафа (Кроковского); в

нач. XX в. пассии получили широкое распространение и за пределами Киевской епархии (Пассия. 5–10).

¹⁰⁷³ - Киевский съезд. 1519.

¹⁰⁷⁴ - Предсоборный совет II. 297–299 об.

¹⁰⁷⁵ - Предсоборный совет II. 297 об.–298.

¹⁰⁷⁶ - Предсоборный совет II. 299.

¹⁰⁷⁷ - Ссылка прот. С.М. Потехина на богослужебные книги XVII века не является корректной, поскольку особенности произношения, о которых он говорит, там не зафиксированы. Правила чтения – это устная традиция, которая, как правило, не фиксируется письменно. Особенности, о которых писал о. Савва, действительно принадлежат «домосковской» украинской традиции церковного чтения, но сохранились они не в печатных книгах, а в практике униатских приходов.

¹⁰⁷⁸ - Айвазов. Деяния съезда (1917). 13.

¹⁰⁷⁹ - Каноническим аспектам этой дискуссии посвящена специальная глава монографии Е.В. Беляковой (Белякова. 323–349), поэтому здесь мы лишь кратко касаемся данного вопроса в связи с миссионерской проблематикой.

¹⁰⁸⁰ - Троицкий. 9–11.

¹⁰⁸¹ - Киевский съезд. 1521.

¹⁰⁸² - Воспроизведение этих определений см.: Отчет обер-прокурора. 202–206.

¹⁰⁸³ - Так в источнике. Очевидно, что речь идет о принятии священнического сана.

¹⁰⁸⁴ - Журналы II. 291.

¹⁰⁸⁵ - Айвазов. Деяния съезда (1917). 11.

¹⁰⁸⁶ - Варжанский Николай Георгиевич (Юрьевич) (25.11.1881–19.09.1918). В 1907 окончил МДА, служил Московским епарх. миссионером, препод. МДС. В 1914–1915 служил в Канцелярии Синода. На Соборе 1917–1918 гг. исполнял обязанности делопроизводителя отделов «О внутренней и внешней миссии» и «О церковной дисциплине». В 1918 арестован на квартире прот. И. Восторгова. Расстрелян. В 2000 канонизирован (БД ПСТГУ).

- 1087 - Айвазов. Деяния съезда (1917). 15.
- 1088 - Айвазов. Деяния съезда (1917). 17.
- 1089 - Платон (Рождественский; 23.02.1866–20.04.1934). В 1886 окончил Курскую ДС. 1887 – иерей на приходе. В 1891 овдовел. 1894 – иеромонах. В 1895 окончил КДА. 1896– и. д. доц. КДА. 1898– магистр богосл.; пом. инсп., инсп., экстраорд. проф. КДА, архимандрит. 1902 – ректор КДА, еп. Чигиринский, вик. Киевской епархии. 1906 – издавал ж-л «Церковь и народ». 1907 – депутат II Гос. думы. 1907 – архиеп. Алеутский и Северо-Американский. 1914 – архиеп. Кишиневский и Хотинский. 1915 – архиеп. Карталинский и Кахетинский, экзарх Грузии, член Синода. 1917 – пред. Совета по укреплению веры, митр. Тифлисский и Бакинский, экзарх Кавказский. Член Собора 1917–1918 гг. по должности, а также по участию в Предсоборном Совете. 1918 – митр. Херсонский и Одесский. 1920 – эмигрировал в Северную Америку. 1921 – упр. СевероАмериканской епархией. 1922 – признан Американским церковным собором и утвержден митрополитом всея Америки и Канады. 1923 – назначен на ту же должность патр. Тихоном. 1924 – уволен патр. Тихоном от управления епархией, но не подчинился. В 1933 объявил Американскую Церковь автономной (Обзор I. 353–354).
- 1090 - Айвазов. Деяния съезда (1917). 21.
- 1091 - Айвазов. Деяния съезда (1917). 22–24.
- 1092 - Айвазов. Деяния съезда (1917). 24.
- 1093 - Съезд финляндского духовенства.
- 1094 - О православии. 543.
- 1095 - Съезд в Ухте. 72–73.
- 1096 - Журнал пастырского съезда. 5.
- 1097 - Съезд в Ухте. 74.
- 1098 - Съезд в Ухте. 72–73.
- 1099 - Борьба с панфинской. 633–634.
- 1100 - Борьба с панфинской. 634.
- 1101 - См.: Айвазов. Деяния съезда (1917). 25–26.
- 1102 - См.: Ольшевский.

- ¹¹⁰³ - Кальнев. 22.
- ¹¹⁰⁴ - Земляк. Апология. 312–314.
- ¹¹⁰⁵ - «Уже давно я убедился:/ Хлысты, скопцы срамно живут;/ Но в то же время известился,/ Что брак наш скверною зовут. Клеймя пятном греха, что «честно», По слову Божью и Отцев, Хотят, чтоб сделалось прелестно/ Худое сборище глупцов» и т.д. (Земляк. Безбрачие. 57).
- ¹¹⁰⁶ - Земляк. Апология. 312.
- ¹¹⁰⁷ - Киевский съезд. 1889–1897. Ср.: Отчет обер-прокурора. 195–202.
- ¹¹⁰⁸ - Отчет обер-прокурора. 195.
- ¹¹⁰⁹ - См.: 4.1.1.
- ¹¹¹⁰ - Журналы IV-6. 28.
- ¹¹¹¹ - Собор 1917–1918 гг. не рассматривал вопросов, касающихся деятельности сектантов. Однако подобное деяние «О псевдохристианских сектах, неоязычестве и оккультизме» было выпущено Архиерейским Собором 1994 года (Собор 1994. 178–179). Основное отличие определения 1994 г. от предложенного Н.И. Ивановским заключается в том, что в проекте Ивановского анафематствовались конкретные элементы сектантского вероучения, а определение 1994 г. анафематствует сектантские общества, не определяя особенностей их вероучения.
- ¹¹¹² - Журналы IV-6. 20–21.
- ¹¹¹³ - Журналы IV-6. 22–23.
- ¹¹¹⁴ - Об антимонархической позиции подавляющего большинства рядовых священников см.: Бабкин. Духовенство. 264–360; Бабкин. Материалы. 145–218.
- ¹¹¹⁵ - Айвазов. Деяния съезда (1917). 35. По данным современных историков (Симонова; Керсновский. 353), за время I мировой войны в плену побывало более 4 млн. россиян. Информацией о том, сколько военнопленных отказалось от православия, мы не располагаем.
- ¹¹¹⁶ - Докладные записки. 29 об.
- ¹¹¹⁷ - Докладные записки. 30 об.

¹¹¹⁸ - См. приведенную выше увязку с сектантским влиянием радикальных решений «революционных» епархиальных съездов (Докладные записки. 331).

¹¹¹⁹ - Предсоборный совет II. 327.

¹¹²⁰ - О «положительном церковном учительстве» см.: 4.2.

¹¹²¹ - Предсоборный совет II. 329–329 об.

¹¹²² - Ювеналий (Машковский; 15.11.1883–после 1943).

Окончил лицей цесаревича Николая; в 1909 – МДА, иеромонах. 1910 – препод. Курской ДС, затем – инсп. Полтавской ДС. 1912 – архимандрит, ректор Тверской ДС. 1913 – наст. посольской ц. в Константинополе. 1916 – наст. посольской ц. в Афинах. 1917 – приписан к Александро-Невской лавре, наст. Отенского Никольского м-ря Олонецкой (ныне Новгородской) епархии. 1920 – еп. Павловский, вик. Нижегородской епархии. 1922 – еп. Ардатовский, вик. Симбирской епархии. 1922 – уклонился в обновленчество, обновленч. еп. Елисаветградский, вик. Одесской епархии. 1926 – обновленч. митр. Одесский. 1928–1929 – обновленч. митр. Киевский. 1930 – на покое. 1935 – принес покаяние, принят в сане епископа. 1936 – вновь уклонился в обновленчество, митр. Одесский. 1943 – вторично принес покаяние и, как архиерей старого поставления, принят в сане епископа (Обновленческий раскол. 980–981).

¹¹²³ - Протоколы отдела. 102 об.–104.

¹¹²⁴ - О миссионерской деятельности Русской Церкви в Северной Америке см.: Ефимов. Очерки. 115–151, 355–394.

¹¹²⁵ - Смолич. 274.

¹¹²⁶ - Тихон (Беллавин; 19.01.1865–06.05.1925). В 1878 окончил Торопецкое дух. училище, в 1884 – Псковскую ДС. 1888 – окончил СПбДА, канд. богосл., препод. Псковской ДС. 1891 – иеромонах. 1892 – инсп. Холмской ДС, затем – ректор Казанской ДС, архимандрит, ректор Холмской ДС. 1897 – еп. Люблинский, вик. Холмско-Варшавской епархии. 1898 – еп. Алеутский и Аляскинский. 1900 – еп. Северо-Американский и Аляскинский. 1905 – архиеп. Алеутский и Северо-Американский. 1907 – архиеп. Ярославский и Ростовский. 1913 – архиеп. Виленский и Литовский. Член Собора 1917–1918 гг. по

должности и по участию в Предсоборном совете. 1917 – митр. Московский и Коломенский; избран Патриархом. Подвергался неоднократным домашним арестам. Скончался в Москве. Канонизирован в 1989 (Обзор I. 389–390).

¹¹²⁷ - Рафаил (Хававини; 20.11.1860–27.02.1915). Окончил патриаршую школу в Дамаске, в 1886 – семинарию на о. Халки. Диакон. В 1888 поступил в КДА. 1889 – иеромонах, архимандрит. 1889–1893 – наст. Антиохийского подворья в Москве. 1894–1895 – практикант КазДА. В 1895 прибыл в Нью-Йорк для окормления православных арабов Алеутской епархии. 1904 – еп. Бруклинский. 2000 – канонизирован Православной Церковью в Америке (Русское православие; Wikipedia).

¹¹²⁸ - ОЕА I. 582.

¹¹²⁹ - Деяния IV. 5.

¹¹³⁰ - Филипп (Ставицкий; 14.04.1884–12.12.1952). Окончил Волынскую ДС. 1910 – окончил МДА, иеромонах, противосектантский миссионер Черниговской, затем – Киевской епархии. 1915 – архимандрит, ректор Нью-Йоркской ДС. 1916 – еп. Аляскинский и Ситхинский. В 1917 возвратился в Россию. 1920 – еп. Смоленский и Дорогобужский. В 1922 примкнул к обновленцам, но вскоре принес покаяние. 1928 – еп. Астраханский и Саратовский. 1929 – арестован и сослан в Омский край. 1937 – архиеп. Омский и Павлодарский, вскоре арестован и сослан. 1940 – переехал в Борисоглебск Московской обл., работал лесным сторожем. 1943 – архиеп. Астраханский и Сталинградский. 1949 – архиеп. Астраханский и Саратовский. Скончался в Москве (Мануил. VI. 442–445; Русское православие).

¹¹³¹ - Филипп. 13.

¹¹³² - Евдоким (Мещерский; 1869–1935). 1894 – окончил МДА, иеромонах, препод. Новгородской ДС. 1896 – инсп. Новгородской ДС. 1898 – магистр богосл., архимандрит, инсп. и сверхштатный (1902 – штатный) проф. МДА. 1903 – ректор МДА. 1904 – еп. Волоколамский, вик. Московской епархии. 1907 – издавал ж-л «Христианин». 1909 – еп. Кашинский, вик. Тульской епархии. 1914 – архиеп. Алеутский и Северо-Американский.

Член Собора 1917–1918 гг. по должности. 1918 – упр. Костромской епархией. 1919 – архиеп. Нижегородский. 1922 – перешел в обновленчество, подписав «меморандум трех», обновленч. митр. Одесский. 1923 – пред. обновленческого ВЦУ. 1923–1924 – проф. Московской богосл. обновленческой академии. 1923 – участник обновленческого собора. 1924 – проживал в Гаграх на покое. С 1925 был постоянным членом обновленческого синода. 1934 – уволен на покой с оставлением его членом синода (Обзор I. 283).

¹¹³³ - Кукулевский Александр Юрьевич (28.10.1873–01.01.1963). Родился в Киеве, окончил ДС, священник, наст. Свято-Троицкой ц. в Чикаго. В 1917 издавал ж-л «Прямые речи» (Чикаго). Член Собора 1917–1918 гг. по избранию как клирик Северо-Американской епархии. Препод. Свято-Владимирской семинарии, протопресвитер (Обзор I. 316).

¹¹³⁴ - Американская миссия. 65.

¹¹³⁵ - Американская миссия. 41.

¹¹³⁶ - Американская миссия. 50 об.

¹¹³⁷ - Американская миссия. 54–54 об. Поглазова. 78

¹¹³⁸ - Обзор деяний III. 316.

¹¹³⁹ - О миссиях. 74–76 об.

¹¹⁴⁰ - См.: Православие на Дальнем Востоке; Бесстремянная; Ефимов. Очерки. 273–309.

¹¹⁴¹ - ПСЗРИ II-38 (2). 177–178 (№ 40226).

¹¹⁴² - Ефимов и Меркулов. 48; см. также: Ефимов. Очерки. 241–272.

¹¹⁴³ - Ефимов и Меркулов. 50.

¹¹⁴⁴ - О православии в Китае см.: Поздняев; История РДМК. Сведения о Китайской Автономной Православной Церкви заимствованы из статьи Д.И. Петровского (БРЭ XIV. 170).

¹¹⁴⁵ - Феодосий. 10. См. также: Ефимов. Очерки. 310–322.

¹¹⁴⁶ - Феодосий. 169.

¹¹⁴⁷ - Недачин Семен Васильевич (1.02.1884–?). Сын священника. Окончил ф-т восточных языков С.-Петербургского ун-та. С 1907 цензурировал издания на японском и корейском

языках при ГУДП. С 1909 на службе в МВД, откомандирован в ГУДП. 1910 – ст. пом. цензора Центрального комитета иностранной цензуры с оставлением при прежних занятиях. С 1912 секретарь С.-Петербургского комитета по делам печати. В 1913 откомандирован в распоряжение ГУДП. 1914 – служил в МИД. 1914 – военный цензор при Петроградской военно-цензурной комиссии. 1915 – член Петроградского комитета по делам печати (Цензоры. 383–384).

¹¹⁴⁸ - Недачин. 5.

¹¹⁴⁹ - Недачин. 7

¹¹⁵⁰ - Евсевий (Никольский; 21.01.1860–18.01.1922). Окончил Тульскую ДС, затем МДА (1885). 1893 – иеромонах, архимандрит, ректор Иркутской ДС. 1897 – еп. Киренский, вик. Иркутской епархии. 1898 – еп. Владивостокский и Камчатский. 1906 – архиеп. Член Собора 1917–1918 г., вернуться в епархию не смог. 1919 – архиеп. Смоленский. 1920 – митрополит Крутицкий. 1920–1922 – временно управлял Московской патриаршей областью. Скончался в Москве (ПЭ XVII. 270–271).

¹¹⁵¹ - Сергей (Тихомиров; 16.06.1871–11.08.1945). 1895 – монах, иеромонах. 1896 – окончил СПбДА, инсп. С.-Петербургской ДС. 1899 – архимандрит, ректор С.-Петербургской ДС. 1905 – магистр богосл., ректор СПбДА, еп. Ямбургский, вик. С.-Петербургской епархии. 1908 – еп. Киотосский, пом. нач. Российской дух. миссии в Японии. 1912 – еп. Японский, упр. Российской дух. миссией в Японии. Член Собора 1917–1918 гг. по должности. 1921 – архиеп. 1931 – митр. С 1940 на покое (Обзор I. 377).

¹¹⁵² - Сеульская миссия. 14.

¹¹⁵³ - Сеульская миссия. 13–13 об.

¹¹⁵⁴ - Сеульская миссия. 2–2 об.

¹¹⁵⁵ - Сеульская миссия. 3.

¹¹⁵⁶ - Сеульская миссия. 5.

¹¹⁵⁷ - Сеульская миссия. 6.

¹¹⁵⁸ - Указ от 4 ноября 1921 г. № 1571 был получен начальником миссии иером. Феодосием (Переваловым) 26

января 1922 г. У нас не было возможности ознакомиться с текстом этого документа.

¹¹⁵⁹ - Феодосий (Перевалов; 1875–31.01.1933). Из крестьян Вятской губернии. Учился в местных духовных школах. С 1894 – послушник Гефсиманского скита ТСЛ. В 1904 по инициативе вел. кн. Сергея Александровича командирован в качестве псаломщика в Манчжурию на театр военных действий. С 1906 служил в Русской дух. миссии в Корее в качестве регента и учителя пения. 1908 – монах. 1910 – иеромонах. В 1911 командирован во Владивосток. В 1913– 1916 – миссионер во Владивостокской епархии. 1916 – судовой священник на крейсере «Орел». 1917 – зав. дух. миссией в Корее. 1920 – нач. миссии. 1923 – архимандрит. Ок. 1931 переехал в Японию. Член Русской дух. миссии в Японии. Издал энциклопедический православный словарь. Похоронен в Харбине (Незабытые могилы VI-2. 619; Феодосий. 117–118).

¹¹⁶⁰ - 1906–1912 – Начальник Сеульской миссии.

¹¹⁶¹ - Феодосий. 120. Желаящих арендовать здание найти не удалось.

¹¹⁶² - Феодосий. 122.

¹¹⁶³ - Феодосий. 124.

¹¹⁶⁴ - Феодосий. 129.

¹¹⁶⁵ - Архангелов. 4.

¹¹⁶⁶ - Смолич. 281–283.

¹¹⁶⁷ - О столкновении Синода и МИД в связи с деятельностью Урмийской миссии см.: Журавский. Во имя правды. 20–25.

¹¹⁶⁸ - Гирс Михаил Николаевич (22.07.1856–27.11.1932). Окончил Имп. Пажеский корпус, служил в уланах, участвовал в русско-турецкой войне 1877–1878. С 1878 служил в МИДе. В 1897–1914 был посланником в Бразилии, Китае, Баварии, Румынии, послом в Константинополе и в Риме (с 1915). После революции в эмиграции во Франции. Оказавшись старейшим из русских дипломатов в эмиграции, возглавил совет бывших послов, входил в состав Русского политического совещания.

Был представителем генерала Врангеля при командовании союзников. (Русское зарубежье).

¹¹⁶⁹ - Истории Урмийской миссии посвящена интереснейшая статья игумена Стефана (Садо), на материалах которой написан этот раздел. См.: Стефан. С 1922 года миссия возобновила свою деятельность в Тегеране под руководством архимандрита Виталия (Сергеева; 1874–1946) в юрисдикции Синода РПЦЗ, но теперь ее функции сводились главным образом к окормлению русской колонии в Персии. Уцелевших православных урмийцев до своей кончины в 1927 г. окормлял еп. Салмасско-Урмийский Мар-Илия (Абрахам), преемником которого был еп. Мар-Иоанн (Геваргизов; ок. 1855–1960), до 1945 г. проживавший в Багдаде (Александр Заркешев. 117–119, 128–129; Ходаковская. 72–138; 190–214; Русское православие). См. также: Ефимов. Очерки. 341–354.

¹¹⁷⁰ - Деятельность миссии не ограничивалась работой с русскими паломниками, а включала, в частности, создание образовательных и социальных учреждений для православных арабов. Однако миссионерская и просветительская деятельность среди местного населения не была приоритетным направлением работы.

¹¹⁷¹ - Лисовой. 347.

¹¹⁷² - Иерусалимская миссия. 130; ср.: Дьяконов.

¹¹⁷³ - Леонид (Сенцов; 1868–1918). 1902 окончил МДА, канд. богосл., препод. Орловской ДС, затем – смотритель Заиконоспасского дух. училища. 1903 – архимандрит; 1913–1918 – нач. РДМ (ИС 1917. 177).

¹¹⁷⁴ - Антонин (Капустин; 12.08.1817–24.03.1894). В 1845 окончил КДА, и оставлен преподавателем, пострижен в монашество. 1850 – наст. посольской ц. в Афинах. 1853 – архимандрит. 1860–1865 – наст. посольской ц. в Константинополе, составил описание 624 греческих рукописей. С 1865 врем. зав. Русской духовной миссией в Иерусалиме, 1869–1894 – начальник. С именем архим. Антонина связан период расцвета миссии (ПЭ II. 684–686).

¹¹⁷⁵ - Иерусалимская миссия. 58 об.; Дьяконов. 278.

- 1176 - Протоколы отдела. 186 об.
- 1177 - Протоколы отдела. 187.
- 1178 - Обзор деяний III. 357.
- 1179 - Палестина. 1 об.–2.
- 1180 - Протоколы отдела. 187.
- 1181 - Константинопольская миссия. 11–11 об.
- 1182 - Константинопольская миссия. 6–6 об.
- 1183 - На рубеже веков так называли Бари.
- 1184 - Об организации представительства. 2–2 об.
- 1185 - Здесь и далее мы называем принявших никоновские реформы православными, а не принявших – старообрядцами. Такое словоупотребление не особенно удобно, поскольку с точки зрения вероучения старообрядчество не отличается от православия. Однако нейтральных терминов у нас нет, поэтому, за отсутствием лучшего, приходится пользоваться этими привычными, хотя и не вполне корректными выражениями.
- 1186 - Шлеев. 20.
- 1187 - Шлеев. 22.
- 1188 - Платон (Левшин; 29.06.1737–11.11.1812). Учился в Коломенской семинарии, затем в Славяно-греко-латинской академии. 1757 – препод. пиитики и греческого яз. Славяно-греко-латинской академии. 1758 – препод. Троицкой семинарии. 1758 – монах. 1759 – иеромонах, префект Троицкой семинарии. 1761 – ректор семинарии. 1763 – придворный проповедник и законоучитель наследника Павла Петровича. 1763 – наместник ТСЛ. 1766 – архимандрит, член Синода. 1770 – еп. Тверской и Кашинский с оставлением архимандритом лавры. 1775 – архиеп. Московский. 1775 – директор Славяно-греко-латинской академии. 1787 – митр. Московский и Коломенский. 1811 – в связи с параличом уволен от управления епархией (Русское православие).
- 1189 - Шлеев. 54–55.
- 1190 - На просьбы православных приходов перейти в единоверие Синод отвечал так: «Именными высочайшими указами 1798 г. марта 12 и 1800 г. октября 27 числа 5 пунктом

повелено: позволять присоединяться к старообрядческой (речь идет о единоверии. – А.К.) церкви тем только, о которых по исследованию окажется, что они никогда в церковь православную не ходили и таинств ее не принимали, а в церкви православной доселе бывших, никак до такого соединения не допускать (Шлеев. 56–57).

¹¹⁹¹ - Шлеев. 78.

¹¹⁹² - Шлеев. 56.

¹¹⁹³ - Филарет (Дроздов; 26.12.1783–9.11.1867). Окончил Коломенскую и Троице-Сергиевскую ДС, МДА. 1808 – монах, инсп. и проф. СПбДА 1812 – архимандрит, ректор СПбДА. 1817 – еп. Ревельский, вик. Санкт-Петербургской епархии. 1819–архиеп. Тверской и Кашинский. 1819–1840 – член Св. Синода. 1820 – архиеп. Ростовский и Ярославский. 1821 – архиеп. Московский и Коломенский. 1826 – митр. Канонизирован в 1994 (Кривошеева. Дума. 546).

¹¹⁹⁴ - Филарет. 1855. 27–28.

¹¹⁹⁵ - Филарет. 1844. 125–132.

¹¹⁹⁶ - Подробнее об этом см.: Шлеев. 124–132.

¹¹⁹⁷ - Шлеев. 142–143. Следует также упомянуть идею архиеп. Макария (Булгакова), который предлагал для решения этого вопроса созвать Поместный Собор, пригласив на него восточных патриархов (Шлеев. 144–145).

¹¹⁹⁸ - Мельников П. 172.

¹¹⁹⁹ - О его работе см.: 1.3.

¹²⁰⁰ - Результаты 1886. 65.

¹²⁰¹ - О его работе см.: 1.4.

¹²⁰² - Иркутский собор. 39 об.

¹²⁰³ - Путь на Голгофу. 301; текст «Изъяснения» см.: МС. 668–676.

¹²⁰⁴ - Высочайшие повеления 1905. 135.

¹²⁰⁵ - ОЕА II. 271. Австрийская или же белокриницкая иерархия возникла в 1846 году, когда на территории Австрии в Белой Кринице (ныне – Черновицкая область) произошло присоединение к старообрядцам митр. Босно-Сараевского

Амвросия. В XIX веке белокриницкая иерархия периодически пыталась добиться своего признания православными Церквами. Подробнее об отношении К.П. Победоносцева и синодального руководства к «австрийцам» см.: Фирсов. Русская церковь. 259–260.

¹²⁰⁶ - Агафодор (Преображенский; 1837–1919). Более 20 лет служил на приходе в Мышкине. В 1888, овдовев, принял монашество, в том же году – еп. Балахнинский. 1891 – еп. Сухумский, открыл 22 школы и учредил комиссию по переводу богослужебных книг на абхазский язык. С 1893 – еп. Ставропольский и Екатеринодарский. Основал миссионерские курсы, организовал археологический музей. 1919 – митр. Участник Ставропольского собора (ПЭ I. 242).

¹²⁰⁷ - Журналы II. 218.

¹²⁰⁸ - Журналы II. 219.

¹²⁰⁹ - Журналы II. 220.

¹²¹⁰ - СОП II. 3.

¹²¹¹ - Старообрядческие полемисты видели в замене патриаршего управления синодальным важнейшее свидетельство незаконности и безблагодатности никонианской церкви.

¹²¹² - ОЕА I. 145.

¹²¹³ - Журналы II. 284–285.

¹²¹⁴ - ОЕА II. 806.

¹²¹⁵ - Вероятно, имеется в виду начало царствования Екатерины II, в течение которого был издан ряд законов и указов, облегчивших положение старообрядцев. См.: Первушин.

¹²¹⁶ - ОЕА II. 992.

¹²¹⁷ - ОЕА I. 376.

¹²¹⁸ - Филарет. 1855. 27.

¹²¹⁹ - ОЕА I. 569.

¹²²⁰ - ОЕА I. 146.

¹²²¹ - Журналы. II. 226–227.

¹²²² - Интерпретация «Феодоритова слова» – древнерусского сочинения, посвященного перстосложению и

приписываемого Феодориту Кирскому, остается спорной. Если Е.Е. Голубинский считал, что «так называемое Феодоритово слово первоначально написано в защиту троеперстия, это не может подвергаться сомнению» (Голубинский. К нашей полемике. 165), то Н.Ф. Каптерев столь же категорично утверждал, что Феодоритово слово «во всех своих ясных и определенных редакциях учит употреблять в крестном знамении двуперстное перстосложение (все попытки объяснить некоторые редакции этого слова в пользу троеперстия решительно неудачны)» (Каптерев. Патриарх Никон. 60).

¹²²³ - Журналы. II. 245–246.

¹²²⁴ - Журналы II. 244–245. См. также прочитанный на одном из заседаний VI отдела доклад самарского епарх. миссионера свящ. Д. Александрова и синодального миссионера прот. К. Крюкова «Об отмене клятв патриарха Макария и Собора 1656 года на крестящихся двуперстно» (Журналы. II. 284–285).

¹²²⁵ - Вопросами старообрядчества занимался VI отдел Предсоборного совета, которым, кроме тезисов о клятвах 1656–1667 годов, были выработаны такие законопроекты как «Положение о единоверии или православном старообрядчестве» (Предсоборный совет II. 276–280) и «По вопросу старообрядческой белокриницкой иерархии и чинопRIAтии ее в Православной Церкви» (Предсоборный совет. II. 287 об.–288).

¹²²⁶ - 12 Правило Трулльского собора уничтожило прежнюю практику, допускавшую женатый епископат (Никодим Милаш. I. 459–473).

¹²²⁷ - Поскольку до середины XVII века форма перстосложения не была предметом споров, в русской церковной книжности отсутствовали описания того, как надо совершать крестное знамение. Первый раз двуперстие было описано в предисловии к Псалтири, напечатанной в декабре 1642 года, затем – в «Кирилловой книге» (Каптерев. Патриарх Никон. 54–55). «Книга иже во святых отца нашего Кирила архиепископа Иеросалимского на осмый век» – полемический сборник, изданный в 1644 по приказу Алексея Михайловича.

Появление этой книги связывают с прибытием в Москву датского королевича Вольдемара, сватавшегося к царевне Ирине Михайловне. Вошедшие в состав «Кирилловой книги» материалы использовались для доказательства того, что бракосочетание должно совершаться по православному чину. Среди текстов, вошедших в состав сборника, имеется и «Феодоритово слово». «Кириллова книга» пользовалась в старообрядческой среде большой популярностью (Словарь книжников. II. 163–166).

1228 - Клятвы. 6 об.–8.

1229 - Клятвы. 9–9 об.

1230 - Символика двуперстия ничем не отличается от символики троеперстия, поскольку в обоих случаях четко выражена как символика троичности (знаменующая Троицу), так и символика двоичности (знаменующая две природы Христа – Божественную и человеческую). В одном случае идея Троицы передается сочетанием большого пальца с безымянным и мизинцем, а идея Богочеловечества – сочетанием указательного и среднего пальцев, а в другом идея Троицы передается сочетанием большого, указательного и среднего пальцев, а идея Богочеловечества – сочетанием безымянного пальца с мизинцем (См.: Успенский. 1994. 333–334).

1231 - Ср. Еф.5:15.

1232 - Клятвы. 9 об.–12.

1233 - Акципетров Александр (даты жизни неизвестны). 1913 – Санкт-Петербургский епарх. миссионер-проповедник. 1915 – протоиерей. 1918 – преподавал миссионерские дисциплины на одногодичных пастырских курсах. По всей видимости, уклонился в обновленчество. В 1926 г. упоминается как клирик Московской епархии и член обновленческого миссионерского совета. В очерке А. Ромашко упоминается священник Александр Акципетров, который приехал из Ленинграда, служил в храме, ныне затопленном Обским водохранилищем, расстрелян. У нас нет уверенности в том, что в очерке Ромашко речь идет не об однофамильце (Сорокин. Исповедник. 183, 491; Протокол. 1926; Ромашко. Остров).

1234 - Клятвы. 12 об.–16 об.

1235 - Клятвы. 14.

1236 - См.: 1.3.

1237 - Клятвы. 16–16 об.

1238 - Клятвы. 21 об.

1239 - Клятвы. 25 об.

1240 - Предсоборный совет I. 27.

1241 - Предсоборный совет I. 27 об.

1242 - Громогласов Илья Михайлович (20.07.1869–04.12.1937). Окончил МДА и Московский ун-т. 1894 – доц. МДА, 1909 – магистр богосл. В 1911 – уволен из академии за «прогрессивные взгляды». В 1909–1916 – инсп. Мариинского женского училища. 1916 – приват-доц. Московского ун-та. В 1917 восстановлен в МДА. Член Собора 1917–1918 гг. как член Предсоборного Совета. В 1922 рукоположен во иерея. В 1922 – арестован по делу «Совета объединенных приходов». В 1923 освобожден, в 1924 – вновь арестован. 1925–1928 – в ссылке в Сургуте. После освобождения жил в Твери. 1937 – арестован, расстрелян. В 1999 канонизирован (Обзор I. 275).

1243 - Титлинов Борис Васильевич (1879–после 1944). В 1903 окончил СПбДА. 1904 – препод. Литовской ДС. 1905 – магистр богосл. 1909 – доц. СПбДА. 1912 – экстраорд. проф. 1916 – д-р церковной истории. 1917 – ред. «Церковного вестника». Член Собора 1917–1918 гг. 1922 – уклонился в обновленчество. 1924 – проф. в обновленческом Высшем богословском институте, затем проректор и ректор до закрытия института в 1929. Участник обновленческих соборов 1923 и 1925 гг. В 1926–1928 сотрудник Публичной библиотеки. 1930–1932 – в заключении. После освобождения лишен права проживать в 6 крупных городах. С 1937 – жил в Луге. Во время войны оказался на оккупированной территории. 1943 – зам. бургомистра Луги. 1944 – получил разрешение эвакуироваться в Германию. Дальнейшая судьба неизвестна (Современники. 186–188).

1244 - Завитневич Владимир Зенонович (1853–1927). В 1879 окончил СПбДА, канд. богосл., учитель Варшавского дух. училища. 1883 – магистр богосл. 1884 – доц. КДА, 1899 –

экстраорд. проф. 1903 – д-р церковной истории. 1904 – орд. проф. КДА. Член Собора 1917–1918 гг. как член Предсоборного Совета (Обзор I. 288).

¹²⁴⁵ - Покровский Александр Иванович (02.08.1873–ок. 1928). В 1893 окончил Вифанскую ДС, в 1897 – МДА, канд. богосл. 1898 – пом. инспектора МДА. 1901 – магистр богосл. 1902–1906 – препод. МДС (библейская и общецерковная история). 1904 – приват-доц. Московского ун-та. 1906 – доц. МДА, 1907 – экстраорд. проф. 1907 – ред. академического ж-ла «Богословский вестник». 1909 – уволен из МДА приказом Св. Синода. В 1909–1916 преподавал в Московском ун-те и на Высших женских юридических курсах В.А. Полторацкой. 1916 – Советом МДА присуждена степень д-ра богосл., но указом Синода присуждение степени отклонено. 1916–1919 – и. д. экстраорд. проф. Новороссийского ун-та (Одесса). Читал церковное право на юридическом ф-те 1917 – формально восстановлен в составе МДА сверх штата решением Совета Академии. 1917 – восстановлена степень д-ра богосл. 1917 – сотрудник ж-ла «Христианская мысль» (Киев). В 1917–1918 – участник Всероссийского съезда духовенства и мирян от Херсонской епархии. Член Собора 1917–1918 гг. как член Предсоборного Совета. 1918 – консультант Министерства исповеданий украинского правительства. В 1920–1922 – проф. юридического ф-та Одесского института гуманитарно-общественных наук. 1922–1928 – проф. юридического ф-та Одесского института народного хозяйства. Уклонился в обновленчество, участвовал в обновленческих соборах 1923 и 1925, избран кандидатом в члены ВЦС и членом Синода от мирян. Участник обновленческого Украинского предсоборного совещания, где выступил с докладом против патриаршества. Избран в члены пленума обновленческого синода (Обзор I. 355–356).

¹²⁴⁶ - Предсоборный совет I. 28–28 об.

¹²⁴⁷ - Предсоборный совет I. 28 об.

¹²⁴⁸ - Афанасий III Пателларий (1597–5.04.1654). Патриарх Константинопольский, избран в 1634, фактически Церковью не управлял. 1652 – отправился в Москву за милостыней,

подержал реформы патриарха Никона. Скончался в Лубнах на обратном пути из Москвы. Канонизирован (ПЭ IV. 20–22).

¹²⁴⁹ - Макарий (Заим). 1636 – митр. Алеппский, 1647–72 – патриарх Антиохийский. В 1652–1659 гг. предпринял длительное путешествие, посетив Дунайские княжества, Украину, Россию, где встречался со многими политическими и церковными деятелями и вел переговоры о денежной помощи Антиохийской церкви. В 1654–1655 находился в России, где принял участие в проведении церковной реформы, присутствовал на Соборе 1655 г. В 1666–1668 вновь посетил Россию для участия в Соборе 1666–67 гг., на котором был низложен патриарх Никон.

¹²⁵⁰ - Гавриил I (Раич; † 18.07.1659). 1648 – патриарх Печский. В нач. 1653 отправился за милостыней в Москву, однако в Россию его не пустили т.к. еще не прошло положенных по соглашению 7 лет со времени посещения Москвы предыдущим Печским митрополитом. В 1654 прибыл в Москву и объявил, что из-за притеснений турок хочет остаться в России. Подписал послание патриарху Никону, в котором содержится проклятие на крестящихся двуперстно. Патр. Никон и патр. Макарий не признавали Гавриила патриархом и титуловали его «архиепископом Сербским» (так он титулуется и в документах нач. XX в.). В 1655, отпросившись на богомолье в Иерусалим, покинул Россию. Казнен турецкими властями. Причислен к лику святых (ПЭ X. 233).

¹²⁵¹ - Епифаний Славинецкий (нач. XVII–19.11.1675). Пострижен в КПЛ. Преподавал в Киевской братской школе, для которой подготовил «Лексикон латинский». В 1649 приглашен в Москву для исправления Библии. Работал и преподавал в Андреевском м-ре, специально выстроенном для киевских ученых. В 1651 перешел в Чудов м-рь. В 1653 привлечен Никоном к делу книжной sprawy, которую фактически возглавил. После опалы Никона выступал в его поддержку. Автор более 150 оригинальных сочинений и переводов (Словарь книжников. I. 309–313).

¹²⁵² - Тезис принят с небольшими изменениями редакционного характера.

- 1253 - Т.е. монофизитский.
- 1254 - Принято единогласно.
- 1255 - Принято единогласно.
- 1256 - Предсоборный совет I. 31.
- 1257 - Тезис принят после острой дискуссии 12 голосами за при четырех против и пяти воздержавшихся. Заключенный в угловые скобки фрагмент отсутствует в отпечатанном типографски проекте, предназначенном для передачи Собору, но читается в машинописном экземпляре тезисов (Клятвы. 30 об.).
- 1258 - Предсоборный совет I. 31–31 об. Эту редакцию также поддержал проф. И.А. Карабинов.
- 1259 - Принято единогласно.
- 1260 - Принято единогласно.
- 1261 - Принято единогласно.
- 1262 - В первоначальном варианте вместо «упорных противников, обвинявших ее в еретичестве» было «упорных раздорников и хульников, оболгавших ее в еретичестве». Против этой редакции высказались трое членов отдела, которые предложили смягчить резкость этих выражений. Однако из-за «отсутствия более мягких синонимов» был принят исходный вариант. В опубликованной версии читается более мягкий вариант.
- 1263 - Предсоборный совет I. 31 об.
- 1264 - Типографский текст с грифом Святейшего Правительствующего Синода – Клятвы. 1–2.
- 1265 - 28 Июля 1917 г.
- 1266 - Протоколы отдела. 354–355.
- 1267 - Миссионерский съезд 1917. 122.
- 1268 - Миссионерский съезд 1917. 100 об.–101.
- 1269 - Миссионерский съезд 1917. 122–122 об.
- 1270 - Миссионерский съезд 1917. 122 об.–123.
- 1271 - Миссионерский съезд 1917. 122 об. Забегая вперед, нужно сказать, что когда в конце XX в. клятвы были отменены, заметного движения старообрядцев и православных навстречу

друг другу действительно не произошло. Более того, стала высказываться идея, что вся Православная Церковь должна вернуться к дониконовским книгам и обрядам. Приведем лишь одну цитату из недавно вышедшей книги Б. Кутузова: «Исторические решения в отношении старообрядчества, в том числе и отмену клятв, принял в 1929 году Священный Синод, а Поместный Собор 1971 г. утвердил эти решения. Не следует ли в настоящее время для окончательного торжества справедливости и истины официально признать необходимость возврата к старым книгам как более добротным, и, можно сказать, почти идеальным по сравнению с нашими современными книгами» (Кутузов Б. 282).

1272 - Миссионерский съезд 1917. 133.

1273 - Миссионерский съезд 1917. 88 об.

1274 - Миссионерский съезд 1917. 88 об.–91 (л. 91 следует за л. 88. – А.К.).

1275 - Айвазов. Деяния съезда (1917). 32–33.

1276 - Миссионерский съезд 1917. 94–94 об.

1277 - Айвазов. Деяния съезда (1917). 33–34.

1278 - Миссионерский съезд 1917. 89–89 об.

1279 - Единоверие. 49 об.–50.

1280 - В их распоряжении имелись и материалы Бизюковского миссионерского съезда.

1281 - Единоверие. 52.

1282 - Единоверие. 54 об.

1283 - Воловей Феодосий Стефанович (ок. 1862–12.01.1927). Епарх. миссионер Бессарабской и Херсонской епархий, военный священник 6 армии. Автор противостарообрядческих сочинений. Член Собора 1917–1918 гг. по избранию от военного и морского духовенства (Обзор I. 266).

1284 - Альбицкий Александр Геннадьевич (ок. 1869–?). В 1892 окончил Нижегородскую ДС и рукоположен. Член-делопроизводитель Семеновского уездного отделения епарх. училищного совета, благочинный 1-го округа Семеновского уезда, миссионер. Пред. уездного комитета попечительства о

народной трезвости, пред. Нижегородского братства Св. Креста, законоучитель церковноприходских школ. Священник Вознесенского собора г. Семенова. Депутат IV Гос. думы, член Собора 1917–1918 гг. по избранию как клирик Нижегородской епархии (Обзор I. 238).

¹²⁸⁵ - Тихон (Оболенский; 25.05.1856–май 1926). В 1880 окончил медицинский ф-т Казанского ун-та. С 1881 служил уездным врачом в Калужской губ. 1890 – вольнослушатель СПбДА, иеромонах. 1891 – архимандрит, наст. Спасо-Преображенского единоверческого м-ря Самарской губ. Создал в стенах м-ря двухклассную ЦПШ с миссионерским отделением и приемный покой для больных с бесплатным лечением. 1901 – еп. Николаевский, вик. Самарской епархии. 1908 – еп. Уральский и Николаевский, вик. Самарской епархии, упр. единоверческими приходами и м-рями. Член Собора 1917–1918 гг. по избранию от монашествующих. 1918 – архиеп. С 1919 врем. упр. Самарской епархией. В 1923 вошел в состав Священного синода при патр. Тихоне. 1924 – митр. С 1926 – проживал в Москве без права выезда. Умер в Москве (Обзор I. 390–391).

¹²⁸⁶ - Клятвы. 66.

¹²⁸⁷ - Клятвы. 71 об.

¹²⁸⁸ - Клятвы. 91–91 об.

¹²⁸⁹ - Клятвы. 91.

¹²⁹⁰ - Преображенский Алексей Феоктистович (ок. 1861–?). В 1898 окончил КазДА. 1902 – препод. Орловской ДС, и. д. доцента КазДА. 1904 – магистр богосл., доц. и священник. Ок. 1910 – проф. богосл. Саратовского ун-та. Член Собора 1917–1918 гг. по избранию от университета (Обзор I. 361).

¹²⁹¹ - В этой связи делопроизводитель отдела Н.М. Гринякин напомнил, что решение о приглашении представителей Восточных патриархов отдел принял еще на 20 заседании.

¹²⁹² - Клятвы. 95 об.–96.

¹²⁹³ - Черноуцан Александр Минович (1882–1937). 1907 – окончил СПбДА. 1908 – пом. смотрителя Кутаисского, затем Пинского дух. училища. 1910 – пом. смотрителя Минского дух.

училища. 1916 – пом. смотрителя Нижегородского дух. училища. Член Собора 1917–1918 гг. по избранию как мирянин от Нижегородской епархии. Ок. 1918 – принял священный сан, служил в Удмуртии и Нижнем Новгороде. 1926–1937 – тюрьмы и ссылки. Расстрелян (Обзор I. 404).

1294 - Клятвы. 130–130 об.

1295 - Клятвы. 138–138 об

1296 - Остроумов Николай Иванович (1876–?). Препод. Рязанской ДС. 1917–1918 – член редколлегии ж-ла «Голос свободной церкви» (Рязань). Член Собора 1917–1918 гг. как заместитель С.П. Веселовского. 1918 – ред. «Миссионерского сборника» (Рязань) (Обзор I. 347).

1297 - Имеется в виду посвященный этим клятвам проект Предсоборного совета (с. 437–440).

1298 - Клятвы. 137–137 об.

1299 - См.: Обзор. III. 367.

1300 - См.: Доклады отделов.

1301 - Рункевич. 197.

1302 - Резолюция предсоборного совещания. 42.

1303 - О нем см.: Левитин и Шавров. 411–431;

Обновленческий раскол. 361–362; Резолюция предсоборного совещания; Кравецкий и Плетнева. 203–204.

1304 - См.: Старообрядчество. 193–194. Николай (Позднев; 1884–28.08.1934). Окончил Саратовскую ДС и КазДА, магистр богосл. 1921 – еп. Петровский, вик. Саратовской епархии. В 1922 ушел на покой, проживал в Саратовском Преображенском м-ре, уклонился обновленчество, некоторое время был обновленческим еп. Балашовский, вик. Саратовской епархии. 1925–1926 – обновленческий еп. Вольский, вик. Саратовской епархии. 1926 – обновленч. архиеп. Саратовский. 1928 – обновленч. архиеп. Пермский. Управлял всеми единоверческими церквями России, признающими обновленческий Синод. Стал именоваться архиеп. Сарский и Подонский Никола. В 1929 присоединился к беглопоповцам с титулом архиеп. Московский и всея Руси (Обновленческий раскол. 863–864; История иерархии 380, 744).

- 1305 - Старообрядчество. 275.
- 1306 - К статье.
- 1307 - Зеленогорский. 112–118; ПЭ II. 364. Старообрядчество.
- 25.
- 1308 - Зеленогорский. 112.
- 1309 - Мануил. I. 297. В 1927 году еп. Антоний принес покаяние и был принят митр. Сергием (Страгородским). В ПЭ II. 635 о переходе еп. Антония к беглопоповцам не сообщается
- 1310 - Митр. Евдоким (Мещерский) был председателем обновленческого синода.
- 1311 - Зеленогорский. 208.
- 1312 - Зеленогорский. 210.
- 1313 - Ювеналий/Иувеналий (Масловский; 15.01.1878–25.10.1937). 1902 – иеродиакон. Окончил в 1903 КазДА, канд. богосл. иеромонах, член Урмийской дух. миссии. 1906 – игумен, наст. Спасо-Елеазарова м-ря Псковской епархии. 1910 – наст. Новгородского Юрьева м-ря, архимандрит. 1914 – еп. Каширский, вик. Тульской епархии. 1917 – еп. Тульский и Белевский. Член Собора 1917–1918 гг. по должности. 1919 – еп. Тульский и Веневский. 1920 – еп. Тульский и Одоевский. 1923 – архиеп. Курский и Обоянский. 1925–1928 – в заключении, принимал участие в составлении «Соловецкого послания». 1928 – архиеп. Рязанский и Зарайский, член Врем. патриаршего синода при митр. Сергии. 1929 – архиеп. Рязанский и Шацкий. Расстрелян. Канонизирован в 1992 (Обзор I. 302).
- 1314 - См.: Староцерковники и старообрядцы; Макаров. 8.
- 1315 - В источнике «друг друга принимающую».
- 1316 - В источнике «благоустановленные».
- 1317 - Послание 1929. 1–4.
- 1318 - Послание 1929. 4–9.
- 1319 - Старообрядчество. 172.
- 1320 - Послание 1929. 8.
- 1321 - Весной 2009 г. А.В. Знатновым в рамках Рождественских чтений был прочитан доклад «Тайны отмены клятв на старые обряды в 1929 году». Докладчик связал

«Деяние архипастырей 1929 г.» с обращением к митр. Сергию беглопоповца Г.Е. Лосякова с просьбой рукоположить для них архиерея. Действия митр. Сергия А.В. Знатнов рассматривает как удавшуюся интригу, направленную на срыв шедших в то время переговоров представителей различных течений старообрядчества об объединении. О содержании доклада пока можно судить лишь по опубликованному в Интернете отчету о работе секции «Старый обряд в жизни РПЦ: прошлое и настоящее» (Конев).

¹³²² - См.: приложение 9.

¹³²³ - Акт по вопросу о снятии клятв 1666–1667 гг.: Указ Временного патриаршего синода от 28 апреля 1929, преосв. митр. Евлогию. – Акты Московского Престола. 3–4.

¹³²⁴ - Проще всего это было бы объяснить тем, что митр. Сергию и членам его Синода не были доступны архивы, и они пользовались тем, что было под рукой, то есть опубликованными материалами Предсоборного присутствия. Однако упоминание материалов Предсоборного совета все-таки ожидается, поскольку митр. Сергей принимал участие в работе этого органа. К тому же митр. Саратовский Серафим (Александров), составлявший проект соборного определения о клятвах, прекрасно знал историю обсуждения этого вопроса. В указе митр. Сергия, рассылаемом вместе с Деянием, это специально оговаривалось. «Среди членов Синода, – писал митр. Сергей, – присутствует преосвященный митрополит Саратовский, бывший деятельным участником по вопросу о названных клятвах и в Предсоборном присутствии, и в отделе Поместного Собора и даже выбранный отделом в качестве докладчика Собору выбранного проекта постановления об отмене клятв. Я обратился к владыке-митрополиту с просьбой выработать проект Синодального определения по сему вопросу, и владыка, имея под руками копию соборного проекта и применительно к нему и выработал определение в виде «Деяния», которое в отредактированном мною виде я и предлагаю рассмотрению Синода» (Акты Московского Престола. 3).

¹³²⁵ - Никодим. 1971. 72

¹³²⁶ - Зеленогорский. 223.

¹³²⁷ - Екимов Авдий Иосифович (1874–27.01.1972). В молодости служил певчим, корректором в типографии Горбунова при Преображенском богадельном доме в Москве. В 1921 переехал в Латвию, избран наставником Лубанской старообрядческой общины, затем наставником 1-й Двинской (Даугавпилсской) общины. В 1927–1931 издавал «Старообрядческий календарь», был председателем Духовной комиссии (с 1922) и членом Центрального комитета по делам старообрядцев Латвии. Служил наставником в различных старообрядческих общинах Латвии. Скончался в Даугавпилсе (Религиозная деятельность).

¹³²⁸ - Елевферий (Богоявленский; 1869–31.12.1940). В 1889 – окончил Курскую ДС, учитель церковно-приходской школы. 1890 – иерей, вскоре овдовел. В 1904 окончил СПбДА, канд. богосл., иеромонах, препод. Подольской ДС. 1906 – инсп. Холмской ДС. 1909 – архимандрит, ректор Смоленской ДС. 1911 – еп. Ковенский, вик. Литовской епархии. В 1917 врем. упр. Литовской епархией. Член Собора 1917–1918 гг. по должности как упр. Литовской епархией. 1921 – еп. Литовский и Виленский. Не признал польскую автокефалию и был заключен в католическом монастыре. В 1923 освобожден по настоянию литовского правительства и переселен в Ковно. 1928 – митр. 1930 – упр. западноевропейскими приходами. Скончался в Ковно (Обзор I. 287).

¹³²⁹ - Сахаров Николай Николаевич (21.05.1869–31.03.1951). Окончил Костромскую семинарию и СПбДА (1893), служил псаломщиком в Германии, преподавал в Тюбингенском ун-те. 1896 – диакон посольской ц. в Берлине. 1898 – священник, 1913 – протоиерей. 1913–1936 – пом. наст. Александро-Невского собора в Париже; 1936–1951 – наст. В 1921 участвовал в Карловацком соборе. Член ряда религиозно-просветительских организаций. В 1918–1951 издавал «Православный русский календарь». В 1927–1940 – ред. епарх. ж-ла «Церковный вестник». (Нивьер. 413–414).

¹³³⁰ - Екимов. 67–68.

1331 - Определения 1930. 3. О дальнейшем обсуждении проблемы снятия клятв в РПЦЗ см.: 12.9.

1332 - Екимов. 69.

1333 - Митрополит Сергей и старообрядцы.

1334 - Староцерковники и старообрядцы. 14–15.

1335 - Зеленогорский. 223.

1336 - Екимов. 69.

1337 - Макаров Владимир Евсеевич (1880-е–после 1957). На VI и VII съездах старообрядцев в Н. Новгороде (1905 и 1906) участвовал в качестве представителя общины г. Вольска. Разработчик принятого VII съездом «Положения о всероссийских съездах старообрядцев». Член Союза старообрядческих начетчиков. В 1910–1916 издавал ж-л «Старообрядческая мысль». Препод. училища при Богородской-Глуховской мануфактуре. С 1913 член совета Богородско-Глуховской старообрядческой общины. Не позже 1915– член старообрядческой общины Рогожского кладбища. Позже, по всей видимости, вышел из общины. Во время I мировой войны был псаломщиком на фронте. Ок. 1920–1925 рукоположен в иерея. После вступления во второй брак снял сан. После войны проживал в Вольске. Статья В.Е. Макарова «История Рогожского кладбища» была переиздана в 1995 в виде отдельной брошюры (Список 1915. 8 (№186); Список 1916. 8 (№ 191); Список 1917 (№ 189); Андреев. II. 138; Боченков. 64–65. Богородск-Ногинск; Сообщение С. Вургафта, В. Боченкова и С. Дурасова).

1338 - Нам известны две копии этого документа. Одна из них (Макаров) находится в Издательстве Московской Патриархии (этот документ указал нам Е.С. Полищук, за что мы выражаем ему свою признательность), а другая (Макаров. 2) – в ОР РГБ (ф. 922).

1339 - В.Е. Макаров, несомненно, имеет в виду Предсоборное присутствие.

1340 - Макаров. 4.

1341 - Макаров. 1–2.

¹³⁴² - Вако́ня Иван Иулианович (1883–1965). Родился в Риге, учился в Гребенщиковском старообрядческом училище, окончил Петроградское народное училище. С 11 лет состоял в причте Рижской Гребенщиковской старообрядческой общины. После воинской службы (1904–1906) – учитель народных школ Казанской, Тамбовской, Витебской губерний, казенно-приходского училища при Екабпилсской старообрядческой поморской общине (Латвия). Участник I Всероссийского собора старообрядцев-поморцев в Москве (1909). После революции проживал в Польше. В 1930-х препод. Закона Божия на курсах вероучителей при Виленской общине. С 1936 наставник Елгавской старообрядческой общины. Ред. ряда старообрядческих периодических изданий. С 1950 – наставник Гребенщиковской старообрядческой общины, 1951–56 – председатель (Религиозные деятели).

¹³⁴³ - Вако́ня.

¹³⁴⁴ - Афанасий (Сахаров; 02.07.1887–28.10.1962). 1912 – окончил МДА, иеромонах. В 1913–1918 препод. Владимирской ДС. Член Собора 1917–1918 гг. по избранию от монашествующих. В 1920–1921 архимандрит, наместник Владимирского Рождественского м-ря, в 1921 – Боголюбовского м-ря, тогда же – еп. Ковровский, вик. Владимирской епархии. В 1922–1954 большую часть времени провел в лагерях и ссылках. 1957–1958 – пред. Календарно-богослужебной комиссии. Работал над исправлением богослужебных книг. Канонизирован в 2000 (ПЭ III. 699–704; Обзор I. 247–248)

¹³⁴⁵ - Кравецкий 1996. 182.

¹³⁴⁶ - Кравецкий и Плетнева. 257; Кравецкий. 1996. 179–183. Интересно, что, защищая свою позицию, еп. Афанасий не упоминает «Деяния архипастырей» 1929 года.

¹³⁴⁷ - Определения 1969. 5

¹³⁴⁸ - См.: Юдин А. 204.

¹³⁴⁹ - В литературе высказывалось мнение, будто конкордат, заключенный в 1847 году между Николаем I и папой Пием IX, предусматривал, что Русская Церковь будет совершать таинства и требы для католиков, сосланных в Сибирь за участие

в польском восстании, причем Синодом было издано соответствующее распоряжение (см.: Боровой. 113). Однако никаких материалов, подтверждающих это предположение, нам не удалось обнаружить. Согласно указам Синода 1818, 1838, 1848 гг., христиане иных вероисповеданий, в том числе ссыльные, не могли быть принимаемы на исповедь без предварительного присоединения к Православной Церкви (Настольная книга. 1053).

¹³⁵⁰ - Егоров Иван Исаевич (26.11.1905–1.03.1998). Родился в г. Грива (ныне в черте Даугавпилса). После революции в связи с изменением границ оказался в Польше. В 1934 окончил педагогические курсы по подготовке старообрядческих вероучителей при Виленской общине, активно участвовал в старообрядческой просветительской деятельности. 1945–1948 – инсп. Высшего старообрядческого совета в Литовской ССР, 1948–1963 – управляющий делами, 1968 – председатель совета. В нач. 1970-х был одним из инициаторов сближения с Московской патриархией. В качестве гостя участвовал в Соборе 1971 г. В 1993 ушел на покой (Религиозная деятельность. Старообрядчество. 94).

¹³⁵¹ - Старообрядцы. 1970. 16–17. Встреча состоялась в Ленинграде 29.07.1970. В ней также участвовали наставник Каунасской общины И.И. Никитин и пред. Рижской общины Л.И. Михайлов.

¹³⁵² - Питирим (Нечаев; 08.01.1926–04.11.2003). В 1947 окончил МДС, в 1951 – МДА, канд. богосл. 1952 – диакон, 1954 – священник, 1959 – пострижен в монашество. 1962 – отв. ред. ЖМП. 1963–1994 – пред. Издательского отдела МП. 1963 – еп. Волоколамский, вик. Московской епархии. В 1964–65 врем. упр. Смоленской епархией. 1967 – член редколлегии «Богословских трудов». 1986 – митр. (Русское православие).

¹³⁵³ - Питирим. 304.

¹³⁵⁴ - Записки. 1971; Собор. 1971; Письма. 1971; ПК-1971.

¹³⁵⁵ - Василий (Кривошеин; 17.07.1900–22.09.1985). В 1924 окончил филологический ф-т Сорбонны. В 1925 отправился на Афон. В 1926 пострижен в рясофор, в 1927 – в мантию. На

Афоне вел борьбу с греческими гражданскими властями за права русского Пантелеимонова м-ря, за что в 1947 выслан. Жил в Оксфорде. 1951 – иеромонах. 1959 – еп. Волоколамский, вик. экзарха в Западной Европе. 1960 – еп., в том же году архиеп. Брюссельский и Бельгийский (ПЭ VII. 84–87).

¹³⁵⁶ - Василий. 422.

¹³⁵⁷ - Никодим. 1971. 65.

¹³⁵⁸ - Выше мы уже говорили, что Деяние 1929 г. ссылается на решение Предсоборного присутствия и не упоминает материалов Предсоборного совета 1917 г. Митр. Никодим следует за митр. Сергием, то есть ссылается на протоколы Предсоборного присутствия, несмотря на то, что никаких окончательных решений и проектов там нет (такое решение предложил, как мы знаем, Предсоборный совет). Кроме того, митр. Никодим полагал, что Поместным Собором 1917–1918 гг. был подготовлен проект деяния о снятии клятв: «Соответствующий отдел Поместного Собора составил проект соборного постановления об отмене клятв, и только отвлечение Собора в сторону внешне организационных вопросов помешало ему превратить этот проект в окончательное соборное постановление» (Никодим. 1971. 71).

¹³⁵⁹ - Никодим. 1971. 73.

¹³⁶⁰ - Старообрядцы. 1971. 22.

¹³⁶¹ - Успенский. 2002. 367–368.

¹³⁶² - Михайлов Лаврентий Силович (1913–20.08.1985). Родился в Витебской губ., после революции оказался в Латвии. С 1928 исполнял обязанности головщика. В 1930-е головщик в Даугавпилсе. Окончил курсы учителей в Даугавпилсе. В 1939–1946 работал школьным учителем. С 1946 головщик Гребенщиковской общины в Риге. С 1956 – пред. совета общины. В 1954–1984 ред. «Старообрядческого церковного календаря». С 1976 наставник Гребенщиковской общины (Религиозная деятельность).

¹³⁶³ - Старообрядцы. 1972. 4.

¹³⁶⁴ - Об отношении старообрядцев к проблеме снятия клятв см.: Об отлучении.

¹³⁶⁵ - Соответствующую библиографию см.: Seide. 149–152. Пользуюсь случаем выразить свою признательность иеромонаху Антонию (Лампрехту), приславшему нам ксерокопии многих недоступных для нас изданий.

¹³⁶⁶ - Имеются в виду старообрядческий полемист Ф.Е. Мельников.

¹³⁶⁷ - Карловцы. 1921. 139–140.

¹³⁶⁸ - См.: 12.7.1.

¹³⁶⁹ - Определения 1964. 41.

¹³⁷⁰ - Упоминается в: Определение 1974. К сожалению, нам не удалось познакомиться с текстом этого указа, поэтому мы не знаем, чем он отличался от разрешения служить по старым книгам, которое было дано при учреждении единоверия.

¹³⁷¹ - Филарет (Вознесенский; 22.03.1903–9.11.1985). В 1920 окончил гимназию в Благовещенске. 1927 – окончил Русско-китайский политехнический институт в Харбине. 1931 – окончил Пастырско-богословские курсы, иеромонах. 1933 – игумен. 1937 – архимандрит. В 1962, благодаря хлопотам Архиерейского Синода РПЦЗ, выехал в Гонконг. 1963 – еп. Брисбенский (Австралия). 1964 – первоиерарх РПЦЗ (Русское православие).

¹³⁷² - Собор 1974. 6.

¹³⁷³ - Собор 1974. 9.

¹³⁷⁴ - Собор 1974. 13–14.

¹³⁷⁵ - Граббе Юрий (Георгий) Павлович, граф (8.04.1902–7.10.1995). В 1920 эмигрировал в Константинополь. 1923–1926 – обучался на Богословском ф-те Белградского ун-та, выступал как церковный публицист. 1931 – чтец, упр. канцелярией Архиерейского Синода РПЦЗ. 1944 – иерей. Организовал эвакуацию Архиерейского синода в Германию. В 1951 вместе с Архиерейским синодом переехал в Нью-Йорк. 1947 – протоиерей, 1960 – протопресвитер. 1967 – зав. отделом внешних церковных сношений, 1976 – и.о. секретаря Синода, 1978–1986 – секретарь. В 1979 пострижен в монашество с именем Григорий, еп. Манхеттенский. 1981 – еп. Вашингтонский и Флоридский. После падения СССР выступал за создание в

России параллельных приходов РПЦЗ (ПЭ XII. 570–572; Косик. 108–113).

¹³⁷⁶ - Александров Дмитрий Борисович (15.09.1930–26.04.2010). Родился в Одессе. 1944 – псаломщик; эмигрировал в Румынию, затем переехал в Австрию. После войны – в лагере для перемещенных лиц в г. Фельдкирхен, затем в Женеве. В 1949 переехал в США. Иконописец, церковный архитектор, член Синодального архитектурного комитета РПЦЗ, общества «Икона» в Париже. 1958 – окончил Свято-Троицкую семинарию в Джорданвилле. 1965 – диакон, иерей. В 1973–1974 проповедовал среди старообрядцев в г. Сидней (Австралия). 1979 – протоиерей. Основал единоверческую общину в Ири, шт. Пенсильвания (США). 1988 – принял монашество с именем Даниил. 1988 – еп. Ирийский, вик. Восточно-Американской и Нью-Йоркской епархии по окормлению единоверцев (Религиозная деятельность; Русское православие).

¹³⁷⁷ - Изложенная в этом определении история обсуждения проблем снятия клятв накануне Собора 1917–1918 года представляет собой компиляцию из посланий митрополитов Антония (1921) и Сергия (1929), а также доклада митр. Никодима (1971; имена Сергия и Никодима, естественно, не упомянуты). В этом определении также не говорится о тезисах Предсоборного совета. О Соборе 1917–1918 гг. сообщается, что Собор «хотя и не оставил по этому вопросу соборного деяния (так как не имел возможности спокойно закончить свои занятия), однако решил, по свидетельству митр. Антония, отменить эти клятвы» (Определение 1974).

¹³⁷⁸ - Определение 1974.

¹³⁷⁹ - Календарь 2001. 83–84.

¹³⁸⁰ - См.: Каптерев I–II; Каптерев. Патриарх Никон.

¹³⁸¹ - См.: Голубинский. К нашей полемике.

¹³⁸² - См.: Зеньковский. Зеньковский Сергей Александрович (16.06.1907–31.03.1990). В 1920 эмигрировал в Чехословакию. В 1927 окончил Школу экономики в Праге по отделению экономической истории, в 1930 – Сорбонну по отделению восточноевропейской и современной истории. В 1930–1939

работал в технических фирмах в Париже, в 1939–1944 препод. Коммерческой академии в Праге, 1945–1949 – Мюнхенского ун-та. В 1950–1954 преподавал рус. яз. и литературу в Университете шт. Индиана в г. Блумингтон, в 1954–1958 работал в Русском исследовательском центре Гарвардского ун-та, в 1958–1960 препод. русской истории в Стетсонском ун-те. В 1960–1962 проф. славянского и восточного отделения Ун-та шт. Колорадо, в 1962–1967 – проф. истории в Стетсонском ун-те. 1967–1977 – проф. отд. славянской культуры в Ун-те Вандербилта в г. Нэшвилл, шт. Теннесси (Религиозная деятельность).

¹³⁸³ - СОП III. 50. См.: Приложение 7.

¹³⁸⁴ - О миссиях. 6–6 об.

¹³⁸⁵ - О миссиях. 7–9.

¹³⁸⁶ - Феодор (Поздеевский; 21.03.1876–23.10.1937). В 1896 окончил Костромскую ДС. 1900 – окончил КазДА, канд. богосл., иеромонах. 1901 – препод., 1902 – инсп. Калужской ДС. 1903 – магистр богосл. 1904 – архимандрит, ректор Тамбовской ДС. 1906 – ректор МДС. 1909 – ректор МДА; еп. Волоколамский, вик. Московской епархии. 1917 – наст. московского Данилова м-ря. Член Собора 1917–1918 гг. по избранию от монашествующих. Неоднократно арестовывался. 1923 – архиеп. Назначен упр. Петроградской епархией, но отказался от назначения. Был лидером оппозиции митр. Сергию (Страгородскому) «даниловского» или «феодоровского» направления, однако общения с митр. Сергием не порывал. 1924–1937 – аресты, тюрьмы и ссылки. Расстрелян в Ивановской тюрьме (Обзор I. 396).

¹³⁸⁷ - Любимов Николай Александрович (1858–февраль 1924). 1876 – окончил МДА. 1880 – канд. богосл., препод., инсп. (1884) Филаретовского московского епарх. училища. 1885 – препод. МДС. 1913 – протопресвитер, наст. Успенского собора Московского Кремля. 1917 – присутствующий в Св. Синоде. Член Собора 1917–1918 гг. по должности как протопресвитер Большого Успенского собора и по участию в Предсоборном Совете. 1918 – член Священного Синода. После окончания

работы Собора – пред. делегации по защите имущественных и иных прав Русской Православной Церкви перед правительством. 1919 – допрашивался по делу патриарха Тихона. 1922 – арестован по делу ВЦУ. 1922 – освобожден, член ВЦС. Место служения и подробности деятельности в послереволюционное время неизвестны. Умер в Москве. (Обзор I. 323).

¹³⁸⁸ - Смирнов Николай (1868–1922). В нач. XX в. был священником, а затем наст. ц. Воскресения Христова в Кадашах. Организовал при храме сестричество, богадельню, детский приют, во время I мировой войны – два лазарета для раненых (Храм в Кадашах).

¹³⁸⁹ - Воробьев Владимир Николаевич (14.06.1876–16.02.1940). 1899 – окончил Саратовскую ДС, иерей. В 1899–1910 служил в Саратовской губернии. С 1910 служил в Москве, одновременно учился в Археологическом институте. 1918 – наст. ц. Николы в Плотниках. Духовник и друг ряда церковных ученых, философов, деятелей культуры. 1924–1925 арестован и заключен в Бутырскую тюрьму. После освобождения благочинный Дорогомиловского сорока в Москве. 1930 – арестован и приговорен к 10 годам лагеря; 1932 – освобожден по состоянию здоровья. В 1938 вновь арестован. Скончался в тюрьме (За Христа. 274–275).

¹³⁹⁰ - См.: Миссионерский совет. 1. Мансуров Сергей Павлович (1890–1929), член «Кружка ищущих христианского просвещения» М.А. Новоселова, священник (1926), автор незавершенных «Очерков из истории Церкви», опубликованных посмертно.

¹³⁹¹ - Сведения о составе. 5.

¹³⁹² - Алексей (Бельковский; 1842–1938). В 1864 окончил Тульскую ДС, с 1867 иерей, священствовал в Туле, 1897 – пострижен в монашество, 1898 – архимандрит, наст. Старорусского Спасо-Преображенского м-ря. 1904 – еп. Великоустюжский, вик. Вологодской епархии. 1906 – уволен на покой по преклонности лет. 1909 – еп. Велико-Устюжский и Усть-

Вымский, вик. Вологодской епархии. С 1924 на покое (Мануил I. 103–104).

¹³⁹³ - Сведения о составе. 7.

¹³⁹⁴ - Евгений (Мерцалов; 6.03.1857–ок. 1920). В 1878 окончил Тульскую ДС, надзиратель дух. училища. 1863 – иерей. 1893 – окончил МДА, канд. богосл. 1895 – препод. Олонецкой ДС. 1901 – пострижен в монашество, инсп. Олонецкой ДС. 1902 – архимандрит, ректор Олонецкой ДС. 1907 – еп. Муромский, вик. Владимирской епархии. 1912 – еп. Юрьевский, вик. Владимирской епархии. 1919 – еп. Петрозаводский и Олонецкий (Мануил III. 105).

¹³⁹⁵ - См.: Сведения о составе. 8 об.

¹³⁹⁶ - Ответ датирован апрелем 1919 (Сведения о составе. 28–29).

¹³⁹⁷ - Феофан (Гаврилов; 26.12.1872–1943). 1893 – окончил Орловскую ДС, учитель народных училищ. 1897 – иерей. 1906 – окончил КДА, канд. богосл., во время обучения пострижен в монашество. 1908 – инсп. Волынской ДС. 1910 – ректор Витебской ДС. 1913 – еп. Рыльский, вик. Курской епархии. 1917 – еп. Курский и Обоянский. Член Собора 1917–1918 гг. по должности. В 1919 эмигрировал в Югославию. Скончался в Белграде (Обзор I. 397–398).

¹³⁹⁸ - Сведения о составе. 10.

¹³⁹⁹ - Сведения о составе. 21–21 об. Ответ относится к февралю 1919 г.

¹⁴⁰⁰ - Филарет (Никольский; 6.03.1858–1921). 1880 окончил Костромскую ДС, надзиратель Костромского дух. училища. 1881 – иерей. Овдовев, в 1888 пострижен в монашество. 1891 – окончил СПбДА, канд. богосл., инсп. Тифлисской ДС. 1892 – архимандрит, ректор Казанской ДС. 1895 – ректор Тульской ДС. 1898 – еп. Киренский, вик. Иркутской епархии. 1904 – еп. Глазовский, вик. Вятской епархии. 1904 – еп. Вятский и Слободской. 1914 – еп. Астраханский и Енотаевский. 1916–1917 – на покое в различных м-рях. 1918–1920 – врем. упр. Костромской епархией. 1920 – архиеп. Самарский и Ставропольский (Мануил. VI. 433–434).

¹⁴⁰¹ - См.: Сведения о составе. 17–18.

¹⁴⁰² - Феофан (Туляков; 25.02.1864–после 1942). В 1885 окончил ДС, в 1889 – окончил СПбДА, канд. богосл. 1905 – иеромонах. 1907 – зав. имением Александро-Невской лавры «Зачеренье». 1908 – архимандрит, зав. Серафимо-Антониевским скитом. 1909 – наместник Александро-Невской лавры. 1915 – еп. Кронштадтский, вик. Петроградской епархии, магистр богосл. 1916 – еп. Калужский и Боровский. Член Собора 1917–1918 гг. по должности. 1927 – архиеп. Псковский и Порховский. 1935 – митр. Горьковский и Арзамасский. 1937 – арестован (Обзор I. 399).

¹⁴⁰³ - Сведения о составе. 19–20.

¹⁴⁰⁴ - Сведения о составе. 10.

¹⁴⁰⁵ - Серафим (Остроумов 6.11.1880–8.12.1937) Родился в Москве. Окончил Заиконоспасское дух. училище, МДС (1900) и МДА (1904), канд. богосл., проф. стипендиат. 1904 – иеромонах, доц. МДА. 1906 – наместник Яблочинского Онуфриевского м-ря (1908 – архимандрит). 1914 – ректор Холмской ДС. 1916 – еп. Бельский, вик. Холмской епархии. 1917 – еп. Орловский и Севский. Член Собора 1917–1918 гг. 1918 – дважды арестовывался. 1922–1924 – в заключении в Орловской тюрьме. 1926 – выслан в Смоленскую епархию. 1927 – архиеп. Смоленский и Дорогобужский. В 1936 арестован, расстрелян в лагере. Канонизирован в 2000 (БД ПСТГУ).

¹⁴⁰⁶ - Сведения о составе. 16.

¹⁴⁰⁷ - Зиновий (Дроздов; 14.07.1875–после 1940). В 1897 окончил Костромскую ДС. Вскоре рукоположен в иерея, овдовел. 1903 – иеромонах. В 1904 окончил СПбДА, канд. богосл. 1904 – иеромонах на госпитальном корабле. С 1905 препод. Вятской ДС. С 1906 – смотритель Кутаисского дух. училища. 1907 – архимандрит. С 1908 – смотритель Екатеринбургского дух. училища. 1909 – ректор Кишиневской ДС. 1911 – еп. Измаильский. 1913 – еп. Козловский, вик. Тамбовский. 1918 – еп. Тамбовский и Шацкий, член Собора 1917–1918 гг. по должности. В 1922 отстранен от управления епархией обновленцами и арестован. В 1924 выслан в Москву.

В 1926 выслан в Арзамас, проживал в Серафимо-Дивеевском м-ре. В 1927 неоднократно арестовывался. После выхода «Декларации» перешел в оппозицию митр. Сергию (Страгородскому). Ок. 1940 – арестован во Владимирской обл. (Обзор I. 290).

¹⁴⁰⁸ - См.: Сведения о составе. 25. Ответ датируется 14/27 февраля 1919 г.

¹⁴⁰⁹ - Иоанн (Поммер; 06.01.1876–12.10.1934). В 1897 окончил Рижскую ДС, псаломщик. В 1903 пострижен в монашество, в 1904 окончил КДА, канд. богосл., препод. Черниговской ДС. В 1906 инсп. Вологодской ДС, в 1907 архимандрит, ректор Литовской ДС, наст. Виленского Свято-Троицкого м-ря. В 1912 – еп. Слуцкий, вик. Минской епархии. В 1913 – еп. Таганрогский и Приазовский, вик. Екатеринославской епархии. 1917 – еп. Старицкий, вик. Тверской епархии. Член Собора 1917–1918 гг. В 1918 – еп. Пензенский и Саранский, сражался с Владимиром (Путятой) и его «Народной церковью», арестован, приговорен к расстрелу, но помилован. 1918–1919 – в заключении. В 1921 – архиеп. Рижский и всея Латвии. В 1925 – депутат Латвийского Сейма, добился легализации Православной Церкви в Латвии. Убит латышскими националистами. Канонизирован в 2000 (Обзор I. 298).

¹⁴¹⁰ - Владимир (Путята; 2.10.1869–ок. 1941). Окончил Демидовский юридический лицей и Александровскую Военно-юридическую академию. 1900 – монах, иеромонах. В 1900 окончил КазДА, 1906 – магистр богосл. 1902–1906 – наст. посольской ц. в Риме. 1907 – еп. Кронштадтский, вик. С.-Петербургской епархии. Заведовал православными заграничными церквями. 1911–1913 – еп. Акмолинский, вик. Омской епархии; 1913 – Витебский и Полоцкий, 1915 – Донской и Новочеркасский. 1917 – архиеп. Пензенский и Саранский. Основал в Пензе «Свободную церковь». 20.04.1918 Поместным Собором лишен епископского сана за неподчинение распоряжениям Синода. С 1922 в обновленчестве. В 1923 обновленческий синод восстановил его в епископском сане и назначил обновленческим еп. Саратовским, затем – Пензенским. В 1928 принес покаяние митр. Сергию и принят как

монах. В 1934 перешел в григорианский раскол, был григорианским митр. Томским и всея Сибири. С 1934 в заключении (Следственное дело. 902; Обновленческий раскол. 712–714).

¹⁴¹¹ - В заседании принимали участие митр. Сергей (Страгородский), А.Г. Куляшев, А.В. Карташев, Н.Д. Кузнецов, М.А. Новоселов, священники Н.И. Смирнов, А.А. Мечев и В.Н. Воробьев – Миссионерский совет. 3. Поскольку источником информации являются протокольные записи, не представляется возможным проследить, кто именно является автором каждой конкретной идеи.

¹⁴¹² - См.: 4.2.

¹⁴¹³ - Миссионерский совет. 4–5.

¹⁴¹⁴ - Задачи миссии. 13.

¹⁴¹⁵ - Задачи миссии. 20–21.

¹⁴¹⁶ - Миссионерский совет. 12–12 об.

¹⁴¹⁷ - О съезде. 13.

¹⁴¹⁸ - На этом заседании, кроме членов Совета митр. Сергия (Страгородского), прот. П.А. Миртова и А.Г. Куляшева присутствовали приглашенные на заседание митр. Арсений (Стадницкий), еп. Евфимий (Лапин), архим. Иларион (Троицкий), еп. Никанор (Кудрявцев), прот. А.А. Хотовицкий, священники А.А. Мечев, Н.И. Смирнов, С.В. Калиновский, В.Н. Воробьев, а также М.А. Новоселов.

¹⁴¹⁹ - Миссионерский совет. 23 об.

¹⁴²⁰ - Миссионерский совет. 27.

¹⁴²¹ - О том, кого следует включить в число членов Миссионерского совета, шла речь на 12 и 13 заседаниях этого органа. Так, было постановлено пригласить еп. Алеутского и Аляскинского Филиппа (Ставицкого), протоиерея А.А. Хотовицкого, московского епарх. миссионера прот. И.В. Полянского, архимандрита Гурия (Степанова) и Н.Д. Кузнецова (Миссионерский совет. 29). Кооптирование этих новых членов было утверждено постановлением ВЦУ 31.01.1919 (Постановления Патриарха 1919/I. 27).

¹⁴²² - Поскольку на издание апологетической и миссионерской литературы требуются значительные средства, Миссионерский совет постановил поручить епархиальным архиереям организовать сбор средств в епархиях, а также ассигновать суммы, достаточные для организации апологетической работы (Миссионерский совет. 33).

¹⁴²³ - Кандидов. Церковь. 159–161.

¹⁴²⁴ - Кандидов. Церковь. 161.

¹⁴²⁵ - Врангель Петр Николаевич (15.08.1878–25.04.1928). Генерал, участник Русско-японской и I мировой войн, один из руководителей белого движения. В 1918 вступил в Добровольческую армию. С января 1919 командовал Кавказской Добровольческой армией. Сменил А.И. Деникина на посту главнокомандующего Вооруженными силами Юга России, сформировал Крымское правительство. С мая 1920 – главнокомандующий Русской армией. В 1920 вместе с армией эвакуировался из Крыма. В 1924–1928 основатель и пред. Русского общевоинского союза. Скончался в Брюсселе.

¹⁴²⁶ - Вениамин. 194–195.

¹⁴²⁷ - Вениамин. 251–252; 438.

¹⁴²⁸ - Внутри-конфессиональные конфликты. 40.

¹⁴²⁹ - Миссионерский совет. 23 об.–24.

¹⁴³⁰ - Мистерия «Царь Иудейский» написана К.Р. (вел. кн. Константином Романовым, двоюродным дядей Николая I) в 1910–1914. Идея произведения была подсказана автору П.И. Чайковским, который советовал «с евангельской простотой и почти буквально придерживаясь текста» изложить историю страстей Господних. Постановка пьесы была запрещена Синодом и лишь благодаря личному разрешению Николая II состоялось одно представление в Царскосельском Китайском театре. Спустя некоторое время запрет был смягчен: разрешалось чтение драмы при условии отсутствия костюмов и декораций (Русские писатели III. 124).

¹⁴³¹ - Миссионерский совет. 18 об.–19.

¹⁴³² - О Циркуляре патриарха и Синода от 17/27 декабря 1918 г. о «Царе Иудейском» и запрещении чтения в церквях

произведений светской драматической литературы. Указы и выписки. 21. Позднее последовало постановление ВЦУ от 24 мая / 6 июня 1919 г. о недопустимости проведения в храмах концертов (Постановления Патриарха 1919/II. 81–82).

¹⁴³³ - Мещерский Никита Александрович (1.01.1906–3.03.1987). 1925 – окончил Ленинградский ун-т. В 1932 репрессирован. В 1944–1954 препод. Бугурусланского учительского института. В 1954–1963 зав. кафедрой русского яз. Карельского педагогического института, в 1963–1978 – кафедрой русского яз. в Ленинградском ун-те. Специалист по истории русского литературного языка, древнеславянской переводной письменности, древнерусской переводной литературы (Энциклопедия Слова. 246–249).

¹⁴³⁴ - Антонов. Приходские братства. 436.

¹⁴³⁵ - Миссионерский совет. 18 об.

¹⁴³⁶ - Фокин. 210.

¹⁴³⁷ - Миссионерский совет. 27 об.

¹⁴³⁸ - Остроумов Стефан Иванович (1861–после 1918). В 1885 окончил МДА, магистр богосл. 1886 – иерей; более 28 лет служил в Никольской ц. с. Тумы Касимовского уезда Рязанской губернии. Депутат IV Гос. думы. Арестован 29.07.1918 по обвинению в «противодействии советской власти». Дальнейшая судьба неизвестна (Кривошеева. Дума. 505).

¹⁴³⁹ - Бывший законоучитель Петроградской 1-й гимназии.

¹⁴⁴⁰ - Богословский Михаил Михайлович (1867–1929). Окончил историко-филологический ф-т Московского ун-та, преподавал русскую историю в ун-те. В 1908–1919 читал русскую историю в МДА, член-корр. АН (1920), действ. член (1921). Был обвиняемым по так называемому «Академическому делу» (Голубцов С. 19–20).

¹⁴⁴¹ - Предложение принял (Миссионерский совет. 35), однако подготовленная им книга «Женщина-мать. В защиту нравственной личности женщины» была признана «по содержанию прекрасной, но не отвечающей по теме целям апологетического издательства Миссионерского совета» (Миссионерский совет. 60). Введенский Дмитрий Иванович

(8.02.1873–7.07.1954). В 1894 окончил МДС, в 1898 – МДА. Преподавал церковную и библейскую историю в Вифанской ДС, затем древнееврейский язык, словесность и историю русской литературы в МДА. С 1909 проф. МДА. Автор значительного числа публикаций по библейской истории, религиозному воспитанию, агиографии и т.д. В 1918 арестован, вскоре освобожден. В 1919–1922 препод. гор. училища Сергиева Посада. 1928–1931 – в ссылке в Казахстане. После освобождения жил в Нижнем Новгороде. Научн. сотрудник Горьковского краевого НИИ промышленности, зам. директора Ветлужского педагогического техникума (ПЭ VII. 353–354).

¹⁴⁴² - Гумилевский Илья Васильевич (20.07.1881–07.12.1965). В 1897 окончил Новочеркасское дух. училище, в 1903 – МДС. В 1907 окончил МДА, препод. МДС, иерей. В 1912 и. д. препод. литургики МДА, 1913 – магистр богосл., доц., затем экстраорд. проф. МДА. С 1914 – клирик Храма Христа Спасителя. С 1922 протоиерей в различных московских храмах. 1928–1931 – в ссылке. С 1932 вышел за штат, жил в Москве практически в затворе, пострижен в монашество с именем Сергей. Скончался в сане игумена (Голубцов С. 38–39).

¹⁴⁴³ - Серафим (Якубович; 1891–1938). Окончил СПбДА. 1914 – монах, иеромонах. С 1917 личный секретарь митр. Сергия (Страгородского). В 1933 арестован и приговорен к 10 годам ИТЛ (Афанасий. 727).

¹⁴⁴⁴ - Клирик Нижегородской епархии.

¹⁴⁴⁵ - Щукин Сергей Николаевич (17.09.1872–08.10.1931). Окончил Вологодскую ДС, в 1898 – СПбДА. Законоучитель ЦПШ в д. Аутка близ Ялты, с 1900 – священник Троицкого собора Керчи. 1901 – препод. Закона Божия в Ялтинской гимназии. 1902 – священник Александро-Невского собора Ялты. 1906 – выслан из Ялты за неблагонадежность. 1907 – священник домово́й ц. кн. Гагариной в Кучуп-Ламбате (ныне пос. Малый Маяк) на Южном берегу Крыма. 1910 – священник Аутской Успенской ц. в Ялте. Член Собора 1917–1918 гг. по избранию как клирик Таврической епархии. После закрытия храма в Ялте служил в Дорогомиловском соборе Москвы (Обзор I. 409–410).

¹⁴⁴⁶ - Четвериков Сергей Иоаннович (12.06.1867–29.03.1947). Учился на медицинском ф-те Московского ун-та. 1896 – окончил МДА, канд. богосл., иерей. 1898 – наст. Крестовоздвиженской ц. Трудового православного братства (Неплюевского) в Глуховском уезде Черниговской епархии, затем наст. Параскеевской ц. в Чернигове. Законоучитель в различных учебных заведениях Чернигова, затем Полтавы. Член Собора 1917–1918 гг. по избранию как клирик Полтавской епархии. 1920 – вместе с Полтавским корпусом переехал в Константинополь. 1923–1928 – наст. одного из храмов Братиславы. 1928 – священник Рус. студенческого христ. Движения. Автор многочисленных статей и книг. Скончался в Братиславе (Обзор I. 404–405).

¹⁴⁴⁷ - Миссионерский совет. 28–28 об. Галахов Иаков Иаковлевич (13.03.1865–12.09.1938). В 1885 окончил Тверскую ДС. 1890 – окончил КазДА, канд. богосл., иерей. Служил в Бежецке. 1897 – магистр богосл., смотритель Новоторжского дух. училища (Тверская епархия). В 1906 участвовал в работе Предсоборного присутствия. 1908 – проф. богосл. Томского ун-та и наст. университетской ц. Член Собора 1917–1918 гг. по избранию как клирик Томской епархии. В 1918 избран членом Временного ВЦУ Сибири (действовало на территории, контролируемой Колчаком). После отступления белых остался в Омске. В 1920 арестован, вскоре освобожден. В 1922 арестован, приговорен к расстрелу, замененному заключением. В 1924 освобожден, служил в Иркутске. В 1927–1930 в ссылке в Туруханске. Вскоре вновь арестован и сослан в Актюбинскую область. В 1938 вновь арестован, расстрелян (ПЭ Х. 307–308).

¹⁴⁴⁸ - Левитов Михаил, клирик Казанской епархии.

¹⁴⁴⁹ - Сосунцов Евгений Федорович (ок. 1870–конец 1930-х). Окончил ДС, наст. Троицкой ц. в Казани. Член Собора 1917–1918 гг. по избранию как клирик Казанской епархии. До революции – монархист, затем – один из лидеров казанского обновленчества. Скончался в Крыму, куда уехал в 30-е годы по совету врачей (Обзор I. 384).

¹⁴⁵⁰ - Чельцов Михаил Павлович (1870–7.01.1931). Окончил Рязанскую ДС и КазДА (1894), препод. Калужской ДС, зав.

миссионерскими курсами. 1898 – магистр богосл. 1899–1918 – противораскольнический миссионер в Санкт-Петербурге. 1902 – иерей. 1902–1918 – пом. ред. ж-ла «Миссионерское обозрение», препод. Закона Божия в ряде гимназий. 1917–1918 – пред. совета Всероссийского законо-учительского союза. Начиная с 1918, неоднократно арестовывался. 1918–1926 – проф. Петроградского богословского института, пред. Петроградского епарх. совета. 1919–1923 – наст. Троицкого собора в Петрограде, возглавлял действующее при соборе братство. 1924–1930 – прот. ц. архангела Михаила. В 1930 арестован, расстрелян (БД ПСТГУ).

¹⁴⁵¹ - Дурылин Сергей Николаевич (14.09.1886–14.12.1954). В 1904 ушел из 5-го класса гимназии (см. его очерк: «В школьной тюрьме. (Исповедь ученика)» (1907); участвовал в рев. кружках, символистских лит. объединениях, занимался литературной деятельностью. 1912–1918 – секретарь Религиозно-философского общества памяти В.С. Соловьева. 1920 – священник ц. Николая в Кленниках, читал лекции по церковному искусству на богосл. курсах. В 1921 наст. Боголюбской часовни у Варварских ворот. В 1922 арестован; в ссылке в Кургане, Челябинске, Томске и Киржаче; находясь в ссылке, отказался от священнического служения. В 1933 г. возвратился в Москву. 1943 – д-р филологических наук, 1945 – проф. Автор многочисленных работ по литературе и театру, мемуаров (Русские писатели II. 198–199; Афанасий. 703–704).

¹⁴⁵² - Никольский Владимир Александрович (годы жизни неизвестны). В 1895 окончил КазДА, канд. богосл., проф. стипендиат. 1896 – препод. Астраханской ДС. 1897 – магистр богосл. 1898 – препод. Харьковской ДС. 1899 – доц. КазДА. 1908 – экстраорд. проф. по кафедре нравственного богословия (ИС 1917. 31).

¹⁴⁵³ - Бронзов Александр Александрович (7.08.1858–1936/1937). В 1883 окончил СПбДА, препод. Курской, затем Санкт-Петербургской ДС. С 1894 – доц. (1902 – орд. проф.) СПбДА. Автор публикаций по церковно-исторической и богосл. проблематике. В 1915–1917 участвовал в работе Миссионерского совета при Синоде. В 1918–1919 член

Петроградского епарх. совета. В 1919–1923 работал в Глав. архиве, заведовал архивом б. Петроградской дух. консистории и др. (ПЭ VI. 262–263).

¹⁴⁵⁴ - Сребрянский Митрофан Васильевич (31.07.1870–5.04.1948). 1892 – окончил Воронежскую ДС. 1893 – диакон. 1894 – полковой священник. В 1906 выпустил «Записки полкового священника», посвященные событиям войны с Японией. 1906 – протоиерей, служил в Орле. В 1908 приглашен вел. кн. Елизаветой Федоровной в Москву. Составил устав Марфо-Мариинской обители. 1909 – духовник Марфо-Мариинской обители. Между 1919 и 1922 принял постриг с именем Сергей. Архимандрит, духовник и наст. Марфо-Мариинской обители. 1923 – арестован, выслан в Тобольск. В 1925 вернулся в Москву, вскоре вновь арестован. После закрытия обители служил в Тверской епархии. 1930–33 – в ссылке на р. Пинеге. Последние годы проживал в с. Владычино Калининской обл. Канонизован в 2000 (БД ПСТГУ).

¹⁴⁵⁵ - Палладий (Добронравов; 18.11.1865–1922). В 1887 окончил МДС. 1888 – монах, иеродиакон. 1890 – иеромонах. 1891 – окончил МДА, канд. богосл., смотритель Коломенского, затем Звенигородского дух. училища. 1892 – препод. Вологодской ДС. 1894 – препод. Могилевской ДС. 1896 – препод. Тульской ДС. 1897 – архимандрит, наблюдатель Миссионерских курсов при КазДА. 1899 – магистр богосл., ректор Литовской ДС. 1901 – Синодальный ризничий. 1903 – еп. Вольский. 1908 – еп. Пермский и Соликамский. Член Собора 1917–1918 гг. как заместитель еп. Ювеналия (Масловского). 1918 – еп. Саратовский и Елабужский. В 1919 уволен на покой, наст. московского Новоспасского м-ря (Обзор I. 348–349).

¹⁴⁵⁶ - Миссионерский совет. 37–37 об.

¹⁴⁵⁷ - Этот календарь существует в двух вариантах – 18-страничном (в библиографии Бутина и Тарасов, № 1026, описан именно этот вариант) и имеющемся в распоряжении автора 38-страничном.

¹⁴⁵⁸ - Календарь 1920. 16–17. Автором этой статьи является С.С. Глаголев (см.: Постановления Патриарха 1919/IV. 140).

- 1459 - Календарь 1920. 17–21.
- 1460 - Календарь 1920. 21.
- 1461 - Календарь 1920. 21–23. Автор – М.А. Новоселов (см.: Постановления Патриарха 1919/IV. 145).
- 1462 - Календарь 1920. 23–24.
- 1463 - Календарь 1920. 24–26. Автор – Н.И. Смирнов (см.: Постановления Патриарха 1919/IV. 145).
- 1464 - Календарь 1920. 26–27.
- 1465 - Календарь 1920. 27–29.
- 1466 - Календарь 1920. 29–31. Составитель – А.А. Бронзов (см.: Постановления Патриарха 1919/IV. 145).
- 1467 - Автор – протопресв. Н. Любимов (см.: Постановления Патриарха 1919/IV. 145).
- 1468 - Кашеваров. 103–104.
- 1469 - Шкловский Владимир Борисович (12.03.1889–24.11.1937). В 1910 окончил историко-филологический ф-т С.-Петербургского ун-та. До 1918 преподавал французский яз. в СПбДА. В 1918 арестован, вскоре освобожден. 1919 – псаломщик, член Комиссии духовно-учебных заведений. Активно участвовал в церковной жизни Петрограда: препод. Богословского института, член Спасского братства и Совета православных братств, вел библейский кружок, который специализировался по борьбе с сектантами. Неоднократно подвергался арестам. Расстрелян. Брат филолога Виктора Шкловского (БД ПСТГУ).
- 1470 - Миссионерский совет. 43.
- 1471 - Самуиловы. 155.
- 1472 - Штриккер. 307–310.
- 1473 - Штриккер. 311.
- 1474 - Штриккер. 312.
- 1475 - Внутри-конфессиональные конфликты. 198–199.
- 1476 - Эту классификацию мы заимствуем у А.Л. Беглова (Беглов. Подполье. 78).
- 1477 - Иоанн (Вендланд; 14.01.1909–25.03.1989). В 1930 окончил Ленинградский горный институт. Занимался

геологическими работами на Урале и в Средней Азии, преподавал петрографию в высших учебных заведениях; канд. геолого-минералогических наук. В 1936 пострижен в монашество, иеромонах. С 1946 секретарь архиеп. Ташкентского Гурия. 1950 – архимандрит. С 1953 наст. Духосошественского собора в Саратове. В 1956 заочно окончил Ленинградскую дух. академию, канд. богосл. В 1957–1958 ректор Киевской ДС. 1958 – представитель при Патриархе Антиохийском; еп. Подольский, вик. Московской епархии. 1960 – еп. Среднеевропейский, экзарх Московской патриархии в Средней Европе. 1961 – архиеп. Алеутский и Североамериканский, экзарх Северной и Южной Америки. 1963 – архиеп., затем – митр. Нью-Йоркский и Алеутский. 1967 митр. Ярославский и Ростовский. 1984 – уволен на покой. Скончался в Ярославле (Мануил. III. 285–287; Русское православие).

¹⁴⁷⁸ - Беглов. Подполье. 84–85.

¹⁴⁷⁹ - Цит. по: Беглов. Подполье. 85.

¹⁴⁸⁰ - Беглов. Подполье. 83.

¹⁴⁸¹ - Беглов. Подполье. 84.

¹⁴⁸² - Беглов. Подполье. 92.

¹⁴⁸³ - С именами митрополитов Гурия (Егорова) и Иоанна (Вендланда) связаны тайные рукоположения прот. Николая Иванова (1955) и Глеба Каледы (1972). В литературе (см.: Пospelовский. 322–323) сообщается о сотнях тайных рукоположений, осуществленных в 50–70-е гг. легальными архиереями РПЦ. Однако А.Л. Беглову, специально исследовавшему этот вопрос, не удалось найти имена священнослужителей, тайно рукоположенных в этот период. (Беглов. В поисках. 400–401).

¹⁴⁸⁴ - Берия Лаврентий Павлович (1899–1953). В 1938–46 нарком внутренних дел СССР. 1953 – министр внутренних дел, первый зам. пред. Совета министров. Расстрелян (НЭС. 112–113).

¹⁴⁸⁵ - Непонятно, что стоит за этим утверждением. Возможно, мы здесь имеем дело с распространенным штампом антирелигиозной литературы.

- 1486 - Шкаровский. 1999. 262–263.
- 1487 - Демьянов. 40.
- 1488 - Демьянов. 43.
- 1489 - Демьянов. 47.
- 1490 - Демьянов. 47.
- 1491 - Демьянов. 44–45.
- 1492 - Демьянов. 55–56.
- 1493 - Введенский Александр Иванович (30.08.1889–8.08.1946). Окончил историко-филологический ф-т С.-Петербургского ун-та, посещал салон З.Н. Гиппиус и Д.С. Мережковского. В 1911 организовал исследование причин неверия русской интеллигенции. В 1914 сдал экстерном курс Петроградской дух. академии, иерей. В 1915–1923 служил в Захарие-Елизаветинском храме в Петрограде. После революции активно участвовал в работе различных церковно-демократических объединений, занимался публицистической деятельностью. Во время кампании по изъятию церковных ценностей поддерживал мероприятия государства. Стоял у истоков обновленческого раскола, вошел в обновленческое ВЦУ. В мае 1922 запрещен в священнослужении митр. Вениамином (Казанским), однако еп. Алексей (Симанский) был вынужден снять запрещение. Участник и один из организаторов I обновленческого собора, пост. член обновленческого Синода. Носил титулы «митрополита», «первоиерарха» и даже «патриарха». Был одним из наиболее активных обновленческих лекторов и публицистов. После того, как власти ликвидировали обновленческое движение, с Московской патриархией не воссоединился (ПЭ VII. 349–352).
- 1494 - Луначарский Анатолий Васильевич (1875–1933). 1917–1929 – нарком просвещения.
- 1495 - Д'Эрбиньи Мишель (8.05.1880–1957?). Родился в Лилле, учился в иезуитской коллегии, в 1910 рукоположен в священника. В 1911 опубликовал книгу о Владимире Соловьеве. 1922 – директор Папского восточного института. Занимался католической миссией среди русских эмигрантов. В 1926

рукоположен в епископа. Дважды ездил в СССР для организации жизни католических общин (Венгер).

1496 - Д'Эрбины. 57–58.

1497 - Заседание Оргбюро. 60.

1498 - Адаменко Василий Иванович (иеромонах Феофан; 1884/5–02.11.1937). В 20-летнем возрасте почувствовал призвание к миссионерской деятельности. Служил книгоношей, окончил курсы противосектантских миссионеров, в 1916 – диакон, 1917 – иерей; Елисаветградский уездный миссионер Херсонской епархии. 1919–1931 наст. Ильинской ц. в Н. Новгороде. 1924 – принял монашество. Подготовил и частично издал перевод на русский язык основных богослужебных последований. Признал обновленцев, активно участвовал в ряде обновленческих мероприятий. 1926 – член миссионерского совета при обновленческом синоде. В 1931 принес покаяние митр. Сергию (Страгородскому), был принят в Православную Церковь с разрешением служить на русском языке. Начиная с 1931, неоднократно арестовывался. Расстрелян в Караганде (Дамаскин. 203–206; Кравецкий и Плетнева. 215–219; архив автора).

1499 - Дамаскин. 205; Отчет о беседах с Воиновой. 4.

1500 - Алтайская жизнь.

1501 - Георгий. 2.

1502 - См.: Состав Синода. 17. О поездках А.И. Введенского по стране см. также: Введенский. На передовых позициях.

1503 - Введенский. Идеализм.

1504 - Тезис, согласно которому материалистическая модель мира доказана научно, спародирован в известном стихотворении Н. Олейникова (1934): «Но наука доказала,/ Что души не существует,/ Что печенька, кости, сало –/ Вот что душу образует./ Есть всего лишь сочлененья,/ А потом соединенья./ Против выводов науки/ Невозможно устоять./ Таракан, сжимая руки,/ Приготовился страдать» – Олейников. 142–143.

1505 - Введенский. Идеализм. 12.

1506 - См.: 5.6.

1507 - См.: Табрум.

¹⁵⁰⁸ - Б.Т. 15.

¹⁵⁰⁹ - Турчанинов. 21.

¹⁵¹⁰ - Введенский. Знание и вера. 28. А.И. Введенский с мелкими неточностями цитирует книгу: Планк. 65.

¹⁵¹¹ - См. также текст публичной лекции А.И.Введенского, прочитанной 13.03.1925 в зале Ленинградской филармонии: Введенский. Бог.

¹⁵¹² - Карсавин.

¹⁵¹³ - См.: Свенцицкий В. (книга была написана в 1928 во время ссылки в Тайшете; распространялась в «самиздате»).

¹⁵¹⁴ - См.: Лука. Я полюбил страдание. 32. Лука (Войно-Ясенецкий; 27.04.1877–11.06.1961). В 1896 окончил 2-ю Киевскую гимназию и художественное училище. Учился на юр. ф-те Киевского ун-та, затем перешел на медицинский. В 1903 с отличием окончил университет. Во время Русско-японской войны заведовал хирургическим отделением госпиталя. 1905–1917 – земский врач. 1916 – д-р медицины. 1917 – гл. врач и хирург Ташкентской больницы. В 1919 овдовел. 1921 – священник Ташкентского каф. собора, оставаясь профессором университета. 1923 – иеромонах; тайно хиротонисан во еп. Ташкентского и Туркестанского. 1923–1925 – лагеря и ссылки. 1925–1927 – снова еп. Ташкентский и Туркестанский. 1927 – еп. Елецкий, вик. Орловской епархии. 1927 – в Красноярском крае, затем в Красноярске; служил в местном храме, врач гор. больницы. 1927–1933 – лагеря и ссылки. 1933–1937 – консультант при больнице в Андижане. 1937–1943 – ссылка. 1941–1943 – гл. хирург и консультант Красноярского эвакогоспиталя для тяжелораненых. 1942 – архиеп. Красноярский. 1944 – архиеп. Тамбовский и Мичуринский. 1946 – архиеп. Симферопольский и Крымский. В 1956 ослеп. Автор книг по медицине (лауреат Сталинской премии), богословских работ и мемуаров. Канонизирован в 2000 (Мануил. IV. 195–206; Русское православие).

¹⁵¹⁵ - Пришвина. 116–117.

¹⁵¹⁶ - Самуиловы. 149. Прот. Сергей Самуилов (1883–ок. 1932) в 1905 окончил Самарскую семинарию. С 1927 служил в г.

Пугачеве, в 1930 арестован по обвинению в агитации против колхозов. Погиб в заключении.

1517 - Внутриконфессиональные конфликты. 177–178.

1518 - Протоколы АРК (1926–1927). 10.

1519 - СС IV. 189.

1520 - Зарин Сергей Михайлович (1875–1936). В 1895 окончил Тамбовскую ДС, в 1899 – СПбДА, канд. богосл. В 1900–1909 препод. Александро-Невского дух. училища. 1907 – магистр богосл. В 1907–1910 смотритель Александро-Невского дух. училища. 1909 – доц. СПбДА, 1910 – экстраорд. проф. и инсп. СПбДА. В 1922 уклонился в обновленчество. С 1924 член обновленч. Учебного комитета, проф. Московской богосл. академии. 1925 – д-р богосл. Членом президиума, секретарь, зав. юр. отделом обновленч. синода (Обновленческий раскол. 986).

1521 - Протоколы АРК (1926–1927). 13.

1522 - Протоколы АРК (1926–1927). 40, 49; Протоколы АРК (1928–1929). 2, 10.

1523 - Протоколы АРК (1928–1929). 22–23.

1524 - Мракобесы.

1525 - Внутриконфессиональные конфликты. 178.

1526 - Введенский. О современном. 9.

1527 - Энциклика «*Rerum novarum*» («О новых вещах»; 1891) – программный документ Католической Церкви по вопросам социальной политики, разрабатывающий идеи классового сотрудничества труда и капитала через христианские профсоюзы.

1528 - В этом романе Г. Уэльса (1917) рассказывается об англиканском епископе, разочаровавшемся в церковной догматике и снявшем сан. Среди предъявляемых к церкви претензий – ее неспособность решать социальные проблемы. В 1924 роман вышел в СССР (Уэльс).

1529 - Введенский. Апологетическое обоснование. 37.

1530 - Протоколы АРК (1922–1923). 20.

1531 - Белоликов Василий Захарович (30.01.1887–25.11.1937). В 1911 окончил КДА, канд. богосл., доц. по кафедре обличения раскола, затем – проф. Активный участник обновленческого движения: участвовал в работе II обновленческого собора, Предсоборного совещания (1924), член обновленч. миссионерского совета, много печатался в Вестнике Свящ. Синода, читал курс сектоведения в обновленч. Московской богосл. академии. 1934 – публично объявлен «никакого отношения к православной обновленческой церкви не имеющим». В 1935 арестован и осужден на 3 года лишения свободы. Вероятно, расстрелян (Ходаковская. 386–388; Следственное дело. 897; ИС 1917. 18).

1532 - Белоликов. Протодиаконское.

1533 - Мемуары очевидцев дискуссий «тихоновцев» и обновленцев см.: Кривошеева. Религиозные.

1534 - См.: Кречетович; Оценка тихоновщины; Новшества тихоновцев; Сергей Дмитриевский.

1535 - См.: Заколдованный круг.

1536 - Введенский. Доклад. 12.

1537 - См.: Восемь миллионов.

1538 - Резолюция предсоборного совещания. 42.

1539 - Состав Синода. 16.

1540 - Об «антитихоновской миссии» здесь ничего не говорится.

1541 - См.: 3.2.2.

1542 - Вениамин (Муратовский; 18.04.1855–03.05.1930). В 1877 окончил Казанскую ДС, надзиратель Казанского дух. училища. В 1896 окончил КазДА, канд. богосл., иеромонах, наст. Черемнецкого м-ря С.-Петербургской епархии. В 1897 – еп. Ямбургский, в 1898 – еп. Гдовский, в 1901 – Калужский и Боровский. В 1905–1906 член Синода. В 1910 – еп. (1915 – архиеп.) Симбирский и Сызранский. Член Собора 1917–1918 гг. по должности. В 1920 архиеп. Рязанский и Зарайский. В 1922 перешел в обновленчество. В 1923 дважды каялся перед патр. Тихоном и дважды вновь переходил в обновленчество. 1923 – обновленч. митр. Ярославский. Участник обновленческого

собора 1923. 1924 – обновленч. митр. Ленинградский, 1925 – обновленч. митр. Северо-Западной обл., 1927 – обновленч. митр. Московский и Коломенский. 1928 – пред. обновленческого синода. Скончался в Москве не воссоединенным с Патриаршей Церковью (Обзор I. 260; ПЭ VII. 638–641).

¹⁵⁴³ - Попов Николай Григорьевич (06.12.1864–после 1936). 1887 – окончил МДС. 1892 – окончил МДА, псаломщик Казанской ц. у Калужских ворот в Москве, учитель рус. и церковнослав. яз. в Звенигородском дух. училище Московской епархии. 1893 – магистр богосл. 1895–1907 – препод. латинского яз. в МДС. 1898 – священник Николаевской ц. при Московском институте инженеров путей сообщения. Член Собора 1917–1918 гг. как член Предсоборного Совета. 1918–1922 – препод. Православной народной академии. 1920–1923 – проф. истории Византийской церкви в МДА, уклонился в обновленчество. 1923 – проф. церковной истории, затем патрологии и каноники в обновленч. Московской богосл. академии. Участник обновленч. соборов 1923 и 1925 гг. 1925 – член обновленч. синода. 1927 – обновленч. протопресвитер (Обзор I. 359).

¹⁵⁴⁴ - Состав Синода. 16.

¹⁵⁴⁵ - См. выше: 1.3.1.1.

¹⁵⁴⁶ - Внутриконфессиональные конфликты. 308–309.

¹⁵⁴⁷ - Августин (Разумовский); 1884–после 1944). В 1916 окончил Киевскую ДА, в 1922–1923 уклонился в обновленчество, 1925 – обновленч. еп. Мариупольский, 1926 – Изюмский, 1927– Пятигорский и Терский, в 1927 уволен на покой по болезни. В 1943–1944 принят в общение с Московской Патриархией в сане иеромонаха (Обновленческий раскол. 613).

¹⁵⁴⁸ - Иосиф (Кречетович); 29.01.1893–12.06.1933). После окончания академии на духовно-учебной службе. В 1911–1915 – протоиерей, ректор Оренбургской ДС. В 1915–1918 – ректор Екатеринославской ДС. До ухода в обновленчество был на приходском служении. В 1923 уклонился в обновленчество. 1924 – обновленч. еп. Изюмский, вик. Харьковской епархии, затем – обновленч. архиеп. Полтавский и Прилукский. 1926 –

обновленч. митр. Белорусский. В 1925 вошел в состав Всероссийского съезда Пленума Св. синода. Участвовал в работе III обновленческого собора (1925). 1933 – обновленч. митр. Крымский (Обновленческий раскол. 789).

¹⁵⁴⁹ - Корнилий (Попов; 7.08.1874–27.10.1966). В 1894 окончил Вологодскую ДС, псаломщик. 1896 – иерей, противораскольнический миссионер и наблюдатель ЦПШ Пермского уезда. В 1897 овдовел. В 1906 окончил КазДА, канд. богосл., Ярославский епарх. миссионер. 1909 – иеромонах. 1912 – архимандрит. 1915 – еп. Рыбинский, вик. Ярославской епархии. 1921 – еп. Сумский, вик. Харьковской епархии. 1922–1943 – в обновленческом расколе, сложил с себя монашество. 1922 – обновленч. еп. Вологодский. Участвовал в обновленческом соборе (1923). 1924 – обновленч. архиеп. Ярославский. 1925 – обновленч. архиеп. Саратовский. 1925 – обновленч. митр. Уральский. 1926 – обновленч. митр. Воронежский и всея Центральной Черноземной обл., член обновленч. синода. В 1927 призвал паству отказаться от обновленчества. В 1935 уволен на покой. 1942 – обновленч. митр. Воронежский и Задонский, затем – обновленч. Ярославский и Костромской. В 1943 принес покаяние в обновленчестве. С декабря 1943 года – еп. Сумский и Ахтырский. 1945 – архиеп. Виленский и Литовский. 1945–1947 – упр. Рижской епархией. 1948 – архиеп. Горьковский и Арзамасский. 1955 – митр. В 1961 освобожден от управления епархией по болезни (Мануил. IV. 142–144).

¹⁵⁵⁰ - Петр (Сергеев; 2.10.1879–после 1937). В 1903 окончил Новгородскую ДС и историко-филологический ф-т Юрьевского ун-та, позже окончил педагогический ф-т Воронежского ун-та. 1912 – иерей, препод. Новгородского епарх. училища. С 1912 – Воронежский епарх. миссионер. В обновленчестве с 1922. 1923 – обновленч. еп. Воронежский, участвовал в обновленческом соборе 1923 г. 1923 – уволен за штат. 1924 – обновленч. еп. Гомельский. 1925 – член Съезда пленума синода, обновленч. архиеп. Курский, затем Саратовский. 1925 – обновленч. митр. Бакинский, 1927 – обновленч. митр. Ростовский и Казанский. С 1928 обновленч. митр. Ростовский, упр. Северо-Кавказской

митрополией. С 1934 – обновленч. митр. Азово-Черноморский. В 1937 уволен за штат, но оставлен членом синода. Дальнейшая судьба неизвестна (Обновленческий раскол. 904–905).

¹⁵⁵¹ - Василий (Смелов; 1869–после 1929). В течение многих лет был священником-миссионером, служил в Оренбурге в сане протоиерея. В 1922–1923 уклонился в обновленчество. 1923 – обновленч. еп. Бийский; обновленч. архиеп. Владивостокский. 1925 – митр. В 1928 или 1929 эмигрировал. Дальнейшая судьба неизвестна (Обновленческий раскол. 693–694).

¹⁵⁵² - Алексей (Диаконов; 1872–после 1934). Окончил КазДА, епархиальный миссионер, законоучитель, священник. В 1922 уклонился в обновленчество. 1923 – обновленч. еп. Смоленский, 1924 – обновленч. архиеп. Псковский и Порховский, затем обновленч. митр. (Обновленческий раскол. 647).

¹⁵⁵³ - Эндека Александр Павлович (14.08.1874–после 1931). Окончил Таврическую ДС и юр. ф-т ун-та. С 1903 священник Скорбященской ц. Симферополя. Увлекался идеями христианского социализма. Примкнул к обновленчеству с самого начала движения. В 1922 отказался принять должность уполномоченного «Живой церкви», считая, что это движение инспирировано ГПУ. В 1923 арестован, вскоре освобожден. Примкнул к Союзу общин древнеапостольской церкви, член ЦК этой организации. В 1930 арестован в Москве вместе с членами своей общины. Сослан в Казахстан. Дальнейшая судьба неизвестна (Обновленческий раскол. 997).

¹⁵⁵⁴ - Уфимцев Иван Николаевич (12.11.1872–25.05.1938). В 1893 окончил Пермскую ДС, иерей, служил на приходе. С 1894 шадринский окружной миссионер. С 1897 – священник Екатерининского собора Екатеринбурга. С 1899 – упр. свечным заводом. С 1900 – священник Богоявленского каф. собора Екатеринбурга, член консистории. В 1905 за организацию кружка прогрессивного духовенства запрещен в служении. В 1909 восстановлен. Служил в разл. храмах Екатеринбурга и Екатеринбургской епархии. В 1921–1924 наст. Екатерининского собора Екатеринбурга. С 1922 в обновленческом расколе. С

1924 член обновленч. епарх. управления. С 1925 секретарь Уральской обновленч. митрополии. Участвовал во многих обновленческих мероприятиях, сотрудничал в периодике. 1935 – уволен за штат, арестован. Расстрелян в Красноярске (Обновленческий раскол. 993–994).

¹⁵⁵⁵ - См.: Протокол 1926. Попов Тихон Дмитриевич (25.06.1876–09.08.1962). В 1900 окончил КДА, иерей. Депутат IV Гос. думы. 1912–1932 – служил в Спасской ц. г. Воронежа. С 1913 – проф. богосл. Воронежского сельскохозяйственного института. 1917 – магистр богосл. В 1920 арестован. В 1922 уклонился в обновленчество. В 1922–1931 – член обновленч. Воронежского епарх. управления. 1928 (1932?) – хиротонисан в брачном состоянии в обновленч. еп. Орехово-Зуевского. 1934 – обновленч. архиеп. Тульский, затем Воронежский. 1936 – митр., упр. Московской обновленч. митрополией. 1938 – арестован. 1939 – приговорен к 5 годам ссылки в Казахстан. В 1944 принес покаяние, принят в сане протоиерея, ректор Московского Богосл. института. 1946 – проф. МДА (Кривошеева. Дума. 514–515).

¹⁵⁵⁶ - См.: Протокол миссионерского совещания.

¹⁵⁵⁷ - Обращение миссионерского съезда.

¹⁵⁵⁸ - Зарин. Миссионерско-обновленческие курсы. 6.

¹⁵⁵⁹ - Зарин. Миссионерско-обновленческие курсы; Зарин. Идеология; Зарин. Лекция.

¹⁵⁶⁰ - Красотин. Лекции.

¹⁵⁶¹ - Белоликов. Что надо знать.

¹⁵⁶² - Меч в борьбе; Духовное просвещение; Фетисов.

¹⁵⁶³ - Белоликов. Сектантство. 23.

¹⁵⁶⁴ - Белоликов. Инославие. 24.

¹⁵⁶⁵ - Подробнее см.: Кравецкий. 2006.

¹⁵⁶⁶ - Белоликов. Не мир. 14–15.

¹⁵⁶⁷ - Белоликов. О предании.

¹⁵⁶⁸ - Белоликов. Тайны.

¹⁵⁶⁹ - О внешнем.

¹⁵⁷⁰ - О таинстве причащения; Белоликов. О таинствах.

- 1571 - О священстве.
- 1572 - Почитание святых; Белоликов. Святость.
- 1573 - Сектантские гимны.
- 1574 - Белоликов. Из жизни.
- 1575 - Белоликов. Подлинный лик.
- 1576 - Белоликов. Духоборчество.
- 1577 - Белоликов. К характеристике.
- 1578 - Трезвенники.
- 1579 - Секта адвентистов.
- 1580 - Современный баптизм.
- 1581 - Белоликов. Вероучение.
- 1582 - Непримируемые противоречия.
- 1583 - Сектантство в провинции.
- 1584 - Белоликов. Понятие.
- 1585 - Белоликов. Типы; Сектантские объединения.
- 1586 - Белоликов. Эсхатология.
- 1587 - Белоликов. Туча с Запада. 24.
- 1588 - Эти листки издавал в начале века Санкт-Петербургский епарх. миссионерский совет. См.: Андреев. II. 121.
- 1589 - Составлен преп. Макарием (Глухаревым) и неоднократно переиздавался.
- 1590 - Эндека.
- 1591 - Где нет и не будет.
- 1592 - Отчет о беседах с Воиновой. 5.
- 1593 - Адаменко. Порядок всенощного богослужения; Адаменко. Сборник церковных служб; Адаменко. Требник; Адаменко. Служебник.
- 1594 - Адаменко. Что делать?
- 1595 - О прот. Василии Адаменко см.: Кравецкий и Плетнева. 205–206, 215–219, 329–333; Дамаскин. 203–207; Отчет о беседах с Воиновой.
- 1596 - СС II. 211.
- 1597 - СС II. 275. См. также СС III.134.

- 1598 - Киргизская республика.
- 1599 - СС III. 192.
- 1600 - СС IV. 390.
- 1601 - СС II. 275. См. также: СС III.134.
- 1602 - С II. 412; СС III. 108.
- 1603 - СС VI. 402.
- 1604 - СС IV. 728.
- 1605 - СС II. 315.
- 1606 - СС IV. 829.
- 1607 - СС V. 156.
- 1608 - СС VI. 501.
- 1609 - О каких брошюрах здесь идет речь, неизвестно. Можно предположить, что архимандритом авторы обзора назвали Н.Д. Кузнецова, никогда не принимавшего монашеского пострига. Известно, что в начале 1928 Н.Д. Кузнецов выпустил работу «Церковь и государство» (По поводу послания митр. Сергия (Страгородского) от 16(29).7.1927), за которую получил степень д-ра богосл. (БД ПСТГУ).
- 1610 - По всей видимости, имеется в виду еп. Андрей (Ухтомский).
- 1611 - Публикаторы этого документа снабдили текст примечанием, что «Летопись жизни и творчества Максима Горького» не фиксирует подобной встречи (СС VI. 707).
- 1612 - СС VI. 496.
- 1613 - СС IV. 115, 251, 829.
- 1614 - СС VI. 594.
- 1615 - СС VI. 633.
- 1616 - По данным М.В. Шкаровского (личное сообщение), речь идет о храме Успения Пресвятой Богородицы на Сенной площади.
- 1617 - СС VI.645.
- 1618 - СС III.162; СС II. 352.
- 1619 - СС III.108.
- 1620 - СС III. 162.

- 1621 - СС VI. 141.
- 1622 - Жиромская. 187–188.
- 1623 - СС. II. 315.
- 1624 - СС V. 508–509.
- 1625 - СС VI. 595.
- 1626 - См.: Мефодий.
- 1627 - СС II. 315.
- 1628 - СС III. 464.
- 1629 - См. например: СС IV. 390; СС VI. 72, где, в частности, говорится, что тихоновцы распространяют слухи «о явлении икон пионерам».
- 1630 - СС VI. 496.
- 1631 - СС IV. 550.
- 1632 - Максудов и Солодов. 265–266.
- 1633 - Краснов-Левитин. 312.
- 1634 - Жиромская. 185–190.
- 1635 - Это данные по всей стране, учитывающие верующих всех конфессий. При этом 75% от тех, кто назвал себя верующим, были православными. Жиромская. 191.
- 1636 - Жиромская. 192.
- 1637 - См.: 8.4.
- 1638 - Жиромская. 195.
- 1639 - Чумаченко. Государство. 52.
- 1640 - Карпов Георгий Григорьевич (1897–1967). Окончил духовную семинарию, воевал в Красной армии, некоторое время учился в Петроградском ун-те. 1937–1938 – нач. Псковского окружного отдела НКВД. С 1940 возглавлял отдел, ведавший церковными делами в центральном аппарате наркомата. 1943–1960 – пред. Совета по делам Русской Православной Церкви. К концу службы – генерал-майор. 1956 – обвинялся Комиссией партийного контроля в незаконных методах ведения следствия, фальсификации протоколов и арестах невинных людей в 1937–1938 гг. Ставился вопрос об исключении из партии, но дело ограничилось порицанием. С 1960 г. на пенсии. (Шкаровский. 1995. 194).

- 1641 - Доклады правительству. 65–100.
- 1642 - Доклады правительству. 66–66 об.
- 1643 - Доклады правительству. 66 об.
- 1644 - Доклады правительству. 66–67.
- 1645 - Братства действительно создавались. На заседании Синода № 15 (18.06.1946) было рассмотрено ходатайство еп. Черновицкого и Буковинского Феодосия (Ковернинского) о скорейшем утверждении Устава Миссионерских братств и о разрешении издания епархиального печатного органа (Журналы. 1945–46. 66).
- 1646 - Доклады правительству. 67.
- 1647 - Доклады правительству. 68–69.
- 1648 - Доклады правительству. 101.
- 1649 - Журналы. 1945–46. 7 об.
- 1650 - Иоанн (Соколов; 1.01.1877–29.03.1968). 1896 – окончил МДС, работал учителем в Угрешском м-ре. 1901 – иерей, препод. Закона Божия в гимназиях. 1912 – окончил Московский археологический институт. 1915 – овдовел. После революции работал на пищевой фабрике. 1922 – благочинный одного из округов Москвы. 1928 – пострижен в монашество, еп. Орехово-Зуевский, вик. Московской епархии. 1929 – еп. Кимрский, вик. Калининской епархии. 1931 – еп. Орехово-Зуевский, вик. Московской епархии. 1934 – еп. Подольский, вик. Московской епархии. 1934 – еп. Егорьевский, вик. Московской епархии. 1936 – еп. Волоколамский, вик. Московской епархии. 1937 – еп. (1938 – архиеп.) Архангельский и Холмогорский. 1938 – арестован, вскоре освобожден. Жил как частное лицо у родственников на даче под Москвой. 1941 – архиеп. Ульяновский и Мелекесский. 1942 – архиеп. Ярославский и Ростовский. 1944 – митр. Киевский и Галицкий, экзарх Украины. 1964 – уволен на покой по болезни. (Мануил. III. 333–334).
- 1651 - Василий (Ратмиров 29.12.1881(1887?)–после 1947). 1908 – окончил Ставропольскую ДС. 1908 – диакон, священник; оставался за штатом. С 1910 служил в различных храмах. 1920 – иеромонах, архимандрит. 1921 – еп. Ейский, вик. Ставропольской епархии. С 1922 обновленец. В 1927–1932 в

заклучении. 1932 – обновленч. архиеп. Армавирский и Майкопский. 1935 – обновленч. митр. Курский. 1938 – управляющий делами обновленч. Синода. С 1939 на покое, отрекся от сана и перешел на гражданскую службу. В 1941 принес покаяние, скрыв факт отречения, и был принят в епископском сане, еп. Житомирский, а затем Калининский. Во время оккупации сотрудничал с советской разведкой. 1942 – архиеп. 1943 – архиеп. Калининский и Смоленский. 1944 – архиеп. Минский и Могилевский, одновременно управлял Литовской и Белостокской епархиями. Был уличен в крупных финансовых злоупотреблениях, затем стало известно о его отречении от сана. 1946 – на покое. В 1947 был вызван в Синод для разбора дела о хищении крупных денежных сумм, однако найти обвиняемого не удалось. Заочно запрещен в священнослужении. Дальнейшая судьба неизвестна (ПЭ VII. 93–94).

¹⁶⁵² - Колчицкий Николай Федорович (17.4.1890–1.11.1961). Сын сельского священника, окончил Черниговскую ДС (1911) и МДА (1915), канд. богосл. 1914 – диакон, иерей. 1918–1923 – служил в различных храмах Харькова, протоиерей (1922). 1923 – арестован, вскоре выпущен, вынужден покинуть Харьков. С 1923 служил в Богоявленской церкви в Елохове (Москва). С 1924 до кончины был настоятелем. 1941–1945 – управляющий делами Патриархии. 1945 – протопресвитер. 1956–1960 – пред. Учебного комитета при Синоде. (БД ПСТГУ).

¹⁶⁵³ - Смирнов Александр Павлович (16.08.1888–19.09.1950). В 1913 окончил СПбДА, канд. богосл., препод. Симбирского дух. училища. В 1913 рукоположен в иерея, переехал в Москву. 1913–1918 – служил в ц. мученика Никиты на Кузнецкой улице. 1918–1920 – на нестроевой службе в Красной армии, переведен в Симбирск. 1921 – арестован. После освобождения служил в московских храмах (с 1928 до кончины – в Николо-Кузнецком, который ему удалось спасти от разрушения). В 1941–1943 в эвакуации в Ульяновске вместе с местоблюстителем. 1943–1949 – ответств. секретарь редакции ЖМП. 1949–1950 – и.д. ректора МДА, был ректором МДС (БД ПСТГУ).

¹⁶⁵⁴ - Введенский Димитрий Алексеевич (1892–09.08.1968). 1913 – окончил Вифанскую ДС, рукоположен в иерея, служил в с. Симбохово Московской епархии. В 1918 окончил МДА, служил в храмах Московской епархии и в Ярославле. 1945 – наст. Владимирского собора в Киеве, упр. делами Киевского экзархата. Затем служил в московских храмах. 1955–1961 – наст. московского храма Всех Святых (Вечная память).

¹⁶⁵⁵ - Не исключено, что с созданием Миссионерского совета связан частично опубликованный доклад митр. Григория (Чукова), посвященный борьбе с сектантством. (Григорий. О мерах).

¹⁶⁵⁶ - Журналы 1945–46. 51–52. Персональный состав Совета стал более компактным. Этот орган теперь состоял из митр. Иоанна (Соколова), архиеп. Василия (Ротмирова), прот. Д.И. Боголюбова, а также прот. Федора Павловича Казанского. В феврале 1949 г. Совет возглавил архиеп. Казанский Гермоген (Кожин).

¹⁶⁵⁷ - Письма уполномоченным. 37.

¹⁶⁵⁸ - Письма уполномоченным. 38.

¹⁶⁵⁹ - Ситуация в Крымской епархии была достаточно нетипичной. До войны религиозность русского населения Крыма была низкой и основными прихожанами православных храмов были греки и болгары, депортированные в 1944 году (Секретно. 13).

¹⁶⁶⁰ - Секретно. 11.

¹⁶⁶¹ - Кирилл (Поспелов 20.03.1876–18.12.1953). В 1898 окончил Пензенскую ДС, диакон, служил в Баку. 1905 – иерей, 1906 – благочинный, законоучитель женской гимназии. В 1914 был выслан из Баку и уехал в Саратов. Служил в Саратове, протоиерей, благочинный (с 1916). Неоднократно арестовывался. В 1921 активно участвовал в сборе помощи голодающим. 1921–1923 – в обновленческом расколе. 1934–1943 – в заключении в Казахстане. 1944 – иеромонах, еп. Пензенский и Саранский, а затем Ташкентский и Среднеазиатский. 1946 – еп. Ивановский и Шуйский, 1947–1953

– еп. Пензенский и Саранский (1951 – архиеп.) (Мануил. IV. 114–116).

¹⁶⁶² - В экземпляре журнала Синода, сохранившемся в архиве Совета по делам РПЦ, слова «лектора-проповедника» подчеркнуты, а на поле имеется характерная приписка: «Запросить уполномоченного, что такое должность «лектор-проповедник» и с согласия кого она учреждена». Журналы 1948. 33.

¹⁶⁶³ - Журналы 1948. 33.

¹⁶⁶⁴ - Письма уполномоченным. 37.

¹⁶⁶⁵ - Отдел пропаганды. 200.

¹⁶⁶⁶ - Отдел пропаганды. 201.

¹⁶⁶⁷ - Агафон (Бубиц; 1870-е–1950). 1944–1946 – наст. Псково-Печерского м-ря.

¹⁶⁶⁸ - Отдел пропаганды. 202.

¹⁶⁶⁹ - Венедикт (Поляков; 15.07.1884–6.12.1963). В 1905 окончил Кишиневскую ДС, недолгое время учился на юридич. ф-те Юрьевского ун-та. 1905 – иерей, служил на приходах Кишиневской епархии. 1914 – окончил КДА, канд. богосл., инсп. дух. училища в Белгороде. 1918 – участвовал в работе Всеукраинского церковного собора. Служил в различных епархиях, подвергался арестам, овдовел. С 1923 служил в Кишиневе, был сторонником единения с Русской Церковью. Объявлен врагом румынского народа и с 1928 жил во Франции и др. европейских странах. В 1930 после отмены приговора вернулся в Кишинев. В 1935 возглавил «Союз русского меньшинства в Румынии». 1947 – иеромонах, еп. Кишиневский и Молдавский. 1948 – еп. Ивановский и Кинешемский (1953 – архиеп.). В 1956 из-за конфликта с уполномоченным, связанным с открытием храмов и созданием пастырских курсов, назначен архиеп. Житомирским и Овручским. В 1958 уволен на покой, жил в Кишиневе под домашним арестом – по некоторым сведениям, за публикацию на Западе протеста против закрытия храмов (ПЭ VII. 583).

¹⁶⁷⁰ - Православие в Молдавии. 296–297.

¹⁶⁷¹ - Православие в Молдавии. 306.

- 1672 - Письма уполномоченным. 37–38.
- 1673 - Журналы 1948. 45.
- 1674 - См. 13.1.3.
- 1675 - Ср.: Мф.11:29.
- 1676 - Ср.: Мф.11:29.
- 1677 - Журналы 1948. 45.
- 1678 - Алексей (Симанский; 27.10.1877–17.04.1970). Окончил Московский Николаевский лицей, в 1899 – юрид. ф-т Московского университета. Служил в гренадерском полку. 1902 – иеродиакон. 1903 – иеромонах. 1904 – окончил МДА, канд. богосл., инсп. Псковской ДС. 1906 – архимандрит, ректор Тульской ДС. 1911 – ректор Новгородской ДС и наст. Антониева м-ря в Новгороде. 1913 – еп. Тихвинский, вик. Новгородской епархии. 1921 – еп. Ямбургский, вик. Петроградской епархии. 1926 – архиеп. Хутынский, упр. Новгородской епархией. 1927 – постоянный член Врем. Патриаршего Синода. 1932 – митр. Новгородский и Старорусский 1933 – Ленинградский и Новгородский. 1944 – патр. местоблюститель. 1945 – патриарх (Мануил. I. 157–172).
- 1679 - Секретные циркулярные. 71.
- 1680 - Совершенно секретная. 154.
- 1681 - По этому письму патриарха мы и судим о содержании письма святителя Луки (Совершенно секретная. 154–158; Секретно. 227–231).
- 1682 - Совершенно секретная. 154.
- 1683 - Совершенно секретная. 156.
- 1684 - Серафим (Шарапов; 12.02.1878–22.08.1959). Окончил Орловскую ДС, МДА (1904), магистр богосл. (1912). 1904 – инсп. Харьковской ДС. 1906 – препод. Каменец-Подольской ДС. 1909 – инсп. народных училищ Вологды и Вологодского уезда. 1912–1918 – директор Вологодского учительского института. 1918–1943 – зав. уч. частью Елецкого педагогического техникума, преподавал в различных светских уч. заведениях. В 1943 овдовел. 1943–1946 – служил в сане священника в Полтавской и Харьковской епархиях. 1946 – иеромонах, архимандрит, еп. Ростовский и Таганрогский. 1947–1952 – еп. Ульяновский и

Мелекесский. 1952–1958 – еп. Полтавский и Кременчугский. Уволен на покой по болезни (Мануил. VI. 88–89).

¹⁶⁸⁵ - Журналы 1948. 57.

¹⁶⁸⁶ - Нектарий (Григорьев; 26.05.1902–9.03.1969). Окончил гимназию, 2 курса историко-филолог. ф-та Казанского ун-та и Высший Богословский институт (1923). 1923 – иеродиакон, 1924 – иеромонах. 1929–1941 – служил в храмах Московской епархии. 1941–1942 – пом. наместника Почаевской лавры. 1942–1946 – на приходском служении. 1946 – казначей и благочинный ТСЛ, затем наместник Псково-Печерского м-ря. 1947 – еп. Петрозаводский и Олонецкий. 1948 – еп. Тираспольский и врем. упр. Кишиневской епархией. 1949 – еп. (1956 – архиеп., 1963 – митр.). Кишиневский и Молдавский (Мануил. V. 26–28).

¹⁶⁸⁷ - Православие в Молдавии. 407.

¹⁶⁸⁸ - Журналы 1949. 2.

¹⁶⁸⁹ - О борьбе Патриархии за легализацию института разъездных священников см.: Беглов. В поисках. 174–175, 227–229.

¹⁶⁹⁰ - Журналы 1949. 57.

¹⁶⁹¹ - О церковно-государственных отношениях в конце 40-х годов XX века см.: Шкаровский. 1995. 39–45; Чумаченко. Государство. 108–125.

¹⁶⁹² - АС 1994. 11–13.

¹⁶⁹³ - АС 1994. 12.

¹⁶⁹⁴ - АС 1994. 12.

¹⁶⁹⁵ - АС 2000. 329.

¹⁶⁹⁶ - КМД. 16.

¹⁶⁹⁷ - КМД. 12.

¹⁶⁹⁸ - Желудков Сергей Алексеевич (7.07.1909–30.01.1984). В юности примыкал к обновленчеству, учился в обновленч. академии (по др. сведениям, в обновленч. Ленинградском институте). В 1930 прервал учебу. Работал десятником, техником, экономистом на различных стройках. 1945 – псаломщик Знаменского храма в Н. Тагиле. 1946 – священник,

служил в храмах Свердловской епархии. В 1954 окончил Ленинградскую ДС, наст. ц. в Любятове (Псковская епархия). Одна из прихожанок о. Сергия получила исцеление у мощей св. Ксении Петербургской и была обвинена в распространении ложных слухов. Поддерживавший ее о. Сергей был в 1956 уволен за штат. В 1957–1960 непродолжительное время служил в разных епархиях, в 1960 был окончательно лишен возможности служить. Участвовал в правозащитном движении, выпускал открытые письма, был инициатором «самиздатских» дискуссий по различным вопросам церковной жизни (ПЭ XIX. 141–142).

¹⁶⁹⁹ - Желудков. 1996.

¹⁷⁰⁰ - Желудков и Любарский. Материалы переписки по литургическим вопросам см.: Желудков. Литургические.

¹⁷⁰¹ - Такой сборник попал автору этих строк в конце 70-х годов.

¹⁷⁰² - См.: Шмеман. III.

¹⁷⁰³ - Антоний (Блум; 19.6.1914–04.08.2003). Родился в Лозанне в семье российского дипломата. Окончил биологич. и мед. ф-ты Сорбонны, был практикующим врачом. В 1939 тайно принял монашество. Участвовал во II мировой войне и франц. Сопротивлении. 1948 – священник в Лондоне. 1957 – еп. Сергиевский, с 1962 архиеп. Сурожский (с 1966 – митр.). В 1966–1974 экзарх патриарха Московского в Западной Европе. Активный проповедник. (БРЭ II. 71).

¹⁷⁰⁴ - О традиционализме и модернизме в сознании современных верующих см.: Kravetskij.

¹⁷⁰⁵ - См.: 0.3.1.

¹⁷⁰⁶ - 1). Согласно определению Святейшего Синода от 23-го февраля–9-го апреля 1909 г. за № 1377, п. 1-ый литера. б. раздел. III дополнен следующим примечанием: «Епархиальный преосвященный может представить к утверждению в должности епархиального миссионера лицо и не имеющее высшего или среднего богословского образования, но известное своими обширными знаниями в миссионерской области и отличающееся в сем деле исключительными выдающимися дарованиями». 2).

Синодальным определением от 2-го–22-го декабря 1908 г. за № 8713 разъяснено, что в случае необходимости в епархиях могут быть назначены несколько епархиальных миссионеров-проповедников с утверждения Святейшего Синода, по представлениям епархиальных архиереев (примечание в документе).

1707 - В источнике «миссионерного».

1708 - В источнике: «а».

1709 - Слова «убиенного митрополита» вписаны от руки взамен зачеркнутого «священномученика».

1710 - «Ибо, будучи свободен от всех, я всем поработил себя, дабы больше приобрести: для иудеев я был как иудей, чтобы приобрести иудеев; для подзаконных был как подзаконный, чтобы приобрести подзаконных; для чуждых закона – как чуждый закона, – не будучи чужд закона пред Богом, но подзаконен Христу, – чтобы приобрести чуждых закона; для немощных был как немощный, чтобы приобрести немощных. Для всех я сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых».

1711 - Имеется в виду «Московское братство – Союз ревнителей и проповедников православия», созданное в октябре 1917 при активном участии наст. храма Василия Блаженного прот. Романа Медведя и ред. ж-ла «Благовестник» И. Борисова. Согласно уставу, братство должно было объединять православных христиан, ревнующих об освобождении и обновлении жизни церковной. К февралю 1918 при многих московских церквях были созданы отделения Братства, а его устав одобрен патриархом Тихоном. Братство организовывало лекции, которые проходили в аудиториях Московского университета (Осипова. 197–198).

1712 - Исправления даны курсивом.

1713 - Впечатано позже.

1714 - Нумерация сбита в источнике.

1715 - СОП I. 25.

1716 - Порядок литер сбит в источнике.

1717 - См.: 1.3.1 и 1.3.4.

¹⁷¹⁸ - Основной задачей книги Феофана Прокоповича «Истинное оправдание правоверных христиан, крещением поливательным во Христа крещаемых» (Прокопович), является доказательство равноценности поливательного и погружательного крещения.

¹⁷¹⁹ - «Жезл правления» – опровержение на челобитные Никиты Добрынина, составленное Симеоном Полоцким согласно соборному определению от 7.05.1666 и напечатанное в 1667 г. в Москве.

¹⁷²⁰ - Явная ошибка. Можно предположить, что в оригинале было «оригенистских»: обвинение автора книги «Жезл Правления» в оригеновской ереси в связи с изложенным в ней учением об одушевлении зародыша было распространенным в старообрядческой среде.

¹⁷²¹ - По всей видимости, имеется в виду следующий пассаж из «Жезла правления»: «Первее зачинается отроча из семене, еже помалу огустевает, и действием естества мужск пол чрез 40 дний воображается, приемля по малу образы всех членов и возраст достойный одушевления. Женеск же пол чрез 80 дний, и расте, и воображается по малу. Таже егда вообразится зачатое, тогда Богом одушевляется. Христово же воплощение не по сему общему нашему бысть образованию» (Жезл. 1667. 28–28 об.).

¹⁷²² - Речь идет об изданной в 1682 году книге и впоследствии неоднократно переиздававшейся книге «Увет духовной», авторство которой иногда ошибочно приписывают патриарху Иоакиму. На самом деле автором этого сочинения является святитель Афанасий Холмогорский (ПЭ IV. 10).

¹⁷²³ - Никифор (Феотоки; 15.02.1731–31.05.1800). 1786–1792– архиеп. Астраханский и Ставропольский. Автор ряда сочинений, в число которых входят «Окружное послание к старообрядцам херсонской епархии», «Ответы на соловецкую челобитную, присланную бахмутскими раскольниками», «Ответы на 15 вопросов иргизских раскольников и рассуждение о св. мире» (Русское православие).

¹⁷²⁴ - В определении Собора 1917–1918 «О второбрации священнослужителей» (СОП IV. 46) говорится примерно то же. Включение этого пункта в число условий для соединения старообрядцев с Московской Патриархией связано с особенностями биографии самого В.Е. Макарова, снявшего сан в связи с вступлением во второй брак.

¹⁷²⁵ - В источнике слово исправлено. Наиболее вероятное чтение – кондификации.

¹⁷²⁶ - В источнике на.

¹⁷²⁷ - Амвросий (Попович; 1791–30.10.1863). Родился на территории Османской империи, по происхождению грек. Окончил дух. училище и рукоположен в иерея. После смерти жены пострижен в монашество. 1823 – наст. Троицкого м-ря на о. Халки. 1835 – митр. Босно-Сараевский. Поддержал антитурецкое восстание, в результате чего в 1840 отозван в Константинополь, где жил на положении архиерея без кафедры. В 1846 принял предложение старообрядческой делегации о присоединении к староверию. Успел поставить двух епископов, восстановив полноту иерархии. В 1847 Николай I потребовал от австрийского правительства прекратить деятельность митр. Амвросия. С 1848 жил в г. Цилли (совр. Словения) (Старообрядчество. 18–22).

¹⁷²⁸ - В источнике ошибочно «1871».

¹⁷²⁹ - Автор установлен по: СК I. 38.

¹⁷³⁰ - Т. 1–6 являются репринтным воспроизведением официального издания Деяний (Священный Собор Православной Российской Церкви. Издание Соборного совета. Пг., 1918). Т. 1 соответствует кн. 1 (вып. 1–3, Предисловие, документы и материалы к созыву, деяния 1–16); т. 2 соответствует кн. 2 (вып. 1–2, деяния 17–30); т. 3 соответствует кн. 3 (деяния 31–40), т. 4 соответствует кн. 4 (вып. 1–2, деяния 41–51); т. 5 соответствует кн. 5 (деяния 52–65); т. 6 соответствует кн. 6 (вып. 1–2, деяния 66–70) и кн. 7, вып. 1 (деяния 78–82). Т. 6–11 представляют собой заново подготовленное издание в одних случаях – полных текстов деяний, а в других – протоколов.

1731 - В нашем распоряжении имеется лишь машинописная копия этой заметки. Пользуюсь случаем поблагодарить Е.С.Полищука, передавшего мне этот текст.

1732 - Более полный вариант этого текста имеется в неопisanном архивном фонде Е.А. Карманова в ОР РГБ Ф. 922 (Коллекция Е.А. Карманова). Карт. «Старообрядчество».

1733 - При попытке заказать это дело мы получили отказ со ссылкой на то, что оно из РГИА выбыло.

1734 - Во время работы над этой книгой Коллекция Е.А. Карманова находилась в стадии обработки, поэтому мы можем указать только название картона.

1735 - В действительности, первую половину дела составляют протоколы пленарных заседаний.

1736 - Пользуюсь случаем поблагодарить Виктора Котта, предоставившего мне этот документ.